



НАУКА І СУЧАСНІСТЬ

Василь Лісовий

ЕТНОС І НАЦІЯ *

1. Загальні методологічні зауваги. У СРСР етнологія, поруч з іншими гуманітарними науками, не могла розвиватися вільно: всі гуманітарні науки зазнали спотворень і примітивізації внаслідок ідеологічних репресій. Ідеологія однобічно змістила етнологію в СРСР у напрямку, по-перше, обґрунтування “єдності” етносів і націй, їх “зближення”, щоб таким чином виправдати процес русифікації і творення нової спільноти “радянського народу”. Звідси перенесення наголосу на надетнічні утворення, наприклад, на етногенез слов’ян. Внаслідок цього ті культурні відмінності, без урахування яких в історії цієї надетнічної культурної спільноти багато чого залишалось незрозумілим, ігнорувались. Ця тенденція позначилась і на книзі Б. А. Рібакова “Язычество древних славян» – при всій безперечній корисності проробленої ним праці. Та ж тенденція – але вже у формі “продовження процесу етнотворення” в межах СРСР – була наявною також у творах Ю. В. Бромлея, колишнього директора Інституту етнографії СРСР. Другою методологічною вадою етнологічних досліджень в СРСР був редукціонізм: як правило, становлення етнічної спільноти пояснювалось економічними чинниками. Економічний детермінізм К. Маркса, як невід’ємний складник ідеології, був основною причиною такої методології. При цьому роль культурних чинників, як правило, не заперечували, але культура у марксизмі розглядалася як надбудова над соціально-економічним життям. В. Я. Пропп пояснював спільність “структур” різних етносів соціально-економічним чинником (див. “Истоки волшебной сказки”) – щоправда, в даному випадку можна думати про вимушеність такої методології.

Окрім економічного різновиду редукціонізму, в російській етнології маємо також інші його різновиди: маю на увазі передусім концепцію Л. Н. Гумільова, яку можна віднести до географічного чи біоенергетичного виду редукціонізму. Ця концепція свого часу була в опозиції до “офіційної” концепції Ю. В. Бромлея. Л. Н. Гумільов, щоправда, намагається уникнути детермінізму: “Це означає, що етнос не біологічне явище, і

* Першу спробу обговорити концепт нації я зробив у статті під такою самою назвою, опублікованій у Віснику Академії наук України (1993 р., № 3). Ця стаття була розширеним варіантом моєї доповіді на дискусії у Будинку вчених, організованої покійним проф. М. О. Парнюком. На жаль, у моїй сучасній оцінці вона є занадто “сирою”, а в окремих твердженнях помилковою. Ось чому тут вона зазнала майже повної переробки – тільки окремі уривки із неї збережені у цьому тексті. Тут я більшу увагу звертаю на методологічний бік дискусій щодо проблеми нації. – В. Л.

воднораз не соціальне. Ось чому я пропоную етнос вважати явищем географічним, завжди зв'язаним з ландшафтом, що містить в собі і годує етнос"¹. Але попри висловлювання, які можна зрозуміти як спробу мислити етнічне як щось автономне і не зумовлене фізичними, біологічними чи соціальними чинниками, з контексту викладу концепції стає ясно, що маємо справу не стільки з географічним, скільки з біоенергетичним видом редукціонізму. Недарма Л. Н. Гумільов критикує Ю. В. Бромлея за його "ідеалізм", за наголошення на значенні в етногенезі соціальних чинників та свідомості ("етносвідомості"). "Пасіонарність" і основне поняття етнології Л. Н. Гумільова — явище біоенергетичного порядку. На жаль, через недоступність доброякісної у методологічному відношенні літератури (маю на увазі західні дослідження з етнології) псевдонаукові фантазування Гумільова, які західні етнологи не сприймають серйозно, мають вплив на якусь частину гуманітаріїв в Україні.

Взагалі ж не дивно, що ідеологічний контроль та ізоляція гуманітарних досліджень у колишньому СРСР від західних досліджень і сьогодні тінню лягає на гуманітарне мислення у постсовєцьких країнах. І ця тінь лягає навіть на багатьох тих авторів "досліджень", які рясно насичують свої твори іменами західних дослідників і філософів: непродуманість найважливіших джерел створює враження хаосу. Та все-таки найбільшої шкоди завдають псевдонаукові концепції типу космічного містичного енергетизму, фантастичні історичні версії тощо. Я в принципі не заперечую права на існування історичної фантастики чи навіть містицизму (який, зокрема, був однією із течій західного філософського мислення, але при цьому важливо усвідомлювати, що саме здатні і чого не здатні давати такі напрямки діяльності, і важливо відрізнити фантастичні версії і чий-небудь містичні прозріння від обґрунтованих гіпотез і концепцій.

Зрозуміло, що самі способи наукового гуманітарного мислення повинні бути предметом критичної рефлексії; на жаль, наївне довір'я до свого способу мислення, який майже кожен із нас вважає а ргіогі перспективним, зумовлює неувагу до методології. Важливо усвідомлювати, що універсально-позитивних методологій не існує: застосування одних методологій може бути успішним для розв'язання одних завдань і малоуспішним, а то і безплідним для розв'язання інших. І структуралізм, і феноменологія, і системний підхід (започаткований Лео фон Берталанфі), і прагматизм та біхевіоризм, і контекстуальний аналіз ("лінгвістична філософія") і т. д. можуть бути плідними для розв'язання одних завдань і малоприслужними для розв'язання інших. Отже, необхідно усвідомлювати межу потужності кожної із методологій, які ми застосовуємо.

Наприклад, системний підхід, як правило, є малогнучким, і малопродуктивним для явищ духовного характеру: його застосування часто веде до огрублення тих явищ, до яких він застосовується (сам Берталанфі застерігав проти зловживань системним підходом і вказував на межі його застосування — поза тими межами починається мода на слово "система"). Зловживання словами "система", "структура" і т. д. у наших гуманітарних науках сьогодні є наслідком прагнення нашого гуманітарія переконати інших (і, можливо, також себе самого) у "науковості" того, що він говорить. Це прагнення (за яким явно або неявно стоїть також спроба зрівняти престиж гуманітарного знання з престижем природничих наук) цілком можна зрозуміти, якщо врахувати, наскільки колишня заідеологізованість гуманітарних наук підважила їхній престиж.

Але якщо говорити про деякі методологічні стереотипи, які заважають сьогодні нашому гуманітарію, то це, передусім, есенціалізм у розумінні концептів (і, відповідно, неусвідомлення суперечок навколо слів — напр. "культура", "етнос", "нація", "державна", "політика", і т. д. — ґрунтується на апріорному припущенні, що за кожним словом стоїть одна-єдина "суть", яку

треба відкрити. А оскільки цю “суть” кожен бачить по-своєму, то дискусія стає безплідною. Це розуміння слів довго культивувалося тим діалектичним матеріалізмом, який викладався у вузах: “поняття є відображенням суттєвих ознак у предметах”. Припускалося, що за кожним словом треба шукати такого поняття. На жаль, багато викладачів філософії та гуманітарних наук (щоб не сказати більшість) все ще не засвоїли уроків прагматизму та лінгвістичної філософії. Поняття як відображення суттєвих ознак у предметах (*universalia in re*) для багатьох і сьогодні позначає те, як вони розуміють природу концептів. Арістотелізм у розумінні природи понять все ще залишається для багатьох останнім словом науки про теоретичний концептуальний бік наукових досліджень.

Більше того, у багатьох сучасних текстах, присвячених питанням етнології та метафізики платонівського типу, об'єктивний ідеалізм у його романтичних і гегелівських версіях деякі гуманітарії вважають тією філософією, яку потрібно протиставити так довго утверджену матеріалізму. Однак, просте повернення до субстанційного ідеалізму, без засвоєння уроків аналітичної філософії і прагматизму, уже сьогодні перетворило деяких наших гуманітаріїв у “духовидців”. Вони говорять про “дух нації”, припускаючи, що саме вони є речниками цього духу. Сказане тут про субстанційний ідеалізм не повинно розумітися як заперечення будь-якої можливості триматися метафізичної концепції об'єктивного ідеалізму. Я цього не тверджу. Якщо ми усвідомлюємо, що здатна і чого не здатна нам дати така онтологія, то прийняття такої онтології може і не мати негативних наслідків. Але моя віра в Бога чи моя віра у те, що основою всього існуючого є духовна субстанція, не звільняє мене від прагматичної оцінки тих концептів, які я будую. Бо, застосовуючи такі слова як “етнос”, “нація”, “культура”, “держава” і т. д., я повинен подумати, як окреслити значення цих концептів, аби вони успішно виконували свою роль у науковому дослідженні. Тобто, йдеться про те, наскільки успішно ці поняття будуть виконувати свою роль у групуванні фактів, у їх описі, у їх тлумаченні. І, будуючи такі концепти, я повинен не тільки подбати про знаходження перспективної у пізнавальному відношенні ідеї, а й усвідомити, як мої власні ціннісні орієнтації впливають на ті концепти і концепції, які я використовую. Йдеться, зокрема, про спробу свідомого ставлення до своїх упереджень, тобто, йдеться про підвищення ролі герменевтичних методів у гуманітарних науках.

У зв'язку зі щойно сказаним дуже важливим є свідоме ставлення до того, як ми визначаємо концепти. Характерний сам стиль, поширений не тільки в нашій сучасній популярній літературі, а й в літературі, що претендує бути філософською чи науковою. Визначення часто даються у вигляді: “етнос – це...”, “нація – це...”, “держава – це...”, “право – це...” і т. д., де замість крапок автор вставляє фразу, яка вказує на ознаки деякого предмету. Вказує так, неначе автор вже бачив і знає цей предмет – йому залишається лише показати цей предмет тому, хто його не бачить. Автор не починає з критичного зауваження різних способів застосування названих вище слів, аби потім сказати, чому він буде застосовувати це слово саме у такому, а не іншому значенні. Сказати це з огляду на ту роботу, яку має, за його задумом, виконати побудований ним концепт. Навпаки, припускається, що “етнос”, “нація”, “держава”, “право” і т. д. – це деякі назви, що позначають уже в самій дійсності чітко виокремлені об'єкти: як, скажімо, дитина засвоює значення слів шляхом так званого “остенсивного” визначення, тобто, шляхом того, що дитині показують якийсь предмет і говорять: “це дерево”. Інакше кажучи, оновлення методології гуманітарних наук потребує засвоєння уроків аналітичної філософії, прагматизму та критичної герменевтики. Без цього у гуманітарному мисленні будемо мати тільки чергове перевертання діалектичного матеріалізму: таке перевер-

тання субстанційної метафізики матеріалізму у субстанційну метафізику ідеалізму здатне залишити незмінними майже всі безперспективні традиційні парадигми мислення.

Сказане тут про методологію гуманітарних наук стосується повною мірою також етнології. Припускати наперед, що в реальності існують такі об'єкти як етнос, нація — об'єкти, які не залежать від нашого осмислення цієї реальності — є хибною методологією. Це не означає, що етноси чи нації не є реальністю: це тільки означає, що виокремити такі об'єкти неможливо, не витворивши такі концепти етносу і нації. Бо тільки витворивши такі концепти ми і здатні виявляти ті факти, які розглядаємо як вияв життя етносів чи націй. Основна помилка методології есенціалізму полягає у тому, що ця методологія припускає, ніби етноси і нації, як об'єкти, дані нам так, як у чуттєвому досвіді нам дані, скажімо, дерева, будинки, люди. Ця методологія нехтує тим, що слова “етнос” та “нація” позначають поняття-ідеї або, інакше, концепти. Ця критика есенціалізму не належить, звичайно, до феноменологічних методів дослідження: адже у феноменології суть не мислять як деякий об'єкт, даний нам у реальності, або як деяку субстанцію (реальний об'єкт тут виноситься “за дужки”).

На завершення цих методологічних зауважень хочу звернути увагу на зв'язок між есенціалізмом та індуктивізмом позитивістського гатунку (якого, зокрема, дотримувалась ще більшість логічних позитивістів). Погляд на поняття як “відображення” суттєвих ознак у явищах містить у собі припущення, що у самій реальності явища згруповані (а не ми групуємо їх, витворюючи відповідні концепти або ідеї). Усвідомлення обмеженості такого різновиду емпіризму важливе навіть для природничих наук. Критику цього емпіризму у філософії ХХ ст. здійснювали з різних позицій Едмунд Гусерль та Карл Попер. Це ж стосується гуманітарних наук, та важливою додатковою обставиною тут є вплив ціннісних орієнтацій на ті концепти, з допомогою яких ми групуємо факти.

2. Спільності, суспільства, спільноти. З концептуального погляду важливо було б спочатку розрізнити застосування таких слів як “спільності”, “суспільства (спілки)” і “спільноти”.

Слово “спільне” в українській мові двозначне: воно може позначати щось, що знаходиться у колективному володінні (“спільна власність”), а може позначати ознаку, яка належить кожному індивіду з якоїсь групи індивідів. Цю двозначність слова “спільне” необхідно мати на увазі при розрізненні значення слів “спільність” і “спільнота”. Якщо кожен з індивідів, що входить в якусь групу, володіє однією й тією ж ознакою — фізичною чи культурною — то в такому разі маємо справу зі спільністю. Спільна ознака не обов'язково об'єднує групу у щось ціле, важливо, аби група здатна була усвідомлювати себе і поводитися, як щось окремішне. Біологічні ознаки, що виокремлюють дану групу людей у расу, тільки в окремих випадках (наприклад в ситуації міжрасових напруг і конфліктів) можуть стати чинником, що об'єднує індивідів для спільних дій. Від спільностей корисно відрізнити спільноти. Значення слова “спільнота” будемо тут розуміти відповідно до традиції, представленій в соціології Фердинандом Тьонісом, Максом Вебером чи, скажімо, Жаком Марітемом². Спільнота — це об'єднання індивідів, яке здійснюється внаслідок дії культурно-психічної підоснови. Тут культура — мова, світогляд, звичаї — це не просто щось спільне для всіх індивідів, що входять в групу, а те, що об'єднує їх у ціле. Культурна підоснова усвідомлюється індивідами як належність до однієї “уявної спільноти”³, але міра цього усвідомлення в кожному разі різна: більша частина об'єднуючих чинників діє “крізь” чи “зсередини” індивідів незалежно від того, наскільки вони усвідомлюють цей факт. Ця дія є наслідком виховання індивіда в даному культурному середовищі чи “життєвому світі”, бо це визначає його світогляд, його спосіб поведінки і т. д. Прикладами спільнот є сім'ї, релігійні общини, етноси тощо.

Вебер, вслід за Тьонісом, розрізняв спільноти і суспільства. Слово “суспільство”, як правило, застосовується як для позначення деяких спільнот, так і для позначення таких об’єднань індивідів, що в українській мові повинні б позначатися словом “спілка”. Йдеться про об’єднання індивідів, що є або наслідком певної домовленості (договірні спілки) або ж наслідком якихось способів нав’язування індивідам єдиного кодексу поведінки і правил взаємин. Отже, спілки – це такі об’єднання індивідів, де люди об’єднані чимось зовнішнім: контрактом, добровільно прийнятими чи нав’язаними правилами поведінки і взаємин. Прикладами суспільств-спілок є правові та економічні об’єднання (наприклад, акціонерні товариства), кримінальні групи, політичні утворення. Якщо якась держава завоювала народ (спільноту), то вона нав’язувала йому певні правила поведінки, приєднавши його до того суспільства, яке вона контролювала раніше. Наскільки дана держава має своєю підосновою існування спільноти – це окреме питання: кожна держава прагне до того, щоб об’єднувати людей не тільки з допомогою закону, що спирається на силу, а й ідеологічно – тобто, намагається витворити з населення деяку спільноту. Однак, це не завжди досяжно. Деякі імперії в минулому прагнули усунути загрозу, яка йшла від існування різних культурних спільнот (етносів), для цього вони творили ідеологію, яка б об’єднала всіх в одну спільноту. Але така ідеологія часто виявлялась чимось поверховим у порівнянні з тими культурними світами, існування яких оцінювалось, як загроза розламу імперій.

У кожному разі, отже, доводиться окремо розглядати питання, з чим ми маємо справу: зі спільністю, спільнотою чи суспільством-спілкою. Чи індоевропейська або слов’янська мовна спільність є ознакою існування спільноти? Чи європейці є спільнотою? Очевидно, в кожному разі відповідь може бути дана тільки шляхом конкретного дослідження того, як об’єднані індивіди, з допомогою яких засобів вони об’єднані і наскільки глибоким є їхнє єднання.

3. Етнічні спільноти або етноси. Якщо не задавати собі питання, на яке, мабуть, наука ніколи не відповість, про те, яким був той “первинний соціум”, з якого розпочалась історія людства, то більш-менш вивчений відрізок історії людства дає нам величезну різноманітність культур. Може з’явитися спокуса знехтувати всією складністю історичних процесів і оголосити, що люди, об’єднані цими самобутніми культурами, – це і є “етноси-нації”. Якщо ці етноси-нації з’явилися внаслідок розпаду первинного культурнооднорідного соціуму, то, отже, маємо дуже просту схему, відому з Біблії (“Вавілонська вежа”). Іноді при обговоренні концептів етносу та нації, висловлюють цю дуже просту концепцію: нації виникли у “сиву” давнину і, отже, первісні етноси уже були націями. Однак, ця проста схема спрощує складність усіх тих культурних процесів, з якими має справу будь-який історик. Очевидно, не кожен культурну спільноту, яку історик досліджує, він називає етносом. Окрім того, те, що сьогодні називається словом “нація”, навіть якщо при цьому мають на увазі так звану “етнічну націю”, є відносно пізнім утворенням; це утворення за деякими своїми ознаками дуже відрізняється від тих етносів, які існували у найдавніші періоди людської історії (общини, племена тощо). Звичайно, ніхто не може заборонити кому-небудь називати первісні общини націями, але навряд чи таке застосування слова “нація” може бути практично і методологічно доцільним. Бо ж у такому разі буде знехтувано великою відмінністю між тими спільнотами, які сьогодні іменують словом “нація”, і тими, які існували до появи націй: в історичні періоди, що передували появі націй, дослідники виокремлюють хіба що націоподібні утворення, які називають “протонаціями”.

Не кожен культурно об’єднану спільноту можна назвати етносом. Етнос можна визначити, як групу людей, об’єднаних у спільноту з допомогою

таких елементів культури як мова, певний світогляд та спосіб поведінки. Певний спосіб світосприймання та світорозуміння, а також великою мірою і спосіб поведінки у первісних людських спільнотах, як правило, визначався мітологічними (релігійними) уявленнями. Зрозуміло, однієї тільки культурної спільноти (спільні для даної групи мова, звичаї, вірування тощо) недостатньо, аби визнати дану групу людей етнічною спільнотою: люди, окрім деяких спільних культурних ознак, володіли також етнічною свідомістю — усвідомлювали, уявляли, відчували і т. д. — свою належність до цілого (общини або племені).

Таким чином, культурна спільність і етнічна самосвідомість повинні розглядатися як взаємопов'язані, але не тотожні речі: високий рівень культурної спільноти у якої-небудь групи людей ще не означає, що ця група людей усвідомлює себе як єдине ціле. Доки первісні общини зберігають свою культурну і соціальну однорідність, можна наполягати, що будь-яка культурно зінтегрована група людей є етносом. Та як тільки у цих спільнотах відбувається соціальна диференціація (наприклад, внаслідок виокремлення особливої касті жерців чи внаслідок поділу праці), картина культурного життя відразу ускладнюється. Бо постає питання, чим каста або окремі соціальні верстви відрізняються від етносів⁵.

Соціальна диференціація — не єдина обставина, яка утруднює застосування біблейської версії. Доки соціуми з їхніми життєвими світами чи культурами існують більш-менш ізольовано, лінії культурного успадкування повинні існувати. Та як тільки самобутні культурні світи починають взаємодіяти (внаслідок спілкувань, міграцій, завоювань і т. д.) починається процес культурних взаємовпливів: це призводить до запозичення чужорідних культурних елементів, до асиміляцій і т. д., що утруднює простежування ліній успадкування.

Окрім того, життєві світи не залишаються незмінними: звичаї, мови, фольклор, релігії тощо змінюються з часом. Ці зміни не завжди усвідомлюються: те, що мислиться як незмінне з глибокої давнини, в дійсності може знаходитись на великій відстані від свого первісного сенсу; з іншого боку, час від часу твориться ілюзія давности деяких звичаїв та установ, які насправді мають відносно недавнє походження. Контакти з іншими культурами беруть участь у цих змінах, часто вони є найважливішим чинником, що спричиняє ці зміни.

Нарешті, ще одна історична обставина. Навіть якщо соціуми існують відносно ізольовано, характер їхнього соціального життя (до появи націй) такий, що розміри спільнот, здатних підтримувати культурну одноманітність всередині себе, залишаються відносно невеликими. Просторово обмеженою є також дія етносвідомості (обсяг уявної спільноти). Відсутність впливових інституцій, які б впроваджували і підтримували культурну одноманітність, приводила до того, що неминуче починався процес культурної диференціації (якщо припускати, що існувала первинна культурна однорідність). Ернест Гельнер, описуючи роль культури в землеробських суспільствах, говорить: “Життя малих селянських общин обернене всередину, воно прив'язане до місцевих утворень економічними, а не політичними чинниками. Навіть якщо населення даного регіону має в своєму підґрунті одну мовну основу, — що в багатьох випадках відсутнє, — якийсь вид культурного зміщення породжує діалектні та інші відмінності. Ніхто, або майже ніхто не зацікавлений у впровадженні культурної одноманітності на рівні цих місцевих утворень. Держава зацікавлена лише у стягуванні податків та підтриманні миру і не більше; вона не зацікавлена у впровадженні горизонтальних спілкувань підпорядкованих їй общин”⁶.

Ігнорування названих тут фактів і намагання спростити проблему призводили в минулому (та й сьогодні все ще призводять), до ненаукових концепцій в етнології, до творення різного роду “мітів”. Список цих міфів —

від тих, коли нації розглядають як готові і незмінні сутності, створені Богом, до тих, коли їх пояснюють “спільною історією” чи “спільною культурною спадщиною” — маємо у книзі Бойда Шейфера “Націоналізм: міф і реальність”⁷. Всі “міфи” він ділить на “метафізичні”, “фізичні” та “культурні”. Тут варто зробити одне важливе зауваження, адресоване тим, хто не усвідомлює відмінностей між, скажімо, теологічними “поясненнями” і науковими. Змішування наукового і теологічного підходу часто шкодить як теології, так і науці: кожна із сфер людської діяльності — теологія, наука, філософія, поезія — володіють автономією, тобто керуються своїми власними критеріями. Хоч між цими видами людської діяльності існує взаємодія, але не менш важливо усвідомлювати також автономію кожної із них. Скажімо, вчений, як віруюча людина, не має права застосовувати при поясненні подій у фізиці, втручання Божої волі, хоча це не означає, що відтак він перестає бути віруючою людиною. Значно важче досягається розмежування науки і метафізики — це добре відомо з тієї дискусії, яка була наслідком спроби логічних позитивістів (Віденський гурток) усунути метафізику з науки.

Після цих зауважень вчитаймося у дві нижче подані цитати, в яких Бойд Шейфер підводить підсумок своєї критики “міфів”. “Нація не є метафізичною чи психологічною душею, що знаходиться над чи поза індивідами. Індивіди складають націю. Це вони спільно підтримують традиції та історично розвинуті установи. Але це не перетворює ці індивіди в живу сутність, в колективний організм. Нація не є істотою, схожою на індивідуальну людину, не є вона також надприродною істотою. Вона не колективна особистість, колективний розум, колективна душа. Такі поняття абсурдні, вони є суперечністю в термінах. Нація не може думати, згадувати, творити; тільки індивіди, що належать до неї — і тільки тому, що вони індивіди — можуть думати, згадувати, творити”⁸. “Інституції, ідеї, уряди, мови стали спільними для групи *внаслідок випадку* (підкреслення моє. — В. Л.), *внаслідок політичної сили, дипломатії, сприятливих економічних обставин, соціальних потреб і тому, що історики пишуть національні історії*. Нації, національності, націоналізм існують не *внаслідок невідворотних, невблаганних історичних законів або метафізичних історичних феноменів, а внаслідок спільної культури, витвореної в новітню епоху і внаслідок історичного ряду подій та тих ідей, що були створені в культурі*”⁹. Я цілком солідаризуюсь зі сказаним тут, якщо мати на увазі ті міфи, які Шейфер піддає критиці. Однак той факт, що люди різних традицій неоднаково реагують на одні і ті ж зовнішні обставини, призводить до необхідності вивчати ті суспільні установи, традиції, які визначають такі, а не інші способи поведінки. Іншими словами, людину — як в основі своїй суспільну істоту — не можна брати у вигляді абстрактного індивіда: доводиться спочатку вивчити ті установи, традиції, які є визначальними у даній спільноті (створять дану спільноту), аби ми могли зрозуміти, з якими саме індивідами маємо справу.

Діалог “індивідуалістів” і “спільнотників”, що найвиразніше виявляється у діалозі індивідуалістського лібералізму з культурницьким та політичним консерватизмом, часто ґрунтується на непорозумінні¹⁰. Обидві сторони звинувачують одне одного у творенні метафізичних “міфів”, однак слово “міф”, що і сьогодні все ще залишається модним, часто утруднює аналіз того, про що йдеться. В якихось випадках соціологічна концепція, що приймає індивід за базовий (далі неподільний) атом свого аналізу, може бути плідною. В інших випадках вона дійсно творить метафізичний концепт абстрактного індивіда, якого в реальній історії не знаходимо. З іншого боку, “спільнотники” можуть застосувати методологію надмірного голізму — і вплив цієї методології часто не усвідомлюється в сучасних обговореннях “етносу” і “нації”.

Очевидно, що індивіда, який був би поза будь-якою культурною традицією, поза будь-якою спільнотою, в реальності не існує. Кожен індивід не може бути пояснений поза тією спільнотою, до якої він належить. Але цілісність етносу та нації також не існує поза об'єднанням індивідів у спільноті: ця цілісність не є чимось на зразок організму, вона не є абсолютною. Навпаки, вона завжди є динамічною та історичною: хоча етнос та нація можуть зберігати успадкування, що забезпечують їх ідентичність в різні історичні періоди, але як діють успадковані архетипи, яке чергове наповнення вони одержують у той чи інший історичний період – це завдання конкретно-історичного і емпіричного дослідження. Традиції і відносна цілісність культурного життя може підважуватись як зовнішніми, так і внутрішніми чинниками – аж до такої міри, що настає розпад життєвого світу даної спільноти. Статистика загиблих етносів (яку, наприклад, подає Ернест Гельнер у вищеназваній книзі) свідчить про це. Це триває і сьогодні – переважно тому, що культурна різноманітність світу (найважливішим виявом якої є існування етносів і націй) все ще не стала цінністю у свідомості багатьох людей. Однією із причин цього є страх перед міжетнічними конфліктами: люди ніяк не збагнуть, що не існування різних людей, цивілізацій, націй, релігій, ідеологій є причиною взаємної нетерпимості між людьми, а сама ця нетерпимість.

Не лише цілісність етносів чи націй, але навіть цілісність окремої особистості є відносною. По-суті, навіть “душа” окремої людини не завідомо цілісна: окремій людині доводиться розглядати цілісність свого життя швидше як проблему, яку їй доводиться все знову і знову розв'язувати. Це тим більше стосується культурних спільнот: впливи, запозичення, новоутворення і т. д. – свідомі чи несвідомі – як правило, зумовлюють більший чи менший рівень фрагментарності культури. Ця фрагментарність може долатися, але нові розбіжності тенденції з'являються чи то внаслідок внутрішнього розвитку, чи то внаслідок якихось зовнішніх впливів.

Діалогічність культури є одним із джерел її динамізму. Це не означає, що життєвий світ чи культура взагалі не повинні розглядатися як щось цілісне. Надмірно емпіричний підхід, який розглядає колективне життя соціуму, як наскрізь фрагментарне, атомарне, недооцінює, на мій погляд, того факту, що будь-яке поняття, образ, ідея в самій своїй основі є синтезуючими: занадто великий рівень фрагментарності чи неорганічності культури є швидше винятками, ніж правилом. У будь-якому “життєвому світі”, доки культура є чимось живим, діє могутній стимул до освоєння і “припасування” зовні засвоєних елементів чи новацій, вироблених даною культурою. Інша справа, що ніякий синтез “фрагментів” не усуває наявності в культурі різних можливостей, перспектив, тенденцій. Навіть надмірно консервативний світогляд, що “заморожує” будь-який динамізм культури, аж ніяк не означає, що тим досягається синтез, який гармонізує культуру. Мабуть, маємо справу з пригніченням появи розбіжних тенденцій у просторі такої культури.

Надмірно емпіричний підхід часто не помічає дії глибинніших структур, які важко піддаються спостереженню і емпіричному опису. Після появи глибинної психології і, зокрема, дослідження колективних позасвідомих чи підсвідомих утворень динаміка колективного життя стала більш зрозумілою. Поняття “архетипу” К. Г. Юнга дозволило заглянути в деякі шари колективної свідомості, які не лежать на поверхні, на рівні зовні спостережуваних форм поведінки та форм культурного життя. Архетипи – якщо це поняття К. Г. Юнга перетлумачити і пристосувати до пояснення життєвих світів – є ті праструктури, що значною мірою визначають, які із чужорідних елементів легше засвоюються і чому деякі з них вперто відкидаються як “чужі”. З допомогою них можна пояснити і деякі види засвоєнь та інновацій – і те, чому ці інновації одержують на рівні свідомості ті, а не інші тлумачення.

Підбиваючи підсумок сказаному тут щодо діалогу індивідуалістів та спільнотників, хочу сформулювати свою позицію так: припускати існування

етносів та націй як чогось, що існує поза індивідами і визначає життя індивідів є невинуватим різновидом голізму. Було б втішно думати, що культурна різноманітність світу, існування самобутніх етнокультур, ґрунтується на якійсь метафізичній передумові, яка не залежить від наших індивідуальних позицій і воль. Насправді ж культурні традиції, які визначають самобутність культур, існують доти, доки ми, люди, підтримуємо і захищаємо ті культурні успадкування, які об'єднують нас. З іншого боку, індивід теж не можна розглядати як якийсь атом, як якусь останню субстанцію, бо такий індивід стає абстракцією, метафізичним міфом. Дійсно, індивід може стати абстрактним, але тільки внаслідок поширення таких ідеологій, які перетворюють його в абстракцію. Реальний індивід не існує поза дією колективних сил – передусім тих світоглядів-ідеологій, які або сприяють збереженню культурно самобутніх світів або ж, навпаки, руйнують самобутні культури, розпорошують спільноти, перетворюючи їх в конгломерати нічим не об'єднаних індивідів.

4. Нації. Поява націй у Західній Європі і те, у якому значенні стали застосовувати саме слово “нація”, найкраще пояснювати зміною у політичному мисленні: йдеться про впровадження нового принципу узаконення державної влади. Цей принцип був обґрунтований філософами-лібералами та висловлений у “Декларації прав людини і громадянина”, де народ проголошено сувереном, тобто, воля народу визнавалася за єдину основу державної влади. Зокрема, поява “Декларації прав людини і громадянина” та Французької республіки вважається визначальним поштовхом до перебудови всього політичного простору в Європі. Здійснення волі народу передбачає політичне самовизначення народу. Узаконення влади на основі волевиявлення індивіда і на основі його свідомого рішення об'єднатися з іншими індивідами у творенні держави означало також перетворення самого індивіда з підданого у громадянина і появу громадянського суспільства. Громадянське суспільство з'являється тоді, коли індивід, по-перше, усвідомлює себе джерелом державної влади і, по-друге, усвідомлює свою належність до спільноти (громади), яка утворює дану державу. Це і стало джерелом так званого “суб'єктивного” або “французького” чи “політичного” визначення нації. Націю тут розуміють як політичну, а не як культурну спільноту. Основним і вирішальним чинником для виникнення нації тут вважають свідому волю індивіда, який добровільно об'єднується з іншими, аби використувувати державу як засіб самоврядування.

Очевидна вада суб'єктивного або політичного визначення нації. Воно містить у собі ідеалізацію просвітницького гатунку. Тут припускають, що людина цілком суверенна та вільна у своєму виборі, з ким їй об'єднуватися у політичну спільноту. Між тим, на її симпатії та антипатії вирішальний вплив здійснюють культурні успадкування: фактичне об'єднання у ті політичні спільноти, які виникли у Західній Європі десь у межах XIII–XVIII ст., зазнало вирішального впливу етнокультурних успадкувань. Наслідком цього і була поява національних держав як основного типу держав у Західній Європі. Але сам етнічний чинник у названому часовому діапазоні зазнає глибоких перетворень: наслідком цих перетворень була поява так званих етнічних націй.

Творення етнічної нації відбувається шляхом виокремлення деяких елементів етнокультури та їх нового синтезу, призначеного об'єднати попередню культурну різноманітність: **об'єднання індивідів у нації здійснюється за допомогою особливої культури, що підноситься над культурною різноманітністю, – ця культура і одержує назву “національної культури”**. Виокремлення елементів із попередньої етнокультурної різноманітності та їх об'єднання у якусь нову культурну цілісність (іноді кажуть: творення “нового міфу”) здійснює, переважно, культурна еліта. Серцевиною цього синтезу є творення образу “рідного” в культурі: спільних для всіх легенд,

міфів, звичаїв, спільної історії – загально кажучи, спільної культурної спадщини. Не можна це творення мислити як витвір із нічого: найбільша трудність завдання, що стоїть перед культурною елітою, полягає якраз у тому, щоб всі ті спільноти, для об'єднання яких призначена нова культурна цілісність, “впізнали” свою власну духовну основу у цій цілісності. Тобто, творення нової культурної цілісності повинне було здійснюватися так, аби знайти інтимний відгук у кожній із тих спільнот, які об'єднуються. Незалежно від того, чи впровадження стандартів “національної культури” веде до повного витіснення якихось етнокультурних варіантів, чи ця нова культура існує як паралельна культура, її впровадження веде до творення вищої культурної гомогенності – нового простору спілкування, не знаного раніше.

Якраз становлення етнічних націй, пов'язане з перетворенням у світогляді і політичному мисленні, і дає можливість зрозуміти появу національних держав у Європі. Бо ж у таких державах тією серцевиною, яка об'єднує людей у політичну спільноту, є якась етнічна нація. Роль цього етнічного чинника, як показують дослідники становлення націй у Європі, є вирішальною не тільки у випадку французької нації, а навіть у становленні таких політичних спільнот як американська чи канадська нації¹¹. Ідея нації як спільноти, що має своєю основою етнокультурне підґрунтя, привела до формулювання вимоги про збіг кордонів держави з кордонами етнічної спільноти¹². Цей принцип легітимізації державної влади одержав пізніше назву права нації на самовизначення. Оскільки йшлося про нації, які ще не утворили політичних спільнот, бо ще тільки захищали своє право на створення держави, то політичне визначення нації виявилось за таких умов незастосовне. Для того, щоб визнавати щодо деякої спільноти її право на утворення незалежної держави, потрібно було мати якісь об'єктивні ознаки такої спільноти.

Названа вище обставина пояснює, чому іноді суб'єктивне або політичне розуміння нації називають західноєвропейським, а об'єктивне або культурне (етнокультурне) розуміння нації – східноєвропейським. Таке протиставлення, однак, здатне дезорієнтувати. І не тільки тому, що у становленні європейських націй об'єктивні і суб'єктивні чинники нерозривно переплетені, а й тому, що об'єктивне чи культурне (етнокультурне) розуміння нації є також західноєвропейською ідеєю. Варто, однак, зауважити, що політичне розуміння нації далеко не в усіх випадках тотожне “суб'єктивному”: якщо урахувати, що у становленні як етнічних, так і політичних націй у Західній Європі важливу роль відіграли ще феодальні адміністрації і абсолютні монархії, то такі політичні засоби об'єднання людей у націю слід би вважати “об'єктивними”. І якщо політичною нацією ми називаємо велику групу людей, об'єднаних у спільноту з допомогою деяких політичних традицій і політичних установ, то такі традиції та установи неможливо розглядати тільки як наслідок громадянського діалогу і єднання суб'єктивних волей в одну волю – “волю нації”. Бо той “безперервний плебісцит”, про який, вслід за Ренаном, часто говорять і сьогодні, має розгортатися у якомусь наявному просторі спілкування і наявності комунікативної спільноти уже припускають. Інакше кажучи, якщо б тільки розумове рішення громадянина і його вільна воля творили політичні спільноти, то раціоналістичний універсалізм мав би швидше зруйнувати відмінності у політичних традиціях західноєвропейських політичних націй. Але творення цих націй спиралося на історично втворені етнокультурні та політичні традиції, які, вже внаслідок самого факту свого існування, знаходили свою підтримку і виправдання у “вільній” волі громадян. Фактично, розумові рішення, як наслідок громадянського діалогу, вносили хіба що поправки у традиції з метою їхньої модернізації. Отже, роль ідей, ідеологій, окремих осіб та еліт або, назагал кажучи, роль свідомого чинника потрібно розглядати у взаємодії з об'єктивними чинниками, не перебільшуючи ролі жодного із цих чинників: необхідно шляхом конкретного історичного дослідження показувати, яку саме роль відіграв той чи інший

чинник у даній історичній ситуації. І відомий вислів Ролана Барта “нація – це політичний міф” є яскравим прикладом такого перебільшення.

Я думаю, що зі сказаного вище не складається враження, що націю потрібно розуміти тільки об’єктивно. Тут я не маю змоги докладно зупинитися на аналізі всіх варіантів об’єктивного чи, як іноді говорять, “німецького” розуміння нації. У різних варіантах наголос роблять або на одному чиннику – географічному, біологічному (антропологічному, расовому), психологічному, культурному (у тому числі релігійному), економічному – або ж розглядають їх у поєднанні та взаємодії. Коли наприкінці ХІХ століття деякі вчені-гуманітарії почали робити спроби обґрунтувати етнологію як особливу науку¹³, то, наслідуючи просвітницько-позитивістську парадигму мислення, вони намагались обґрунтувати етнологію як універсальну науку (за зразками природничих наук). Вплив дарвінізму, поява соціології та експериментальної психології вселяли надію, що можна описувати етноси та нації як утворення, які принципово не відрізняються від, скажімо, біологічних видів. Отож, застосовували індуктивний метод та метод аналогій, аби відкрити в усіх етносах та націях деякі універсальні ознаки: ці ознаки пропонували розуміти як щось об’єктивне – тобто, вони не повинні залежати від волі та свідомості людей.

Звичайно, універсалізм має важливі підстави: всі люди живуть на одній планеті, над всіма нами одне і те ж небо, ми маємо однаково побудовані тіла і в основі своїй однаково психічну структуру; якщо які-небудь етноси здобувають їжу, займаючись землеробством, то вже внаслідок цього у них повинно існувати щось спільне. Це і сьогодні повинно слугувати застереженням проти поверхового перебільшення унікальності етносів та націй. І все ж, названій вище претензії на універсалізм протистоїть анти-універсалістська методологія гуманітарних наук, зокрема ідеї філософської антропології ХХ століття: маю на увазі твердження про природну незумовленість “життєвих світів” або культур (у широкому, антропологічному значенні цього слова). Люди вбудовують свої “життєві світи” у природне оточення, і неповторність цих світів є наслідком їхньої природної незаданості, незумовленості. Це твердження, окрім застереження проти крайніх форм універсалізму, зорієнтовує нашу увагу на активність людей – на їхню культурну творчість, на витворення ними образів, символів, ритуалів, ідей, ідеологій тощо. Тобто, тут йдеться про чинники, які можна назвати швидше “суб’єктивними”, аніж “об’єктивними”.

Втім, ці ідеї філософської антропології мають своїх попередників у середземно-європейській філософській традиції, найвідомішим із яких є філософський романтизм. Цей філософський напрям започаткував погляд, що основою індивідуальної самобутності нації (“geistige Individualität” – Гумбольдт) є особливості культури і, зокрема, мови. Щоправда, джерела такого погляду можна знаходити ще у реформаційних рухах. Але романтизм, наголошуючи неповторність культурних світів, переважно схилився до того, аби розуміти ці світи субстанційно. Хоча у романтизмі знаходимо також суб’єктивне розуміння мистецької творчості (митець як творець світів), але частіше митець є речником божественного первня в людині або виразником духовної підоснови природи та людини. Романтизм здійснив вплив на Канта, а в неокантіанстві маємо настанову, що методом гуманітаріїв повинна бути не “генералізація”, а “індивідуалізація”. Тим часом у романтичній герменевтиці маємо розуміння гуманітарних наук як “наук про дух” (Geisteswissenschaften): той факт, що люди є в основі своїй духовними істотами, і дозволяє нам розуміти людей, їхні твори та їхні вчинки, незалежно від того, до яких культур, цивілізацій та епох вони належать.

Окрім пантеїзму романтичного гатунку, субстанційне розуміння націй знайшло також підтримку з боку Гегеля: “світова ідея” прокладає свій

шлях крізь нації, обираючи для себе ту чи іншу націю як засіб свого втілення. Якщо національна ідея є справді втіленням світової ідеї, то дана нація знаходиться на вершині еволюції або ж світового поступу. Цей “лінійний” погляд на історію має за собою швидше просвітницьку парадигму мислення, аніж романтичне захоплення культурною різноманітністю світу. Але органіцизм та субстанційність романтичного способу мислення знайшли підтримку у гегелівській субстанційній діалектиці.

Але ХХ століття нанесло субстанційному розумінню людини, культури та історії жорстокого удару. Та перш ніж дві світові війни, вплив ідеологій фашизму та комунізму підтвердили ненадійність духовної підоснови людини, філософи вже зафіксували кризу субстанційного світорозуміння: маю на увазі передусім волюнтаризм Ніцше та філософію прагматизму. Виявилось, що людина однаковою мірою може бути як духовною, так і бездуховною істотою: “природа” людини полягає у тому, що вона не має своєї природи – вона стає такою, якою себе робить. Звичайно, пластичність людини має природні межі, але ці межі занадто широкі, аби гарантувати буття людини як духовної істоти. Звідси нове розуміння гуманітарних наук не як “наук про дух”, а як “наук про культуру” (О. Шпенглер, Занепад Європи).

Цей “поворот” має принципове значення також для методологічних підстав етнології. Бо ж відтак наголос у гуманітарних науках переміщують у напрямку дослідження того, що робить із себе людина – тобто, яке культурне середовище вона для себе створює, які витворює світогляди, ідеї, ідеології, які вартості підтримує і т. д. А відтак, перш ніж шукати якісь спільні ознаки у тих об’єктах, які люди називають “націями”, краще спочатку дослідити, як появилася сама ідея нації, що вона означала на час своєї появи, чому вона одержала поширення та яким чином була здійснена тощо. Цей підхід, отже, переміщує увагу зі всіляких соціологічних та історичних “закономірностей” на людську діяльність, оскільки тільки у цьому контексті можна адекватно пояснити культури, цивілізації, етноси, нації. Бо якщо ми навіть приймемо мінімальне визначення природи людини у вигляді “бути суспільною істотою”, то звідси всеодно не витікає, що колишні етноси з необхідністю мають породити нації. Дослідження того, як вперше з’явилася ідея нації, як вона одержала поширення і як була здійснена, вписує наше початкове дослідження у європейський контекст.

Дійсно, європейські нації не створені з нічого, вони виникли на етнокультурному підґрунті, але не варто недооцінювати їхню новизну, їхню якісну відмінність. У їхній появі важливу роль відіграло витворення самої ідеї нації та утвердження цінності нації у свідомості людей. Як правило, це перетворення у свідомості людей більшість західних дослідників пов’язують з появою та поширенням “ідеології націоналізму”. Я вважаю, що такий підхід є небажаним – він вносить плутанину в етнологію: адже у даному разі наявність самої ідеї нації обирається за показник ідеології націоналізму. Але у такому разі необхідно кожен раз застерігати, що тут націоналізм розуміється у широкому значенні слова, – а відтак такі політичні ідеології як лібералізм чи консерватизм потрібно вважати різновидами ідеології націоналізму (оскільки ці ідеології підтримали ідею самоврядування “народу” і, як виявилось на практиці, слово “народ” стало синонімом слова “нація”).

Але у контексті нашого обговорення важливіше інше. Ідеї та ідеології – це, мабуть, суб’єктивний, а не об’єктивний чинник. Та оскільки ідеї втілюються в реальність, то вони стають “об’єктивною реальністю”, а відтак протиставлення об’єктивного та суб’єктивного розуміння нації втрачає свій сенс. Чисто об’єктивне визначення нації завжди залишається недостатнім: ні спільні антропологічні ознаки, ні наявність спільних культурних ознак, ні спільний ринок, ні спільна територія не здатні об’єднати людей у спільноту при відсутності певної ідеології – яка тільки і дає людям усвідомлення та відчуття належності до однієї спільноти. З іншого ж боку, це усвідомлення

мусить спиратися на наявність деяких спільних ознак – передусім деяких спільних культурних ознак – бо ж інакше національній свідомості ні за що триматися. Це і пояснює ту обставину, що попри наявність у європейській політичній думці “суб’єктивного” визначення нації, ми майже не знаходимо втілення цієї ідеї на практиці.

Сказане вище дозволяє зрозуміти, що “об’єктивною” підосновою існування європейських націй є відповідний рівень культурної однорідності: одна етнічна нація об’єднує навколо себе вихідців з інших етнічних націй тим, що дає їм національну мову, політичну символіку, основні державні традиції. Так виникає та політична спільнота або політична нація, культурну домінанту якої творить одна етнічна нація (яку іноді називають також “титульною нацією”). Ця об’єктивна підоснова доповнена відповідною ідеологією, яку звичайно називають національною свідомістю або патріотизмом. Дослідники процесу націостановлення з’ясовують роль різноманітних чинників у становленні таких націй: тут, як правило, мало що дає їх поділ на “суб’єктивні” та “об’єктивні” (через неясність самого цього поділу). Тут можна хіба що назвати найважливіші із таких чинників: (1) етнокультурні; (2) релігійні та ідеологічні; (3) адміністративні та державні; (4) економічні та технічні; (5) роль професійної культури, культурної еліти та освіти.

Вимога збігу кордонів держави з кордонами етнічної спільноти (нації-етносу) стала суттєвою поправкою до принципу громадянського самовизначення. Останній у загальному випадку містив неясність і невизначеність: політичне (громадянське) самовизначення індивіда не може відбуватися поза впливом багатьох об’єктивних чинників – вибір індивіда, як правило, є наслідком цих впливів. Принцип національного самовизначення, отже, вказував на об’єктивно існуючу підставу для утворення політичних спільнот чи держав. Такою підставою, принаймні у Європі, стала поява етнічних націй. Необхідно тут зауважити, що краще замість вислову Майнеке “культурна нація” застосовувати вислів “етнічна нація”, оскільки політична нація є також різновидом культурних спільнот. Німецький історик Фрідріх Майнеке увів у науковий обіг це розрізнення на початку ХХ ст.¹⁴: важливість цього розрізнення сьогодні визнається більшістю дослідників-етнологів. Варто зауважити, що Майнеке радше мав на увазі двозначність слова “нація”, аніж розглядав два способи визначення одного і того поняття. В усякому разі, коли я тут застосовую вислови “етнічна нація” і “політична нація”, то застосовую їх для позначення різних об’єктів. Належність до етнічної нації не залежить від державних кордонів, тим часом як належність до політичної нації пов’язана з громадянством людини.

Культурна еліта в Західній Європі приходить до усвідомлення ідеї нації на рівні раціоналістичного мислення внаслідок довготривалих змін у світогляді – змін, спричинених, зокрема, релігійними рухами, передусім реформацією. У нижчеподаних уривках із книги Бойда Шейфера окреслюється роль релігійного чинника у націостановленні в Європі. “Деякі реформатори, як, скажімо, Лютер (1483–1546) прямо проповідували зверхність князя чи держави над церквою. Це був вид етатизму, а не націоналізму. Хоча Лютер говорив про інтереси німців, як про щось протилежне, ніж інтереси італійців, і віддавав перевагу німецькій мові у порівнянні з латиною вчених, він навряд чи був націоналістом. (...) Кілька раніших реформаторів ішли ще далі. Джон Вікліф, ще набагато раніше від часу Лютера, хотів, щоб національна церква була підпорядкована національній державі. Гуситські лідери з Богемії прийшли впритул до ототожнення їхньої релігійної справи з національним інтересом. [...] Ідентифікація релігії і нації відбулась найбільш повно і ясно у пуританському повстанні сімнадцятого століття проти роялістського католицького абсолютизму в Англії. [...]

Національні церкви посилено застосовували простонародну мову у молитвах, ритуалах і гімнах і таким чином поширювали застосування національних мов. Найважливішу книгу для більшості протестантів – Біблію, було перекладено і опубліковано якраз цими мовами, і вона саме цими мовами читалася, а не латиною. Німецька Біблія Лютера стала значною мірою як літературною, та і розмовною мовою народу у північно-центральної Європі. Англійський переклад Біблії, здійснений королем Яковом [I], “королівською англійською”, усталив ще далі мову Вікліфа і Шекспіра для англійців. У Швеції і Данії публікація Біблії простонародною мовою допомогла унормувати те, що сьогодні називається шведською і датською мовами”¹⁵. Схожі процеси відбувалися також в католицьких країнах. Дослідники релігійних рухів вказують на ціннісні переорієнтації у світогляді людей: ті почуття, що були пов’язані раніше з Богом як єдиною цінністю і єдиною опорою в хаосі подій, тепер перерозподіляються: нація стає цінністю, найближчою до Бога, а то й займає місце Бога.

Окрім “королівської англійської” величезну роль у поширенні унормованої англійської мови як національної мови відіграли п’єси В. Шекспіра і театр. Схожу роль в інших націй відіграли інші твори професійної культури: згадаймо про роль поезії Т. Шевченка в унормуванні української мови і у творенні ряду ідеалізацій, що покликані були дати образ України.

Попри важливе значення релігійних та ідеологічних рухів, таку ж важливу роль у виникненні етнічних націй у Європі відіграли держави. У Західній Європі національна держава з’являється не після появи нації, а водночас зі становленням нації як культурної спільноти: держава була важливим чинником впровадження національної культури. Відомий афоризм “Ми створили Італію, завдання полягає в тому, щоб створити італійців” (що став відомим після об’єднання Італії), найвиразніше виявляє цю роль держави. На час Французької революції лише 50 % населення цієї держави розмовляли мовою, яку можна було б назвати французькою; на час об’єднання Італії, “італійською мовою” розмовляло лише 2 % населення¹⁶.

Творення національної держави, кордони якої мають збігатися з етнічними кордонами, відбувається не після виникнення етнічної нації, а під впливом нової національної самосвідомості – усвідомлення потреби об’єднатися у ширшу спільноту (етнічну та політичну націю). Ідея нації, отже, передуює фактичній появі нації. Її могутнім засобом здійснення цієї ідеї стала держава.

До інших чинників, які відіграли важливу роль у впровадженні національної культури – і передусім національної мови – належать технічні та економічні: маємо на увазі друкарський верстат і капіталізм з його вільним ринком на робочу силу. Замкненість окремих суспільно-культурних утворень, що існували раніше, руйнується вільним ринком на робочу силу. Це у поєднанні з появою національної держави веде до того, що освітні установи змушені уніфікуватися, аби працювати на ринок, і ця уніфікація вимагала застосування однієї мови – національної.

Потреба у спеціалістах перетворила ціннісні орієнтації культури: віднині вона перестає орієнтуватися на застосування в обмежених групах (аристократія тощо); навпаки, вона звернена до народу, до освіти – саме слово “освіта” починає мислитися як освіта народу. Ця демократизація культури, спричинена капіталізмом, у поєднанні з друкарським верстатом є, безперечно, важливим націотворчим чинником. Як вже мовилось, ці економічні та технічні обставини не можуть вважатися вирішальними (економічний редуціонізм в етнології): ринок на товари і на робочу силу здійснює уніфікацію вже в межах окресленого простору. Національні держави, що успадковують національну практику монархів, здійснюють протекціоністську політику щодо своєї економіки: ранній капіталізм поєднується з економічним націо-

налізмом і тільки ця обставина може пояснити, чому капіталізм не змітає будь-які етнічні кордони, а утверджує їх.

Перейдемо до з'ясування поняття політичної нації. Європейський шлях становлення політичних націй полягав, переважно, у тому, що одна етнічна нація стає провідною у національному русі, об'єднуючи навколо себе національні меншини у спільному політичному самовизначенні. "Провідна" етнічна нація ("національна більшість", "титульна нація") домагається, щоб деякі елементи її етнокультури – мова, державні символи тощо – стали тією основою, яка об'єднує всі етнічні групи в одну політичну спільноту ("політичну націю"). Такими титульними етнічними націями є німці у Німеччині, французи у Франції і т. д. Якщо те громадянське суспільство, яке використовує державу як засіб самоврядування, виникло саме у такий спосіб, то дану державу називають національною. На противагу національній, у Європі існують два типи багатонаціональної держави: а) держави, в яких основні етнічні групи є частинами етнічних націй, які десь-інде виконують роль титульних націй (тип Швейцарії); б) держави, у яких основні етнічні групи є "корінними" етнічними націями (тип Бельгії). Як правило, ті культурні елементи, які покликані об'єднати громадян багатонаціональних держав в одну політичну спільноту (громадянське суспільство) не мають етнокультурного походження: це є державно-правові традиції, деякі історичні спогади та деякі політичні міфи. Приблизно такий же шлях становлення політичних націй обирають більшість афро-азіатських країн: у багатьох із цих новоутворених держав не існує етнічних націй, які б об'єднали в одне ціле общини та племена. Велика етнокультурна та релігійна різноманітність спонукає уряди цих країн шукати такі ідеології, які не утверджують домінування культури якого-небудь етносу (бо це викликає неприйняття та опір з боку інших етносів).

м. Київ

- ¹ Л. Н. Гумилев. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 17.
- ² Маю на увазі його книгу "Людина і держава": Jacques Maritain, Man and the State. Розділ I.
- ³ Benedict Anderson, Imagined Communities, London, 1983.
- ⁴ Benedict Anderson, Imagined Communities. London, 1983.
- ⁵ Для докладнішого входження у цю проблему див. Ентоні Сміт, Національна ідентичність, Київ, 1994.
- ⁶ Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford, 1983, с. 10.
- ⁷ Boyd C. Shafer, Nationalism: Myth and Reality, New York, 1955, розділ II.
- ⁸ Там само, с. 27–28.
- ⁹ Там само, с. 56.
- ¹⁰ Про те, що цей діалог залишається все ще актуальним, див.: Margaret Canavan, On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections // ж-л Political Studies, 1990, XXXVIII.
- ¹¹ Див.: Ентоні Сміт, Етнічна ідентичність, Київ, 1994.
- ¹² Див.: Ernest Gellner, Nations and Nationalism, с. 1.
- ¹³ Див., наприклад, Thomas Achelis. Die Entwicklung der modernen Ethnologie. Berlin, 1889.
- ¹⁴ Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat. Перша публікація у 1907 р. У перекладі на англійську мову: Cosmopolitanism and the National State, Princeton, 1970.
- ¹⁵ Boyd C, Shafer, Nationalism: Myth and Reality, с. 83–85.
- ¹⁶ The Formation of Nation-States in Western Europe, Princeton University Press, 1975, ed. Tilly.

ПОМІЧЕНА ПОМИЛКА

В журн. "Народна творчість та етнографія" (№ 5–6, 1998) опублікована стаття відомого етнопсихолога, професора Українського вільного університету (Мюнхен) Володимира Янева "Українська етнопсихологія і наш національний виховний ідеал". Вступну статтю до цієї публікації написав член-кореспондент НАН України Всеволод Наулко. На жаль, у вступній статті на стор. 68 трапилася прикра помилка: замість слів "у паризькому передмісті Сарсель поховано 129 інших відомих членів НТШ" треба читати: "поховано ряд інших відомих членів НТШ".