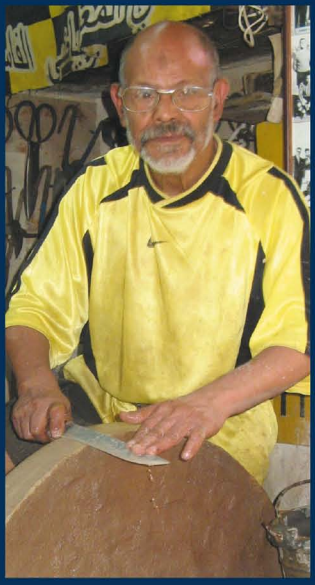




Д.М. Бондаренко

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ НАЦИИ В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ





УДК 316.7
ББК 71.1
Б 81

Ответственный редактор

д.и.н. И.В. Следзевский

Рецензенты

акад. Н.Н. Крадин, д.и.н. В.Р. Филиппов

Бондаренко Д.М.

Б 81 Постколониальные нации в историко-культурном контексте. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – 400 с.

ISBN 978-5-907498-42-6

Монография представляет собой попытку вписать сложение наций в постколониальных странах Азии и Африки во всемирный историко-культурный процесс. В его контексте рассматриваются сущность нации как явления и ее возможное будущее и в афро-азиатском, и в глобальном масштабе. Автор утверждает, что в постколониальную эпоху, начавшуюся после Второй мировой войны, меняется фундаментальная характеристика нации как общности людей одной культуры, ставшая одним из краеугольных камней концепции нации при ее сложении на Западе к последним десятилетиям XVIII в. Порожденные деколонизацией миграционные потоки с Глобального Юга на Глобальный Север заставляют меняться и сами нации, и концепцию нации в странах Севера, придавая им поликультурность. Освободившиеся же государства Азии и Африки изначально являются поликультурными, поскольку унаследовали границы колоний, в которых, как правило, объединялось множество народов. В монографии ставится вопрос, не может ли изначальная поликультурность стать не препятствием на пути общественного развития, но преимуществом афро-азиатских стран в современном мире, если в них откажутся от попыток формирования наций по не соответствующей сегодняшним реалиям западной модели конца XVIII – середины XX вв. и перейдут к построению наций как общностей поликультурных. Монография основана на сочетании исторического анализа с анализом полевого антропологического материала, собранного автором в разных странах.

УДК 316.7
ББК 71.1

На первой странице обложки: фотографии Д.М. Бондаренко, сделанные в разные годы в Намибии, Марокко, Вьетнаме (*верхний ряд, слева направо*), Марокко, Уганде, Тунисе (*нижний ряд, слева направо*).

ISBN 978-5-907498-42-6

© Бондаренко Д.М., 2022
© Институт Африки РАН, 2022
© Издательский Дом ЯСК, 2022
© Абишева Г.М., оформление, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение ……. 9

Глава 1. Феномен нации и эпоха модерна (Нового времени) ….. 14

Глава 2. Колониализм – постколониализм – нации ……... 47

Глава 3. Постколониальные нации в историко-культурном контексте: три примера ……..……..…….. 150

Глава 4. Сложение наций в постколониальных странах в историко-культурном контексте нашего времени …… 211

Заключение ……..……..……..…….. 266

Список литературы ……..……..……..……..... 270

Summary ……..……..……..……... 397

Глава 1

ФЕНОМЕН НАЦИИ И ЭПОХА МОДЕРНА (НОВОГО ВРЕМЕНИ)

В противоположность довольно широко распространенному взгляду, мы исходим из того, что не любое общество имеет смысл называть нацией, а его культуру и государство – национальными. Это касается как досовременных обществ, так и современных. Второй аспект особенно важен в связи с темой настоящей работы (по поводу первого аспекта см.: Smith A.D. 1998: 21–24; обзор теорий о современном или досовременном происхождении наций и национализма см.: Acuff 2010). По нашему мнению, утверждение, что, раз та или иная общность людей объединена под властью современного суверенного государства, значит, она образует нацию, переворачивает проблему с ног на голову, ставит телегу впереди лошади: нация как тип организации общества предстает производной от формы государства, причем в ее сугубо правовом, а не содержательном аспекте. Получается, что форма государства определяет содержание общества, и нам не кажется, что такое возможно на самом деле. В правовом отношении, к примеру, и Германия, и Папуа-Новая Гвинея – национальные государства. Но однотипны ли они содержательно, действительно ли оба они национальные не только по форме, но и по сути? Говорить, например, что все, кто входит в Организацию Объединенных Наций, – нации, значит отождествлять нацию – социокультурную общность – с государством – формой политической организации. По нашему убеждению, такой взгляд неоправдан.

Тем более мы далеки от представления о нации как «высшей форме существования этнической общности» (Арутюнов 1989: 93), восходящего к И.Г. Гердеру и Г.В.Ф. Гегелю (Авксентьев 2016: 166), но в нашей стране долгое время господствовавшего благодаря тому, что было канонизировано в советской науке, в частности, в этнографии (см.: Anderson D.G. et al. 2019), и иногда вновь обнаруживающего себя в постсоветской науке (например: Мнацаканян 1999; подробное изложение этой позиции и ее критику см.: Козлов 1995: 89–91; Семенов 1996; Филиппов 2010: 10–179; Соколовский 2016: 46–50). Не можем мы согласиться и с утверждениями, что

«нация – это государственно оформленный этнос», что «нации – это те же этносы, только обладающие мощным инструментом их консолидации – государственностью» (Кадыров и др. 2012: 26, 28; 2013: 30, 32), что «гражданская нация формируется из нации этнической» (Кадыров и др. 2013: 88). Дело не только в том, что во втором из этих высказываний явственно звучат отголоски представления о нации как высшей форме этноса. Исторически далеко не каждые нация и национальное государство образовывались на основе этничности населения соответствующей страны, а тем более – на базе какого-то одного этноса. Это совершенно очевидно, если бросить взгляд на большинство постколониальных государств (см., например, специальное исследование обществ и государств Верхнегвинейского побережья Западной Африки: Højbjerg et al. 2012a). Но и в демократических национальных государствах Запада несовпадение этноса и нации проявляется сегодня, в частности, в том, что, хотя в основе национального единства лежит именно солидарность тех, кто считает себя людьми одной нации (Malešević 2013b), этнический национализм не является в них основой политической солидарности – иначе в них систематически игнорировались бы права меньшинств (Ma 2013). Скорее, в процессе формирования нации культура «нациеобразующего» этноса начинает отождествляться с национальной культурой, но на самом деле это отождествление неверно. Скажем, правильно ли считать «государственно оформленным этносом» французскую нацию, если в ней до сих пор сохраняются элементы донационального культурного деления на Лангедок и Лангедойль, а провансальцы и бретонцы занимают во французской нации особые места, несомненно, являясь ее частью? Тем более странно было бы считать государственно оформленными этносами нации испанцев, итальянцев, немцев.

В нашем понимании нация – это надэтническая общность людей, верящих в свое единство (т.е. в общую для них национальную идентичность) через принадлежность к одному национальному гражданскому обществу как форме социальной организации нации; разделяющих единую в своих базовых чертах систему нравственных, социальных, политических ценностей, отражающихся в национальной культуре и подпитываемых национальной мифологией; и имеющих особую форму политической организации своей общности – национальное государство. Если нацию и допустимо

назвать вслед за Б. Андерсоном «воображаемым сообществом» (Андерсон Б. 2001), а в существовании национальной идентичности, да и вообще коллективной идентичности как чего-то большего, нежели идеологического конструкта, можно сомневаться (Malešević 2002; 2006a; 2011; Кузнецов и др. 2021; о подходах к пониманию национальной идентичности см.: Акопов, Розанова 2010: 26–36), то государство, именуемое национальным, – безусловная политико-правовая реальность. «Нация и государство усиливают друг друга: мощь государства используется, чтобы усиливать национальную идентичность, в то время как люди, которые связаны воедино таким образом, более склонны принимать общую политическую власть и вставать на ее защиту, когда на нее нападают» (Miller D. 2003: 115–116).

Утверждение нации – это процесс определения и сохранения ее границ (в буквальном – географическом, международно-правовом – и переносном – ментальном, социокультурном – смыслах слова) как «законных» пределов существования именно ее особых общества, культуры и государства (Alonso 1994: 393–396; Conversi 1995; Moore 2001; Paasi 2013; 2020). То есть, и это важно отметить, нация не только объединяет людей в сообщество, но и отделяет их как членов этого сообщества от всего остального человечества. По выражению И. Валлерстайна (2020: 126), «национализм является квинтэссенцией… партикуляризма». «Существование проблемы национальной идентичности в свою очередь означает существование политики отчуждения» (Idowu 1999: 48; см. также: Bader 1995; Moore 2001: 25–134; Sassen 2009; Акопов, Розанова 2010: 14–22; Aminzade 2013a: 1–7). Как и любая другая (родственная, этническая, региональная, религиозная и т.д.), национальная «коллективная идентичность производится социальным конструированием границ» (Preyer, Bös 2001: 7; см. также: Eriksen T.H. 1993a: 111–116; Alonso 1994: 393; Bhabha 1994: 139–170; Elwert 1995; Massey 1995: 67; Miller D. 2003: 114; Dumouchel 2015; Nail 2016). Необходимо подчеркнуть, что это конструирование не волюнтаристично, не произвольно, а осуществляется в контексте истории той или иной общности. Можно сказать, что история и формирует эту общность как национальную, поскольку по ходу нее общность обретает именно такую идентичность именно в таких границах (Moore 2001: 12–13; Sassen 2009).

При этом надо понимать суть выражения «формирование нации». Совершенно неправильно было бы добровольно вставать на бесперспективный путь, по которому были вынуждены идти советские ученые, которые, например, когда не находили классов и государства в том или ином обществе, где они «должны были быть», писали об их «процессе формирования», который, таким образом, растягивался на многие века и никогда не завершался. С одной стороны, процесс формирования, действительно, можно понимать, как никогда не завершающийся в том смысле, что даже сложившиеся, в частности, европейские нации продолжают постоянно изменяться, и, к примеру, сегодняшняя британская нация имеет существенные отличия от британской нации времен королевы Виктории. То есть можно сказать, что британская нация XXI в. сформирована не так, как была сформирована та же нация в XIX столетии. В отношении же обществ большинства постколониальных стран оправданно говорить о том, что ныне они находятся в процессе формирования в смысле где-то более, а где-то менее быстрого приближения к состоянию, по достижении которого о том или ином обществе в принципе можно говорить, как о нации.

В такой постановке вопроса нет телеологизма, как, скажем, возвращаясь опять-таки к советской эпохе, в утверждении о неизбежности появления коммунистического общества. Это общество виделось, во-первых, как единообразно устроенное по всему земному шару, а во-вторых, как конечный пункт исторического развития, ради достижения которого человечество и проходило свой нелегкий многотысячелетний путь. В этом отношении к идее пришествия коммунизма близка знаменитая концепция «конца истории» Ф. Фукуямы (в которой коммунизм заменен на либерализм), но не наш взгляд на сложение и эволюцию наций. С одной стороны, пафос нашей работы заключается в утверждении темпорального и регионального неоднообразия феномена нации. С другой стороны, мы ни в коей мере не утверждаем, что нации и связанные с ними явления – национальная культура, национальное государство и т.д. – завершающий аккорд истории. Напротив, на протяжении данной работы нами будет неоднократно подчеркнута и показана их историческая природа, а следовательно, преходящесть, не вечность.

Но в то же время обе обозначенные выше ситуации – формирования нации и как изменения уже существующей нации (ее пере-

форматирования, а не изначального формирования), и ее первичного сложения – предполагают понимание того, что есть некая фундаментальная характеристика нации *sine qua non*. Если она есть, любые различия – это различия между нациями, проявление вариативности феномена нации. Если же ее нет, то надо не вести речь о специфике нации, а попросту признать ее отсутствие в рассматриваемом случае и дальше изучать, есть ли предпосылки для появления этой фундаментальной характеристики. Из предложенного нами выше понимания нации следует, что ее характеристикой *sine qua non* является то, что нация – это форма осознания самого себя гражданским обществом. То есть наличие гражданского общества и есть та самая характристика нации *sine qua non*.

Соответственно, встает вопрос: что такое гражданское общество. Очень часто оно воспринимается и постулируется фактически как синоним демократического общества (Desai 2004), а потому его существование ограничивается кругом демократических государств. Порой гражданское общество даже признается практически сугубо западным явлением (Chatterjee P. 2004; ср.: Hann, Dunn 2005), специфической чертой современной Европы (Eisenstadt 1987: 58; ср.: Bruhns, Gosewinkel 2005). Одновременно гражданское общество противопоставляется государству как таковому (см.: Doornbos 2006: 65–67), видится независимой от государства сферой реализации частных интересов людей, вынужденных терпеть государство как необходимое для решения некоторых общих вопросов зло. Такова глубокая философская традиция понимания гражданского общества и его неизбежно амбивалентных отношений с государством, идущая от мыслителей раннего Нового времени – Т. Гоббса, Дж. Локка – к деятелям эпохи Просвещения (Ш.Л. де Монтескьё, Ж.-Ж. Руссо, Т. Пейну) и от них – к немецкой классической философии, прежде всего в лице Г.В.Ф. Гегеля, к К. Марксу и Ф. Энгельсу, Ф. Тённису (см., например: Ward 1998; Ehrenberg 1999; Ku 2002) и далее вплоть до работ ученых современной эпохи, таких, как Э. Геллнер (Gellner 1994a). Но мы не видим необходимости отождествлять гражданское общество и, соответственно, нацию с обществом демократическим (см. также: Encarnación 2003; Desai 2004), как и видеть в гражданском обществе просто «не-государство», а не особую автономную от государства, но все же существующую в нем и взаимодействующую с ним

систему социальных связей и институтов (см. также: Doornbos 2006: 65–66). Либеральное в своей основе понимание гражданского общества как формы социокультурной организации исключительно демократического государства, в котором закон обеспечивает защиту индивидуальных прав, нуждается в пересмотре (Alexander 1997; Ku 2002). По нашему мнению, демократическое общество – это один из вариантов гражданского общества. И не демократия породила гражданское общество и нацию, а наоборот (Хабермас 2002: 367–368), т.е. демократия не есть необходимая предпосылка и условие появления, не есть характеристика *sine qua non* гражданского общества и нации.

И здесь надо обратиться к понятиям, которые очень часто используются едва ли не как взаимозаменяемые, фактически служа синонимами выражению «недемократическое общество», – авторитарное общество и тоталитарное общество. Да, конечно, и авторитарные, и тоталитарные общества – не демократические. Но есть особенность, которая, как нам представляется, существенно различает их между собой и при взгляде под определенным углом зрения позволяет противопоставлять не демократические общества авторитарным и тоталитарным, а демократические и авторитарные – тоталитарным.

Упрощая для наглядности, можно сказать, что демократическое общество – это такое общество, в котором его член имеет право на свободу мнения и (в рамках закона) поведения и в частной, и в общественно-политической сфере. В авторитарном обществе государство требует от человека лояльности себе в общественно-политической сфере, готово пресекать публичное вольнодумство и тем более «вольнодействие», но, если индивид проявляет конформность в общественно-политической сфере, государство совершенно не волнует, например, какое искусство ему больше нравится – реалистическое или абстрактное, любит он американский футбол или «просто футбол», спит ли этот индивид с тем, с кем состоит в официальном браке, или нет. Авторитарному государству даже могут быть безразличны политические воззрения индивида, покуда он не начинает декларировать их публично. Иначе говоря, по сравнению с демократическим обществом сфера того, что каждый мог бы назвать своим «личным делом», в авторитарном обществе сужается до частных, именно сугубо личных вопросов, но не исчезает. Хотя в де-

мократическом обществе первичен индивид, а в авторитарном – воплощающее в себе общность государство, сферы, в которые государство добровольно не вторгается без крайней необходимости, существуют и в том, и в другом.

В тоталитарном же обществе таких сфер не должно быть – в нем ничего личного быть не может: государству есть дело до всего, все имеет значение для государства. Перечисляя признаки тоталитаризма – политические, экономические, социальные, П. Сорокин (2000: 581) в числе прочих называет и такие: «Полная централизация и всеобъемлющий контроль за населением со стороны правительства. … Полная потеря населением внешней свободы и саморегуляции». Только в таком обществе может иметь глубокий политический смысл и серьезные последствия то, «свою» или «чужую» музыку ты слушаешь, «правильную» или «неправильную» одежду и прическу носишь; только в таком обществе не анекдотом, а правдой могут быть письма в политические инстанции с просьбой помочь «вернуть мужа в семью». Да, Ж. Делёз и Ф. Гуаттари, конечно, правы, что в любом, даже самом тоталитарном, обществе сохраняются сферы, до которых государство не может дотянуться (Deleuze, Guattari 1991). Но, во-первых, важна не только практика, но и теория: сама идеология, утверждающая право и необходимость государства контролировать всё и вся, становится реальным и важным фактором общественной жизни. Во-вторых, многим тоталитарным государствам на практике удается не достичь, но в значительной степени приблизиться к своему идеалу.

Гражданское общество базируется на самоорганизации его членов. При демократии их самоорганизация в различного рода, имеющие разные маштабы и цели корпорации поощряется, и само государство видится, по сути, охватывающей всех граждан корпорацией, созданной гражданским коллективом в целях обеспечения благополучия его как целого и всех его членов в отдельности. Авторитаризм представляет государство самостоятельной ценностью, имеющим право создавать организации самому и добровольно-принудительно вовлекать в их деятельность граждан, но все же позволяющим и им самим проявлять инициативу по организации «безобидных» для государства – не имеющих политической повестки – корпораций (например, обществ защитников природы или ремесленных кооперативов), чью деятельность государство все же «на

всякий случай» так или иначе контролирует и регулирует. Гражданское общество само по себе демократично, но может быть встроено не только в демократическое государство, но и в авторитарное, т.е. может не быть конгруэнтно всему социуму, как при демократии, а охватывать лишь отдельные сферы его жизнедеятельности. В последнем случае та самая аполитичная «частная сфера», которой такое государство позволяет существовать, и есть среда, в чьих границах функционирует гражданское общество.

Тоталитаризм же видит в самом явлении инициативы граждан, независимо от того, по какому поводу, в какой сфере она проявляется, нечто совершенно недопустимое. Поскольку при тоталитаризме ничего аполитичного быть не может, только государство имеет право на инициативу как таковую, а любая инициатива, исходящая не от него, а от граждан, рассматривается как несанкционированное, а потому незаконное поведение. И, лишая людей возможности самоорганизовываться как таковой, тоталитарное государство действительно убивает гражданское общество. Не случайно первый теоретик тоталитаризма Х. Арендт прямо связывала его появление с упадком национального государства (Arendt 1973: 267–302; см. также: Canovan 1992: 31–35; McGowan 1998: 15–21, 48–49; Beiner 2000: 49–56; Robin 2003: 12, 13).

Таким образом, мы исходим из традиции, согласно которой гражданское общество – это общество, автономное от государства (см., например: Parsons T. 1959), в котором существует автономия индивида по отношению к государству и социуму как целому (Gellner 1994a), но не настаиваем на той высокой степени его автономности, которая отличает зрелый демократический социум. Для нас важнее наличие или отсутствие этой автономности как таковой. Поэтому при таком подходе могут существовать и демократические, и авторитарные гражданские общества. Точнее, гражданские общества могут существовать и в демократических, и в авторитарных государствах, чьи режимы в разной мере, но все же позволяют индивидам проявлять себя именно как членам гражданского общества – иметь сферы жизни, регламентированные законами, но все же находящиеся вне прямого, постоянного, бдительного государственного контроля. Гражданские общества не могут существовать только в тоталитарных государствах. Такой подход увязывает казалось бы противоречащие друг другу взгляды на гражданское общество, утвердившиеся

в науке: с одной стороны, как на форму самоорганизации членов демократического социума, своей деятельностью укрепляющих демократическое государство, но с другой – как на социальное пространство, не зависящее напрямую от государства и потому могущее являться ареной избегания и даже сопротивления недемократическому государству (Foley, Edwards 1996: 39–41).

Исторически современные гражданские общества связаны с европейской Античностью, давшей их первые образцы, если вести речь об обществах, по своим масштабам выходящих за рамки локальной общины (Vlassopoulos 2010). Однако непосредственно современные гражданские общества, осознанные их членами как нации, образовались в «инициированное» опять же Европой Новое время, начавшееся на грани XV–XVI вв. (иногда условной датой его начала считают 1492 г. – год «открытия» Америки Х. Колумбом). Именно с переходом к Новому времени в европейской культуре появляется понимание того, что общество и государство – не иноформы бытия друг друга, что они автономны друг от друга, и общество может иметь неподвластное диктату государства свое коллективное мнение по любому касающемуся его, общества, вопросу – общественное мнение, а его члены могут иметь частную сферу жизни – именно то, о чем можно говорить «это мое личное дело». Такие взгляды окончательно утвердились в XVIII в. (Каменский 2019: 109–110; Плавинская 2019). Конечно же, решающее значение в их утверждении и признании, в том числе в конечном счете – на общеевропейском уровне уже в XX в. – носителями государственной власти, стало превращение к концу раннего Нового времени (символизируемому Великой французской революцией 1789–1799 гг.) религии, до того – всеобъемлющей первоосновы мировоззрения и жизни, пронизывавшей и скреплявшей все сферы личной, общественной и государственной жизни, в частное дело гражданина. Чтобы понять, насколько тяжело далось это преображение, сколь болезненным был его процесс, достаточно вспомнить хотя бы изгнание мусульман из Испании, трагическую историю французских гугенотов или то, что первыми переселенцами из Европы в Северную Америку были пуритане, вынужденные покинуть родину из-за религиозных гонений.

Европе потребовались века кардинальных, но зачастую растянутых во времени перемен на постепенную реализацию внутренних

предпосылок для вызревания нации как формы культурного единства гражданского общества и национального государства как формы его политической организации. Этот процесс начался по крайней мере с провозглашения Великой хартии вольностей в 1215 г. в Англии и учреждения Генеральных штатов в 1302 г. во Франции, разграничивших прерогативы общества (в его тогдашнем понимании) и власти как равноценных субъектов отношений в государстве. После этого институты сословного представительства продолжали появляться в разных странах Западной Европы (см.: Гутнова 1995; Павленко 2002: 577–583; Backman 2003: 284–286; Хачатурян 2008: 156–227; Уваров, Цатурова 2015: 5–109). М.М. Ковалевский (1912: I, 60–81) видел источник происхождения представительной системы в договорном характере западноевропейской феодальной монархии: «ее отличительный признак, – писал он, – составляют договорные отношения, существующие в ней между монархом и его прямыми и второстепенными вассалами» (Ковалевский 1912: I, 60). Потому что, по образному выражению Э. Узмена, «невозможно говорить о национальном единстве, ведущем к [появлению] национального сознания там, где монархи – тираны, а люди – рабы» (Uzmen 1998: 72). При этом надо понимать, что «средневековые парламенты сильно отличались от современных, будучи иногда не столько уздой для монарха, сколько орудием его воздействия на общество», но, «если считать демократию … ограничением единоличной власти и произвола, то в средневековом обществе можно обнаружить много ее элементов» (Юсим 2015: 298, 301). Однако в конечном счете еще в XVI в., как писал, в частности, о Нидерландах кануна революции Й. Хёйзинга, «любовь к свободе продолжала жить, но концепция политической свободы была все той же, что и в Средние века: цепочка ограниченных привилегий, которая работала в ущерб всем, кроме немногих. Короче говоря, свобода была не более, чем исключением из общего правила» (Huizinga 1968a: 25; см. также: Ронин 1990: 30; Ryan 2003).

В таких условиях нация как гражданский коллектив сложиться еще не могла. Важнейшее значение в перспективе ее формирования приобрела обозначившаяся уже в последний век Средневековья – XV (Ортега-и-Гассет 1992б) – и произошедшая в раннее Новое время – в XVI–XVII вв. – секуляризация мировидения западноевропейцев. Важно подчеркнуть длительность процесса секуляризации:

это был именно процесс, длившийся около двухсот лет (или даже трехсот, если вести отсчет от эпохи Возрождения), а не единовременный акт, сопровождавший начало Реформации в 1517 г. Секуляризация явилась ни в коей мере не отрицанием, но развитием христианской культуры, точно так же, как та, в свою очередь, была генетически связана с культурой Античности и не отвергла, но существенно преобразовала ее. Секуляризация привела к важнейшим изменениям в мировидении и системе ценностей европейцев и, соответственно, практиках социализации и образования, в конечном счете – в самой европейской культуре. Секуляризация была порождена не ослаблением, но напротив – усилением религиозного чувства европейцев в тот период (Taylor C. 2007: 23–218; Marshall 2009: 9; Бовыкин 2019: 117–119; Уваров 2019б: 34), что в первую очередь выразилось в Реформации как попытке обновления Церкви в стремлении к обретению истинной религиозной духовности. Показательно и то, что авторами не только научных, но и богословских сочинений были многие создатели естественнонаучной картины мира, получившей название ньютоновской, включая самого И. Ньютона, а также Ф. Бэкона, Р. Декарта, И. Кеплера, Дж. Локка, Б. Спинозу (Force, Popkin 1999; Sorell 2000; Barker, Goldstein 2001; Waldron 2002; Dicker 2013: 100–128; Josephson-Storm 2017: 48–49; Carlisle 2021); Н. Коперник был каноником католической церкви.

Таким образом, связь между зарождением мира модерна и религией представляется гораздо более сложной, чем простое вытеснение христианской религиозности нерелигиозностью. Модерн, включая такое его характерное проявление, как национализм, имел глубокие религиозные, христианские, истоки (Hart W.D. 2000: 40–61; Gillespie 2008). Он явился не отрицанием, а развитием и трансформацией теоцентричного мира европейского Средневековья. Однако имевшая политическую подоплеку Тридцатилетняя война 1618–1648 гг. произвела такое опустошение в душах европейцев, породила в них такое колоссальное разочарование в идеалах, с которым в следующий раз Запад столкнулся только вследствие Первой мировой войны, что религиозное чувство в обществе стало постепенно ослабевать, а секуляризация (при которой существование трансцендентного мира по-прежнему не подвергается сомнению, а смыслом земной жизни продолжает считаться спасение души и обретение жизни вечной с Богом в Раю [Weber E. 2010], только те-

перь путь к ней видится пролегающим не через отречение от благ мира сего, а через активную деятельность в нем) начала, соответственно, столь же постепенно переходить в атеизацию (т.е. принципиальное отрицание существования трансцендентного мира и подлинный веберовский «перенос с небес на землю» системы ценностей), что стало очевидно ко второй половине XVIII в. (McLeod H., Ustorf 2003; Marshall 2009: 135; Bondarenko 2011). Во второй же половине XVII – первой половине XVIII вв. «… в политическом и обыденном сознании жителей континента понятие “Европа” постепенно вытесняло понятие “христианский мир”» (Ивонина 2015: 93). В XVII–XVIII вв. зарождается и научное (т.е. рационалистическое, объективистское) изучение религий – религиеведение, в том числе сравнительное религиеведение (Stroumsa 2010). Тем не менее, большинство выдающихся деятелей эпохи Просвещения также еще не были атеистами, а искали «истинное христианство» (Смилянская, Цапина 2019: 133–141). Ч. Тэйлор особо выделяет деизм, признающий существование Бога и сотворение им мира, но отрицающий Божественное откровение и реальность сверхъестественного, как философский мост между миром, в котором безоговорочно господствует вера в Бога, и миром, в котором вера в Бога – личный выбор человека, одно из многих доступных ему мировоззрений (Taylor C. 1989: 248–285; 2007: 221–269). Хронологически расцвет деизма в западной философии – конец XVII – первая половина XVIII вв. (Byrne 1989; Jimack 1996), т.е. период, непосредственно предшествующий началу атеизации европейского общественного сознания.

В итоге в Европе религиозная принадлежность перестала восприниматься как наиважнейший идентифицирующий себя и других признак, как то было в Средние века (Patschovsky 2006), и ее место заняла идентификация по принципу культурной общности или чуждости – «вероисповедные ценности уступили место национальным» (Юсим 2019: 794), «национализм превращает культуру в объект и предмет поклонения» (Kapferer 2012: 209). Как пишет Т.Х. Эриксен, «на уровне идентичности национальность (*nationhood*) – вопрос веры. Нация, то есть *Volk* (по-немецки «народ». – *Д.Б.*), воображенная националистами, есть продукт националистической идеологии и никак иначе» (Eriksen T.H. 1993a: 105; см. также: Wodak et al. 2009: 3–4). Концепт культуры, осмысляемой как

национальная культура, – глубоко секулярный; именно его секулярность увязывает в единый концепт «национальная культура» концепты «нация» и «культура» и протягивает нить от «национальной культуры» к «национальному государству» как основанному на светских демократических ценностях, в числе прочего не оставляющих шансов на сохранение легитимности сакрализованным династическим абсолютным монархиям (Андерсон Б. 2001; Бондаренко и др. 2005: I, 13–15, II, 207–229, 262–268; также см. подробно, например, в связи с царской Россией: Андреева 2009). Тем более, что эти монархии воплощали в себе идею не только сакральности власти, но и жесткой иерархической структурированности общества как первоосновы его организации, тогда как утверждавшийся с переходом к новому типу социально-экономических отношений «национализм акцентирует солидарность между бедными и богатыми, между не имеющими собственности и капиталистами» (Eriksen T.H. 1993a: 102).

Прямую связь политической демократизации с секуляризацией общественного сознания и связанной с ней, в свою очередь, десакрализацией власти, безусловную необходимость второго как предпосылки первого (Wydra 2015: 189–194) еще за два тысячелетия до того, как появились воспетые М. Вебером «протестантская этика и дух капитализма» (Вебер 1990: 61–272) с неопровержимой наглядностью продемонстрировала история афинского полиса (Туманс 2002). И не только афинского: «… определяя причину успешного создания древними греками правильного гражданского общества с соответствующим навершием – демократической республикой, мы должны прежде всего принять во внимание сильное воздействие на стихийно развивающийся социальный процесс со стороны исполненной рационализма (и, следовательно, секуляризованной. – *Д.Б.*) общественно-политической мысли» (Фролов 1990: 40). В зрелое Новое время же – начиная с XIX в. – само политическое часто стало приобретать черты квазирелигиозного, порождая феномен определявшей конечные цель и смысл жизни человека «гражданской религии» (*civil religion*; гораздо более правильным был бы перевод «светская религия»). Секулярные по своей природе политические явления, в том числе нация и национальное государство (а также класс, партия и др.) постепенно стали объектами мифологизации, ритуализации, безоговорочного принятия как данностей и в конеч-

ном счете – объектами веры, лояльности и почитания (Benjamin G. 1988; Eriksen T.H. 1993a: 107–108; Gentile 2006). Это стало одной из причин того, что в XIX в. в Европе и Северной Америке национализм изменил свою сущность: из либерального и освободительного он превратился в агрессивный и милитаристский во внешнеполитической сфере и иногда репрессивный в сфере внутриполитической (Mommsen 1990).

Однако, несмотря на провозглашаемое в демократических государствах отношение к религии как к сугубо частному вопросу каждого гражданина, полностью секулярность и атеизм по сей день не вытеснили христианскую религиозность из публичной, в том числе политической, сферы, не элиминировали ее роль в общественных процессах (Salvatore 2005; Taylor C. 2007: 505–535; Lackey 2008; Carneiro 2010: 385–424; Pasture 2010; Филиппова, Радвани 2017: 27–90; Lombaard et al. 2019). Современные теоретики секуляризма модифицируют концепции секулярности и секуляризации с учетом этого факта (см.: Hart W.D. 2000: 163–175; Schultz 2006; Bhatia M. 2013), некоторые из них пытаются уйти от анализа явлений в рамках жесткой дихотомии «секулярность – религиозность» (см.: Jansen 2017), а многие ученые даже пишут о наступлении эры «постсекуляризма» или «десекуляризации», логично связывая с постулируемым ими кризисом секулярности современный кризис национального государства на Западе (см., например: Berger P. 1999; 2008; Asad 2003; Taylor C. 2007; Habermas 2008; Четверикова, Крыжановский 2009; Zucca 2009; Karpov 2010; Неклесса 2011; Mozumder 2011; Robertson 2011; Modood 2012; 2014; Филиппова, Радвани 2017; Kaltsas 2019).

Опять же, речь идет только о Западе, а точнее – Глобальном Севере: на Глобальном Юге не наступала эра секуляризма в том смысле, в каком она имела место на Севере. Секуляризм на Юге, конечно, не неизвестное явление, но он имеет там иные масштабы, формы и, соответственно, иные социокультурные, политические и экономические последствия. Так, необходимо отметить, что, в то время как демократия, безусловно, предполагает господство секулярности в общественном сознании нации, секулярность вполне допускает и авторитаризм – авторитарные гражданские общества и нации тоже вполне могут быть секулярными (Bubandt, Van Beek 2012: 13–15). Если все же считать секуляризацию неотъемлемой

всемирной тенденцией Нового времени, то можно полагать, что несводимость секуляризма к его западному варианту – множественность секуляризмов (Keddie 2003; Bubandt, Van Beek 2012; Künkler et al. 2018), как и постсекуляризмов (Rosati, Stoeckl 2012), есть составная часть и проявление более широкого феномена – многообразия социокультурных форм обществ Нового времени, или множественности модернов (подробнее об этом понятии см. ниже). Как и наступление модерна, секуляризация не ведет к деградации и унификации аутентичных культурных идентичностей, связанных с теми или иными религиями. Она лишь утверждает правомерность сосуществования различных культурных идентичностей и законность самовыражения каждой из них (Doornbos 2006: 173). То есть секулярность заключается не в атеизме, а в восприятии как нормы многообразия и равноправия религиозных групп в одном обществе и, соотвественно, в утверждении в нем отношения как к равноценным согражданам к носителям разных религиозно-определенных культурных идентичностей. Множественность секуляризмов, как одно из существенных проявлений множественности модернов, требует не поиска якобы единственной ведущей к образованию наций разновидности секуляризма, а признания вклада множественности секуляризмов в многообразие путей сложения и форм наций.

Одновременно важно понимать, что роль религиозного фактора в современном мире в целом не падает, а наоборот – возрастает (см., например: Kapferer et al. 2010), и это можно рассматривать как признак постепенного перехода от национального мира, в котором основа идентификации – принадлежность к той или иной национальной культуре, к постнациональному, в котором на новой основе восстанавливается роль главного донационального признака идентификации – религиозной принадлежности. Не случайно в наше время «религиозные и национально-государственные притязания, хотя иногда дополняют друг друга, гораздо чаще противоречат одни другим» (Mylonas 2013: 51). Вероятно, речь должна идти о двустороннем процессе. С одной стороны, как и в раннее Новое время в Европе, секуляризация в тех разнообразных формах и масштабах, которые она имеет в различных регионах мира, повсеместно вызвана желанием не избавиться от религиозной веры, но, напротив, обрести ее в еще больших, полных, истинных глубине и чистоте. Еще раз подчеркнем, что секулярность – не атеистичность;

она не есть отрицание религиозности, не несовместима с ней. С этой точки зрения увеличение роли религиозного фактора ныне и в будущем в глобальном масштабе воспроизводит диалектику религиозности в Западной Европе раннего Нового времени: редко когда и где религия имела столь же большое значение в международных отношениях и для социальной идентификации индивидов и сообществ в отдельных странах, как в Западной Европе в XVI – первой половине XVII вв. И в то же время религиозность трансформируется, благодаря множественности секуляризмов превращается в множественность религиозностей, и даже если религия вновь станет более значимым фактором идентификации, чем национальная культура, это будет выглядеть иначе по сравнению с досекулярной эпохой.

Государство, соответствующее стандартам западного варианта модерна, может стать адекватной формой политической организации только гражданского общества западного же типа, а сложение последнего, в свою очередь, подразумевает секуляризацию общественного сознания, превращение веры в «личное дело» индивида-гражданина (Weber E. 2012) и замещение в качестве главного критерия деления мира на «своих» и «чужих» общности или различия религии общностью или различием культуры (включая в нее, конечно, язык). На Западе это произошло, и сегодня «христианский мир» – понятие уже во многом историческое (Bondarenko 2011), тогда как часто сравниваемый с ним или противопоставляемый ему «исламский мир» – по-прежнему такая же реальность, как и во времена Харуна ар-Рашида или Сулеймана Великолепного. Те, кто в наше время говорит или пишет о «столкновении цивилизаций» Запада и мусульманского Востока (в частности, в связи с проблемой международного терроризма) как о противоборстве христианства и ислама, совершенно не правы. Это «столкновение» не цивилизаций, основанных на разных религиях, а секулярной (а еще точнее атеистической) и религиозной (исламской) цивилизаций. На Западе утверждение в XX в. на уровне обществ и государств принципа, согласно которому вера или неверие – личное дело каждого, превратило христианство в своего рода субкультуру (Силовьев 2005: 50). В исламских же социумах в сознании миллионов людей по-прежнему «нет разделения между религиозными и политическими или мирскими заботами» (Фарах 1999: 75; подробно см.: Marranci

2010). И именно этим определяется содержание взаимоотношений между западным и исламским мирами в наше время. Столкновениями христианской и исламской цивилизаций были Крестовые походы из Западной Европы в Палестину в 1096–1272 гг., взятие Константинополя османами 31 мая 1453 г., но не захват американского посольства в Тегеране в 1979 г. и не война против терроризма, объявленная США после атаки на Всемирный торговый центр в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г.

Непосредственно же процесс образования наций в Европе охватил время от окончания последней религиозной войны – Тридцатилетней – в 1648 г. до открывшей эпоху войн национальных Французской революции 1789–1799 гг. в Западной Европе и до второй половины XIX – начала XX вв. в Центральной и Южной Европе (Tilly 1975; Hroch 1985; Trencsényi et al. 2001; Anastassiadis, Clayer 2011; Гринфельд 2012; Smith A.D. 2013; др.). В результате Тридцатилетней войны «… важнейшая проблема эпохи – создание национальных государств на месте средневековой Священной Римской империи – решена не была» (Алексеев 1993: 441), и на ее решение потребовался целый последовавший за завершившим войну Вестфальским миром исторический период. «… применительно к раннему Новому времени можно говорить как об эпохе преобладания в международных отношениях сначала династической, затем конфессиональной самоидентификации на фоне усиления государственно-территориальной самоидентификации и лишь к концу XVIII – началу XIX вв. приобретающей тенденцию перехода к национально-государственной» (Ивонин 2012: 241). В итоге в пределах национальных государств установилось (или, по крайней мере, считалось, что установилось) соответствие культурных и политических границ, а в результате сложения гражданского общества был преодолен разрыв между обществом и государством (Aron 1962; Gellner 1983; Breuilly 1993; 2005b; Schnapper 1994).

Западные нации возникали как форма социокультурной организации утверждавшихся в переходившей к капитализму Европе Нового времени демократических гражданских обществ, в итоге упразднивших жесткую иерархическую сословность и устранивших с исторической сцены своего региона абсолютизм. Обществ, в основу стиля мышления и свода ценностей которых легли «ни перед чем не останавливающаяся *рациональность*» (Ясперс 1991: I, 110;

выделено в оригинале. – *Д.Б.*), антропоцентризм, индивидуализм и позитивная оценка феноменов многообразия и новизны во всем, в том числе «… мораль постоянного поиска перемен в социальных системах» (Rio, Smedal 2011: 24), взаимосвязанная с идеалом активной гражданской жизни, сформулированным в XV в. итальянскими гуманистами (Брагина 1983; Баткин 1989; 1995). Опять же подчеркнем исторические длительность, глубину и цивилизационную обусловленность приведших на Западе к такому результату процессов и явлений: создавшие социокультурный фундамент наций общественные и индивидуальные ценности уже «… присутствуют в греческом обществе в виде зародыша, далеко не раскрывшего свои потенциальные возможности» (Коттье 1991: 34), пусть в дальнейшем они проделали существенную эволюцию и, «оттолкнувшись» от античных идеалов и образцов, вошли в европейскую культуру Нового времени в преобразованном виде (Павленко 2002: 331–333). Вопреки утвердившемуся в раннее Новое время отношению к Средним векам как «мрачному тысячелетию», эти ценности не умерли в тот период, но продолжили развиваться в христианоцентричном социокультурном контексте (Гуревич 1990), существенно ином, нежели и в предшествующей ему Античности, и в последовавшую за ним эпоху Ренессанса.

Так, новоевропейские рационализм и индивидуализм коренятся в античном мировоззрении, отразившемся в народном правосознании уже в архаический период (Дождев 1990). Они были выражены в философии, в том числе политической философии, Пифагором, Сократом, Платоном, Аристотелем, чьи идеи проникли в христианство и получили развитие в философской мысли Средневековья от *Credo ut intelligam* («Верую, чтобы понимать») Аврелия Августина и постулатов других Отцов Церкви, Геласия, Боэция и Иоанна Скота Эриугены до Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Шартрской школы и Уильяма Оккама, затем фундаментально преображенной во времена Возрождения и Реформации и расцветшей в XVII–XVIII столетиях (Hatch 1890; Gilson 1939; Dumont 1982; 1986: 23–72; Дюмон 1991: 79–95; Knowles 1989; Taylor C. 1989: 111–142; Ортега-и-Гассет 1992а; Уколова 1992; Parkinson 1993; Colish 1997; Coleman 2000: 68–340; Карпович 2010). Однако в Средние века индивидуализм и даже антропоцентризм в форме интереса к особости каждого человека находит пути обнару-

жения себя сквозь толщу господствовавших теоцентризма мировидения и коллективизма социальных отношений не только в трудах философов, но и в разнообразных иных явлениях культуры вплоть до появления к концу эпохи фамилий и зарождения жанра портрета в изобразительном искусстве (Гуревич 1993; 2015; Petráček 2014: 31–76). Более того, именно в Средневековье возникает гуманизм, расцветший в Возрождение, составивший его «главный смысл» (Касавин 1990: 46) и послуживший культурно-мировоззренческой основой перемен Нового времени, включая образование наций (Gilson 1986; Хёйзинга 1988: 354–368; Воскобойников 2018).

Важно четко обозначить, что круг явлений, о которых идет речь, возник не как непосредственное следствие деятельности великих интеллектуалов. Обратим внимание на то, что рационализм, секуляризм потенциально содержатся и в исламском вероучении, что нашло отражение в исламской философской и общественно-политической мысли от Средневековья до наших дней (см., например: Hourani 1971; Al-Attas 1993; Фарах 1999: 67–77, 88–150; Tamimi 2003; Kurzman 2004; Hefner 2010a: 20–24; Marranci 2010: 31–64; Starrett 2010; Taylor R.C. 2010; Tamer, Griffel 2015; Ефимова, Сапронова 2018: 99–191; Bano 2019). Более того, с XIX в. в связи с интенсификацией связей с европейцами, стремившимися колонизовать страны Востока, секуляризм как убежденность в необходимости разделения религии и политики утвердился в высших административной и военной сферах исламских государств как основа их функционирования, направленного на достижение успеха в изменившихся международных отношениях (Monshipouri 2004; Tayob 2005). Столкновение дискурсов исламской и национальной идентификаций в связи со становлением национальных государств еще в период между мировыми войнами при всем сопротивлении исламистов – сторонников построения государства на религиозной основе – привело к критике и даже выхолащиванию многих мусульманских традиций в странах Ближнего Востока (Tripp 2010: 370–371). Именно содержащийся в исламе потенциал секуляризма позволил исламским реформистам в начале XX в. перейти от панисламизма к идее построения мусульманских национальных государств (Gellner 1981: 148; Robinson F. 2010: 22).

Однако на уровне массового сознания секулярные ценности не утверждаются (за исключением узкого слоя высокообразованных

людей) ни в мусульманских диаспорах вне исламского мира, ни в исламских странах, даже подвергшихся достаточно сильной европеизации (Ливан, Тунис), или со светскими на протяжении большей части их постколониальной истории политическими режимами (арабские страны за пределами Аравийского полуострова, Индонезия) (Modood 2005; An Naʿim 2008), что создает непреходящую угрозу утраты государствами светского характера и их реисламизации. Это наглядно показали события «Арабской весны». Даже Турция, казалось бы, навсегда измененная Кемалем Ататюрком, в наши дни под руководством Р.Т. Эрдогана демонстрирует тенденцию усиления форм ислама, на уровне массового сознания и общественных ценностей не связанных с секулярностью и рационализмом, и латентный постепенный отход государства от фундаментального принципа секулярного общества – строгого разделения религии и политики (см., например: Матюхин 2016). Еще в 2007 г. Е.Ф. Киман писал, что «как конститутивная основа турецкой современности (*modernity. – Д.Б.*), секуляризм нуждается в защите» (Keyman 2007: 228). Следствие сохранения высокой степени религиозности общественного сознания в мусульманских странах – кризис легитимности постколониального секулярного государства и рост исламизма в них (Lubeck, Britts 2002).

То есть дело не в философах, а в сознании простых людей, не читавших их трактатов, но отражающих в своем мировоззрении глубинные социокультурные процессы эпохи. Просто на Западе развитие относительно автономной от общественных процессов философской мысли протекало в одном русле с ними, и философы где-то предвосхитили, где-то отразили перемены в сознании людей, ведшие к рационализму, индивидуализму и т.д., их труды стали для современных исследователей маркерами этих изменений. В исламском же мире такого однонаправленного движения философской мысли и общественных процессов не было и нет, а потому труды и идеи исламских философов остаются преимущественно явлениями достаточно изолированной от широких народных масс высокой культуры, предметом изучения историков философии. В исламском мире национализм имел и секулярные формы (Hefner 2010a: 20–24), но все же не оказался связанным с секуляризмом столь неразрывно, как на Западе (Assayag 2003: 150–151; на примере Алжира см.: Majumder 2007: 204–207; Мохов

2016: 245–247, 250–251, 253–255, 260–269). В сочетании с хорошо известным фактом низкого уровня секуляризации как разделения сфер религии и политики в других незападных регионах мира это говорит о том, что рост национализма в связи с секуляризацией (как и становление демократического гражданского общества [Giner, Moreno 1989: 5]) – не глобальная закономерность становления наций, вопреки мнению Б. Андерсона (см.: Flannery n.d.), а его европейская особенность; закономерность же противоположная: «секуляризм был бы невообразим без нации» (Bubandt, Van Beek 2012: 13). В Европе секуляризм, рационализм, индивидуализм утвердились не потому, что европейцы начитались Блаженного Августина и Фомы Аквинского, а потому, что объективное направление общественных процессов вело в том направлении, которое эти и другие мыслители гениально почувствовали и выразили задолго до того, как, конечно, в упрощенном, даже примитивизированном виде и не рефликсируя об этом, но в принципе так же начали думать и ощущать мир целые поколения людей по всей западной части европейского континента.

В то же время такие значимые для сложения наций как гражданских общностей концепты, как, в частности, позитивная оценка феноменов многообразия и уникальности, тоже имеющие предпосылки в Античности и раннем христианстве, появляются в Европе уже после ее выхода из Средневековья (Eisenstadt 1987: 57; Хёйзинга 1988: 61–70; Уколова 1990: 457; Ле Гофф 1992: 239–247, 260–262, 270, 273, 302–306). Очень важно, что то же самое касается концепта несправедливости жесткой социальной иерархии. Со времен Аристотеля и даже еще в раннее Новое время понятие гражданского общества не было призвано охватывать всех членов социума – в него включались только те, кто занимал достойное место в его социальной иерархии, считался его полноценным и полноправным членом (Козеллек 2010: 24–25). Так, деятели Реформации отрицали католическую иерархию – деление на людей духовного и светского звания – и утверждали равенство всех христиан (вспомним, в частности, постулат М. Лютера о «всесвященстве»), но только христиан. Гуманисты эпохи Ренессанса в светском ключе признавали равенство и полноправие людей именно как граждан, но только граждан «… в виде признания за ними возможности принимать участие в государственном управлении и суде (сообразно материальному и

моральному достоинству субъекта) на основе и в рамках закона, обеспечивающего нормальные условия для деловой и политической активности. Именно в таком направлении шло поступательное движение от концепции свободы воли (свободы личности) (а в Реформации – свободы совести. – *Д.Б.*) к концепции закона и законности» (Зорькин и др. 1986: 264).

Если, как отмечалось выше, еще в XVI в. свобода виделась уделом избранных, то в XVII–XVIII вв утверждается представление о том, что любой человек с рождения естественно и непременно обладает набором гражданских прав, обеспечивающих его индивидуальную свободу (Ku 2002: 538). В XVIII в., в пору близившегося завершения сложения первых европейских наций, создание правового гражданского общества как общества всеобщей величайшей свободы стало восприниматься как следование замыслу природы о человечестве, который люди должны воплотить в жизнь (так, см. у Канта: 1994a; у Гегеля: 1935: 38, 45, 57; см. также: Arato 1991; Kennedy 2002; Агальцев 2009; Surprenant 2010). Квинтэссенцией и конечной формулой этого движения можно считать фразу, высеченную на фронтоне построенного в стиле классицизма – в подражание античной архитектуре – здания Верховного суда США в Вашингтоне: «Равная справедливость при верховенстве закона» (*Equal justice under law*). Движение к триумфу этой формулы на Западе усиливалось по мере роста секулярности общественного и индивидуального сознания и утраты обществом сословности как основы социальной организации. Иначе говоря, присвоение гражданскому обществу отсутствия жесткой иерархичности как важнейшего характеризующего его атрибута, ассоциация гражданского общества с обществом демократическим в современном смысле слова, общества, в котором все – граждане, а потому все равны в правах и обязанностях, утверждается на Западе только в конце XVIII в., в огне революций, подаривших миру чеканные формулировки, определившие доминирующее мировоззрение последующей эпохи: «*все* люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» (одна из начальных фраз Декларации независимости США, 1776 г. [цит. по: Жидков 1993: 25]) и «*все* люди свободны и равны в правах» (Первая статья принятой в революционной Франции Декларации прав человека и гра-