

Клопката на изоставането:

модерност, темпоралност и източноевропейският национализъм

С много малко изключения – най-бележитите от които са триделната трактовка на историята от Фернан Бродел като *histoire evenementielle, conjoncture* и *longue durée*, т.е. събития, тенденции със средна продължителност и дълги цикли, както и изследванията на Райнхарт Козелек върху темпоралността и особено неговата представа за времеви слоеве, или страти (*Zeitschichten*), времето рядко е било специален обект на научен интерес от страна на историците. Може би е така, защото времето е основополагаща категория на историческото мислене – до такава степен го приемаме за даденост, че напълно го натурализираме. Философите, от своя страна, отдавна се занимават с времето, но по-начин твърде обобщават и абстрактен за конкретните цели на историка. Най-близък до историческата конкретика е постулатът на Зигмунд Бауман, че „историята на времето започва с модерността”, която е „преди всичко *история на времето* – модерността е времето, когато времето има история”. Въпреки това прозренията на Бауман са по-ценни за нашето разбиране за империализма, отколкото за национализма. Напоследък в някои новаторски произведения антрополозите също разсъждават за времето – както косвено („Въобразени общности” на Бенедикт Андерсън), така и експлицитно („Времето и другият” на Йоханес Фабиан), и техният принос може би говори по-непосредствено на историческото въображение.

Обвързвайки национализма с модерността, Бенедикт Андерсън обяснява, че новото, светско и историческо разбиране за времето има централна роля за формиране на националното съзнание. Това се постига чрез изобразяване на едновременност в романите и церемониалното преживяване на едновременност чрез вестниците, като и двете са плод на това, което той сполучливо нарича печатен капитализъм. Заимствайки представата на Валтер Бенямин за „хомогенно и празно време”, той твърди, че историческото съзнание си представя как човечеството се придвижва през това хомогенно време на часовници, календари и съвпадаща темпоралност. Според Андерсън нацията – тази въобразена общност,

изкована посредством специфични технологии на комуникация и транспорт – израства от нови републикански модалности, които установяват хоризонтални отношения между хората, обитаващи демаркирани територии; заедно с това тя израства и от ново съзнание за времето. На практика създавайки теория за нацията като пътуваща модулна форма, Андерсън издига като първообраз креолския национализъм в двете Америки, чиято първична форма след това се копира и пиратства, тъй като според него „нацията се оказва изобретение, което е невъзможно да се патентова”. Той различава поредица последователни вълни на национализъм, които започват с териториалните национализми на креолите в двете Америки, пренасят се в Европа, където едновременно се изявяват чрез говоримия език и го издигат, а после преминават в официалните национализми на империите и накрая във вълната на еманципация в т.нар. Трети свят. В този процес на разпространение и пренос различният географски и исторически контекст ражда различни сюжети на национално съзнание, които се проявяват в различни модалности. Когато през 19. век национализмът се разпространява в Европа, историята вече е утвърдена дисциплина и светската, последователна представа за времето, която тя произвежда, прави невъзможно нацията да се изживява като нещо ново. Вместо това тя се претълкува или по-скоро пресъздава като нещо древно или вечно. Оттам идва и антропоморфната метафора, че нацията се събужда от тежък сън, надига се за нов живот и се възражда.

Тази характерна черта на национализма – да се саморазказва и самолегитимира чрез историята – обяснява упорито придаваната същност на нацията като дълголетна биологична цялост, както и съпротивата нацията да се приеме като част и продукт на модерността. Анализът на Питър Озбърн за йерархичното отношение между категориите модерност и национализъм прави възможно национализмът да се впише в една обща обяснителна рамка, рамката на модерността. Според него проблематиката на модерното дава по-широк възглед за темпорално-културните измерения в обществените отношения – обществени отношения, чрез които самата „нация” се произвежда като културно-идеологическа последица от различни форми на държавната власт. Прилагайки своето много широко разбиране за модернизма като „особена темпорална логика на отрицанието

(новото)“ наред с метафората и теорията на превода, Озбърн успява да размие границите между отделните национализми и техните култури. Зърваме ги как се носят като кораби с различна големина и форма и с пъстроцветни екипажи, в чести противоборства или нетрайни съюзи в общото море на модерността. Въпреки това – и въпреки универсалните модели, които чертае, самият Озбърн, също като Андерсън и много други учени, изпитва потребност да посочи първоизворите, при което модернизмът се приема като първоначално „западна културна форма, която впоследствие се генерализира“ и трансформира в незападни контексти.

На практика и без изключения всяко разглеждане на национализма приема като нещо безусловно първопроходния характер на западноевропейския национализъм. Оценката за причинните връзки между индустриализацията и национализма, модерността и национализма, капитализма и национализма, държавата, религията и национализма, и т.н. може да е различна, но всички са до голяма степен единодушни къде са първоизточниците. В отговор на възраженията срещу неговата теория на национализма и в частност затрудненията, с които се сблъсква при опита да обясни зараждането на национализма в прединдустриален контекст – особено в Източна Европа или по-късно в Африка, Ернест Гелнер признава, че балканският национализъм действително поставя трудности пред неговата теория. Той има предвид настойчивото си твърдение, че модерността поражда национализма, а не обратното. Смущаващо в смущението на Гелнер не е това, че поименно посочва балканския национализъм; смущаващо е, че пропуска да види свършено същия парадокс в Западна Европа с националните избухвания в традиционно силно „изостанали“ области: Италия в средата на 19 в. или Испания в началото на същия век. Ако не беше конструирал Източна Европа и в частност Балканите (а по същия признак и Западна Европа) като отделни пространства, където времето тече в свой собствен откъснат поток, объркването му щеше да намери лесно решение.

Твърдението на Андерсън за първородната роля на двете Америки и особено на Южна Америка е спорно, ала освежаващо скъсване с ортодоксалната теза за изключителните (западно)европейски изобретения. При все това обсебеният го въпрос за първоизворите и преноса на национализма не може да се освободи от

един вроден дефект, а именно представата за изоставане във времето, макар че той се опитва да преобърне реда между първосъздатели и приемници (имитатори и пирати). По-нататък отново ще се върна към това сравнение. Представата за изоставане във времето е повсеместна както в западното изобразяване на национализма извън Западна Европа, така и в самоизобразяването на незападния свят. Неговите национализми са „по-късни” и следователно по-незрели, млади, неовладяни, или пък подражават на форми, които са органично неподходящи за контекста, в който ги присаждат, и затова най-често се израждат. С една дума, те постулират хроничен алохронизъм, в който незападният свят живее в друго време, вечно „изостанал” от Запада. Както изтъква антропологът Акил Гупта: „...в Третия свят утопичното време на нацията е изтъкано в самата си сърцевина от чувство за изоставане и историческо съзнание за недостиг. Вижданията за бъдещето се обуславят от чувство за закъснение, за това, че сме дошли по-късно, че сме се родили в свят, където нациите се борят една срещу друга, а новодошлите се поставят на старта в състезание, което отдавна е започнало.”

Това чувство за изоставане и недостиг, аналитично обобщено в представата за изостаналост, е преобладаващият тон не само в неевропейските историографии. В продължение на дълги десетилетия то болезнено присъства в самовъзприятията на германците. Продължава да се усеща в испанския и италианския дискурс, макар вече без болезнени обертонове. Най-сетне, то остава повсеместно в Източна Европа. Тук в литературата за изоставането повече от всеки друг западен контекст преобладават автори от областта на икономическата история и политологията. Всъщност някои автори застъпват тезата, че допълващата дисциплина за икономическото развитие през 40-те години на 20. век е създадена най-вече от източноевропейци, които използват казуси от Източна Европа като оригинална емпирична база. Ако изобщо се обсъждат някакви културни аспекти, то е само за да се претеглят културните традиции като спънки или ускорители на развитието. Въпроси от рода на „Защо индустриалната революция възниква на Запад?” и какво предизвиква икономически растеж, определят параметрите на дискусиата и въпреки че системите за обяснение са различни – като властващ остава марксизмът, дори когато това не се признава открито; а също теория за

световните системи и особено за отношенията между центъра и периферията, теория на модернизацията, географски детерминизъм и културен детерминизъм (в този ред) – като цяло съществува консенсус, че Източна Европа е икономически изостанала най-малко от 16-17. век или може би дори от 11-12. век, но така или иначе много преди да влезе в по-широкия пазар на западния свят. Що се отнася до обясненията за това икономическо изоставане, консенсусът, ако изобщо го има, е далеч по-крехък. Те се простират от социално-структурни причини за исторически дълъг цикъл, *longue durée*, до преобръщане на самата постановка на дебата: изключение е не тенденцията към стагнация, а бързият растеж, и от тази гледна точка Източна Европа се нормализира заедно с останалия свят, а Западна Европа става изключението, което трябва да намери обяснение.

Този текст си поставя за цел да разгледа трактовката на изоставането в културна среда, която по общо признание определя властващия тон в източноевропейската историография до края на 20. век (и изобщо в Европа най-малко до средата на 20. век), а именно национализма. С това се опитвам да предложа начин да се заобиколи клопката на търсене на първоизворите, като въвеждам идеята за относителна синхронност в рамките на дългия цикъл, *longue durée*. Ще започна с примера на историографията на източноевропейския национализъм, особено тази, писана от чужденци. Макар да го изразяват с различни нива на сложност, практикуващите тази дисциплина разглеждат националните движения в най-добрия случай като износ на западна идеология, а в най-лошия – като плод на манипулация и внушение от страна на великите сили.

Интересен е фактът, че много произведения, чийто главен предмет на изследване са самите източноевропейски общества, а не просто контекстуализации в общоевропейски или глобален сравнителен контекст, нерядко залитат в същата посока, макар и по напълно различна причина, кореняща се в общото разбиране за национализма като „органично“ западно явление, изнесено, присадено и видоизменено върху „чужда“ почва. В историографията този процес традиционно се разглежда като влияние на идеи, замислени във и за запада, а след това приети, приспособени и съответно преобразени в новата им среда. По този начин

изследването на източноевропейския национализъм влиза в същата еволюционна парадигма, като индустриализацията, модернизацията и т.н. Дошлите по-късно са изостанали и прибягват до мимикрия, без да имат „органични“ корени. Друга характеристика на западните историографски изследвания на национализма в Източна Европа е една продължаваща да властва парадигма, която иначе е подложена на сериозна критика и която общата литература върху национализма постепенно преодолява. Това е парадигмата на западноевропейските либерали (започнала след Втората световна война от Ханс Кон и колегите му; към нея се придържаше и покойният Питър Шугър), които се мъчат да намерят решение за отклонението на Германия в периода между войните и постулират бинарен модел на западен (граждански) и източен (органичен) национализъм.

От своя страна източноевропейските историографии схващат национализма като основното съдържание на модерния период и наблягат почти изцяло върху възникването, съзряването и победата на националноосвободителните борби – величествен наратив, в който други процеси и явления присъстват единствено като фон или страничен ефект, благоприятстващ или препятстващ напредъка на националните движения. Макар че отричат трактовката на национализма като износ на зараза от Великите сили, на практика всички те (гласно или негласно) споделят презумпцията, че големите идеологически течения през 18 и 19. век – Просвещението, романтизмът, национализмът, републиканството, социализмът и т.н. – са „западни“ идеи, присадени (макар и не задължително изкривени) на източноевропейска почва. Естествено, това върви ръка за ръка с нереконструирани схващания за органичната нация, съществувала от незапомнени времена, за чието пробуждане национализмът само бие камбаната.

Тук можем да въведем проблема за темпоралността на две нива. Едното е дискурсът на самия национализъм. Характерно за него е определено безвремие, в което нацията е винаги тук, тя е вечна. Това е характерно на практика за всички национализми и национални историографии и не е специфична особеност на източноевропейския национализъм. Фактът, че тя все още присъства повече в интерпретациите на източноевропейски историци, отколкото в подобен анализ на

западноевропейски и други национализми, илюстрира по-скоро социологията на науката, отколкото характера на самия източноевропейски национализъм. Забавянето между западно- и източноевропейската наука, преди модернистичният анализ на нацията, противопоставен на органичния, да се наложи като властваща интерпретация след Втората световна война, вероятно обхваща не повече от едно поколение.

Другото и по-важно ниво, което вече бе загатнато тук като чувство за изоставане и съзнание за недостиг, обяснява неравномерното развитие в историографията и тълкува явления като първичност, вторичност и изобщо пътя на идеите. Какво значи да бъдеш пръв в календарното време? Как се описват разпространението и преносът и, още по-важно, как се оценяват? При оценката на национализма като глобално явление най-голямата загадка, разбира се, е забележителното сходство между институционалните форми на отделните национализми и тяхното въображение. Според Андерсън отговорът на загадката е в това, че моделите на национализъм лесно се копират; според него европейските национализми са подражателни, тъй като копират форма на национализъм, която не съществува в нито една американска нация, а вместо това представлява амалгама от северо- и южноамерикански идеи. Пиратски взетият национализъм от креолските пионери в двете Америки не принадлежи на нито една отделна нация, а на цял континент от нации.

Независимо дали приемаме последователността в копирането, която предлага Андерсън, по-важният въпрос, който трябва да си зададем, е защо непременно трябва да се изгражда модел, търсещ някакво основно родословие и модели на пренос, основани на метафората на копирането. Алтернативен начин да разберем основната прилика между национализмите е да тръгнем от идеята за основната прилика на човешките общества, дори когато не са в пряк контакт помежду си, което в предмодерния период е било по-често правило, отколкото изключение. Така можем да подходим към национализма като към почти синхронно преподаване на групови солидарности в човешкото общество, като глобален обществен процес, който на свой ред е страничен продукт на урбанизация, бюрократизация, революция в комуникациите и т.н., с една дума –

тясно свързан с модерността. Нямам предвид синхронен в стриктния смисъл на думата като едновременен в строго календарното или часовниково време, а в рамките на обща продължителност (*longue durée* според разбирането на Бродел) на исторически период, в който отделните течения могат да се разглеждат като относително синхронни. Използвам думата повече в геологическия смисъл на съвременен, принадлежащ към една и съща епоха. Това не противоречи на теорията за модулно изграждане на националната форма, нито отрича последователния пренос на идеи, но отхвърля представи като „пиратство” или „копиране”, които Андерсън доста странно прилага в своята твърде комерсиална алегория за „изобретяване” на нацията, което е невъзможно да се „патентова”, за да носи такси за авторско право.

Ако вземем влиятелния модел на Питър Шугър за „идването на национализма” в Източна Европа (той дори не използва думата „раждане”, а настоятелно се придържа към термина “идване”), макар че е изразен теоретически доста по-просто от Андерсън или Озбърн, на структурно ниво аргументацията по същество е същата. Национализъм е “западно понятие”, което “*прониква* в Източна Европа” или “*е привнесено* в Източна Европа”, където се проявява в множество разновидности, “*видоизменено* от народите, които живеят в Източна Европа.” С течение на времето тези разновидности изчезват и източноевропейският национализъм “започва да придобива чертите на най-агресивните и шовинистични разновидности, познати в Западна Европа”, за да се превърне в еднороден “интегриращ национализъм.” Тъй като почти всяко отразяване на национализма възпроизвежда този възглед, струва си да го цитираме изцяло:

В Централна и Източна Европа характерът на национализма се променя съобразно местните условия: колкото по-отдалечена е дадена област от земите, в които се развива национализъм, толкова по-малко нейният национализъм прилича на оригиналния модел. Дори такива основни изражения на национализма, като конституция, свобода или република, придобиват различни значения в частите на Европа, които лежат по на изток. В това няма нищо изненадващо. Народи, израснали в света на православието и недокоснати от огромните културни, религиозни и политически движения, преобразили западнохристиянския свят –

като научната революция, Ренесанса, Реформацията и Просвещението, – или от съпътстващите ги драстични икономически и обществени промени, по необходимост влагат различни значения в представите за национализъм. С особена сила това важи за балканските народи, живели в продължение на векове под мюсюлманска власт.

След което Шугър изразява своята изненада от забележителното достижение на българския монах от 18. век отец Паисий, който през 1762 г. пише оказалата по-късно огромно влияние „История славяноболгарская”. Доколкото нови представи и идеи могат да се откриват и пренасят само от грамотни хора, а по това време повечето хора на Балканите не четат нито английски, нито френски, Шугър пише, че те „получават знанията си от втора ръка през немски или руски”. При Отец Паисий обстоятелствата са още по-неблагоприятни. Той работи в един атонски манастир и няма достъп до никой от водещите западни автори, било то в оригинал или в превод. Нещо повече, той даже не владее техните езици. Именно затова Шугър остава изумен от написаното от него произведение, което „ни го показва като националист в съвременния смисъл на думата”, но не прави никакъв опит да обясни нито собственото си учудване, нито самото явление. Ако беше разглеждал света на 18. и 19. век през обединяващата призма на модерността и ако го беше измервал с часовник, настроен за относителна синхронност, той едва ли щеше да бъде толкова изненадан.

Неправославният свят в Източна Европа също не е отминат. Наистина признава се, че поляците развиват модерен национализъм, изтъквайки етническата си идентичност относително рано, най-вече в отговор на нападки отвън и многократните поделби. Тяхната незападност обаче проличава в класифицирането им заедно с унгарците като носители на аристократичен национализъм, което „представлява по същество взаимно противоречие и дава най-малко конструктивни резултати”. За да завършим с класификацията на Шугър, той подрежда останалите източноевропейски национализми в следните рубрики: народен национализъм, който му напомня за Джаксъновата демокрация (в Сърбия и България); бюрократичен национализъм, подобен на национализма в нововъзникващите държави в Африка и Азия през 20. век (Румъния, Гърция и Турция), и буржоазен,

който най-много прилича, но не е еднакъв със западния модел (Чехия). Удивителното е, че за да докаже пълния разрыв между Изтока и Запада, Шугър на практика въвежда класовия принцип, а „липсващата буржоазия” играе ролята на лакмус в неговата класификация. Удивително е, защото въпреки декларативния си немарксихески и даже антимарксихески подход, с това той по същество възпроизвежда най-вулгарен икономизъм. При това, въпреки че и двата му тома са написани или препечатани почти десетилетие след като е публикуван марксихеският анализ на Мирослав Хрох, Шугър не подема неговото важно пренасочване върху ролята на интелигенцията, а не толкова буржоазията, като първоначален двигател на национализма.

Чехите също не са отминати заради своята незападност. Липсата на държава „принуждава чехите да застъпват остарели права и институции (*Staatsrecht*, държавно право и т.н.), с които оправдават другите си искания. Вследствие на това техният възглед става все по-нереалистичен и все повече исторически-традиционен в сравнение с буржоазния западноевропейски национализъм. Те гледат на запад, с който имат общи традиции и развитие, но географията и политическите реалности тласкат техния национализъм в света на Изтока.” Този път мисловната карта, върху която се основава подобно заключение, идва директно от Ханс Кон, постулирал основополагащото различие между западния и източния национализъм: западният национализъм граждал нацията в политическата реалност и борбите на настоящето без особена сантименталност към миналото, докато източният национализъм създавал идеалното отечество, често родено от митове за миналото и блянове за бъдещето и затова тясно обвързано с миналото, лишено от каквато и да било непосредствена връзка с настоящето и пропито с очаквания един ден да се превърне в политическа реалност.

Това чисто механично раздвояване на европейското пространство на специализирани производствени области – западноевропейска, показно стъпила в реалността, за която е характерно производството на модерни принципи (като самоопределението), и източноевропейска, която, напротив, е обсебена от производството на исторически митове, се подема от последователите на Кон и

продължава да се възпроизвежда, упорито задавайки една от най-постоянстващите тоналности в източноевропейските изследвания. Отново ще цитирам Шугър, според когото отбранителният характер на източноевропейския национализъм и неговите популистки митове нямат паралел в западноевропейското пространство: “Този доста песимистичен национализъм произвежда национални празници или исторически вододели, свързани с военни или политически поражения: битката при Косово поле (1389 г.) за сърбите, битката при Мохач (1526 г.) за унгарците, битката при Бялата планина (1620 г.) за чехите, трите подялби (1772, 1793, 1795 г.) за поляците и Берлинският договор (1878 г.) за българите.” Като изключим това, че освен в Сърбия никое друго поражение не е част от ритуалите на националните чествания, в случая с България грешката изглежда умишлено крещяща – в края на краищата всеки добър историк отлично знае, че българите честват националния си празник в деня на Санстефанския, а не на Берлинския договор, което несъмнено е химера, ала химера на постижението вместо на поражението.

Излишно е да казваме, че тази редуционистка дихотомия не само пропуска да обясни невероятното западноевропейско производство на митове за основополагане, етногенезис, исторически литературни фалшификации и т.н.; тя забравя и това, че натрапчивите опити за легитимация от страна на новите източноевропейски държави идват в отговор именно на западноевропейското вторачване в правата (или тяхната липса) на „исторически” и „неисторически” народи.

Балканите в частност са нарочени заради това, че имали особена склонност към митове. Според един друг модел на немския историк Холм Зундхаусен тези митове включват „златния” предосмански период, мита за „турското робство”, мита за чистата и органична нация, мита за националното възраждане, мита за Косово, мита за хайдутите и виктимизиращите митове. С една дума, този модел постулира съществуването на балканска идентичност, за която е характерна склонността да произвежда митове. В структурно отношение обаче тези митове много трудно могат да се различат от „златния” мит за античността, мита за мрачното Средновековие, мита (и практическото приложение) на Нюрнбергските закони от 30-те години на 20. век и кръвното право, *ius sanguinis*, от мита за Рим (в

италианската национална идеология с митовете за римската република, Римската империя и папската държава), мита за битката при Поатие (и през 8., и през 14. век), мита за Валкириите, мита за обсадената от враговете крепост (както в Масада, така и в германската военна доктрина през Първата световна война). Макар да признава, че много от тези характеристики са специфични не само за Балканите, този модел твърди, че именно тяхното натрупване безпогрешно определя балканската специфика. Това постулиране на диахронно стабилна еволюция, натрупваща определени характеристики, води до статичен анализ, който пропуска да обърне внимание на това, че макар да съществуват и постоянно да се препредават посредством образованието или други културни и политически канали, тези митове се възпламеняват и задействат само в определени периоди. През последните години това стана в Югославия – в една разпадаща се държава, обхваната от гражданска война. Характеристиките на необичайното югославско състояние бяха изведени като външен белег и съвършено безоснователно се поднасяха реторично на политическата класа и на широката публика като типична балканска черта.

Позволете още един пример, свързан с Балканите. Той противопоставя два различни подхода към едно и също историческо явление: първият използва рамката на дългия цикъл, *longue durée*, и представата за историческото наследство, а вторият представлява по същество структуралистичен подход към Балканите като отделно пространство със свои собствени характеристики (макар и продукт на историческо развитие). Един от най-трайните аспекти на наследството, което Османската империя оставя на Балканите, е демографският. Взаимното проникване на различни етнически групи в продължение на няколко века превръща тяхното разплитане и отделяне при режима на новосъздадените национални държави през 19. и 20. век в изключително трудна задача. Вследствие на това проблеми с малцинствата преследват на практика всички балкански държави, които прибегват до сходни решения, като емиграция и асимилация. Като цяло на Балканите се провеждат няколко големи “вълни на прочистване” от верижното им откъсване от Османската империя до наши дни. Тук историците биха били единодушни и едва ли могат да се очакват големи разногласия по този въпрос.

Същевременно този консенсус се изразява по различен начин и се вписва в различни обяснителни рамки. Интерпретацията, която разглежда Балканите като историческо пространство и се стреми да открие определящите го характеристики, нарича демографското наследство „нестабилни отношения между населението и етническа смесица върху много тясно пространство” и твърди, че за разлика от Западна Европа отношенията между населението на Балканския полуостров никога не се консолидират. Разбира се, това не е неприемлив начин да се изразят нещата, но същото твърдение би могло да звучи различно. Вместо да се говори за противоположни характеристики на населението в две отделни пространства – стабилно западно пространство и нестабилно балканско пространство, – същият факт може да се изрази по следния начин: Най-малкото от 15. век нататък в Европа тече процес на консолидация на хомогенни династични, религиозни и етнически държави. Същият процес може да се опише не толкова евфемистично като етническо и религиозно прочистване. Изграждането и консолидирането на нацията е динамичен процес, който в Европа продължава няколко века и още не е завършил. Ако трябва да го картографираме географски и хронологично, той започва в европейския Запад и постепенно се придвижва на север, в централната част на континента, на юг и на изток, като на югоизток (или на Балканите) го виждаме в най-скорошния му вид. Така онова, което наричаме стабилност на Запад, може да се перифразира като донякъде по-ранен (макар и също толкова нееднозначен) завършек на този процес.

На практика всички автори, споменати в настоящия текст, споделят широко разпространеното конвенционално схващане, че идеи като Просвещението, националното самоопределение, индивидуалните свободи и т.н. са били/са присъщи за Запада, докато на Изток се присаждат на чужда почва. Тези ботанически метафори са склонни да пренебрегват постепенния и неравен процес, с който същите идеи се налагат и на Запад. В крайна сметка, както блестящо показва Йожен Вебер, селяните са се превръщали не само в гърци, сърби или българи, но и във французи. Дори днес, когато някой французин се приобщава към Волтер, той трябва да го *изучава* наново, а не го носи в кръвта си. С какво този процес на приобщаване е по-различен за поляка или унгареца? Преди време на

един концерт, където чернокож музикант дирижираше симфония на Малер, дочух думите на придружаващ ме българин, за когото изглеждаше някак ненормално чернокож да интерпретира музика, възпяваща според него европейската същност. Придружителят ми беше достатъчно великодушен и нямаше възражения срещу професионалната подготовка на музиканта (в края на краищата конкретно този човек се беше „позападничил“), но самата сцена му се струваше прекалено еkleктична, тя с нещо обиждаше чувството му за естетическа чистота. Обикновено бихме определили това като расизъм. На същия човек изобщо не му хрумна, че повечето западноевропейци или северноамериканци вероятно виждат подобен парадокс, когато балканци или други източноевропейци (евентуално с изключение на онези, миропомазани от властта на Хабсбургите) слушат музиката на Малер или изповядват „западни идеи“ като либерализъм, индивидуализъм, демокрация и т.н. (разбира се, с поредното великодушно изключение за конкретни лица, които са се „позападничили“). Действително, би било изненадващо да се види селянин с калпак на концерт на Малер. Но не по-малко изненадващо би било сред публиката на Малер да се видят характерните костюми на *Lederhosen* и *Dirndl*. Така или иначе, привеждам този пример, защото наред с други неща идеално илюстрира представата за хроничен алохронизъм – незападният човек винаги живее в друго време, дори когато е наш съвременник; от друга страна, ние си присвояваме Малер или когото и да било от някакво друго време, когото харесваме, и го вкарваме в собственото си време по начин, който бихме могли да наречем изохронизъм.

Предложих преформулирането на национализма като дълъг процес във времето не в името на политическата коректност или дипломатията, а за да защита един методологически довод. Докато първото описание предполага две отделени географски и исторически пространства, второто въвлича Балканите в общ и продължителен процес. Така Балканите се определят по нов начин като част от общо (европейско или световно) пространство, което се развива и една от характеристиките на което е хомогенизацията (или по-скоро въобразената хомогенизация) на политическите образувания. Този подход ни позволява също така да деконструираме категорията „Запад“ от някаква образцова цялост в нещо динамично, което на свой ред е преминало през този неравен процес за дълъг

период от време.

Възможно възражение пред разглеждането на дълги процеси във времето може да предизвика обстоятелството, че когато описваме един продължителен цикъл (*longue-durée*) от 15 до 20. век, съществува тенденция да постулираме детерминистично, телеологично и еволюционно развитие, чиято кулминация са “прочистените” национални държави. “Пристигналите по-късно” не просто идват по-късно, възпроизвеждайки опита на “първопроходците” в идеална лабораторна среда. Краят на 20. век се различава от края на 15. век – покрай другото и с това, че “първопроходците” (които днес представляват икономически и политически най-влиятелната част от човечеството) смятат за неприемливи начини на поведение, които преди няколко века са се приемали или налагали като нещо съвсем нормално. Според мен има начин да се отговори на това възражение.

Ако вземем друга представа – индустриализацията, – тя ни изправя пред сходно предизвикателство. Тя не само обхваща цяла Европа в продължение на няколко века; дори в самото ѝ сърце, Англия, трябва да минат няколко столетия, за да завърши и да проникне в различни области на страната и в различни промишлени отрасли (18-19. век или според друга интерпретация от 16. до 19. век). Разбира се, механизмите на процеса и социалната цена на различните етапи са различни (като всеки има своите първопроходци и изоставащи), но въпреки това никой не поставя под въпрос епистемологичната уместност те да се описват в рамките на един и същ общ процес (и съответната категория). Можем да се заиграем и с още по-грандиозен пример, като разпространението на земеделието от Месопотамия навред из цяла Европа в продължение на много хилядолетия. Земеделието възниква в Месопотамия приблизително преди 10 000 години. Както доказва Луиджи Кавали Сфорца, земеделието се разпространява от Югозападна Азия през Балканите и от там към европейския северозапад със скорост от 1 километър годишно, т.е. трябва да минат 4000 години, преди земеделието да достигне Британските острови. Не трябва ли да опишем това като дълговременен процес, вместо да го представим като телеологична дейност, устремена към някаква крайна цел? От друга страна, след като процесът е приключил, има ли някакво значение къде и от кого се е зародил? Представете си само Садам Хюсейн,

който коментира вторичната природа на земеделието на Британските острови...

С една дума, в обобщаващи и далекосрочни категории негласно се таи опасността от есенциализъм, телеология, детерминизъм. Можем да я избегнем, ако правим задълбочени изследвания, чувствителни към спецификата на съответното място и време. Като учени обаче най-малкото, което дължим на своите читатели, е да бъдем последователни. Или прилагаме тези категории (с необходимите уговорки и съзнателно поемайки всички рискове) към всички (било то Балканите или който и да е друг регион, преминаващ през сходни процеси, обвързани в пространството и времето); или веднъж завинаги разчистваме всички категории, обявяваме неизбежния солипсизъм и изпадаме в епистемологична нирвана.

Бих искала отново да се върна към идеята за относителна синхронност в рамките на продължителен цикъл (*longue durée*). Тя ни позволява не просто да опишем даден период като линеен низ от последователни развития, а като процес, подчертаващ неговата диалогична природа. Отбелязвано е как след Втората световна война национализмите от Третия свят вливат демократични и дисидентски течения в национализмите на Първия свят. Кризата в национализма на САЩ през 60-те години на 20. век, предизвикана от движенията срещу империализма, расизма, сексизма и хомофобията, би била немислима без борбите за национално освобождение в Третия свят: Как може да се опише историята на движението, водено от Мартин Лутър Кинг, без Ганди и независимостта на новите национални държави в Африка, или пък антивоенното движение без Виетнам и Хо Ши Мин?

В подобен вътрешен европейски диалог много от романтичните страсти на Джордж Байрон и Александър Пушкин не могат да се разберат извън влиянието на гръцкия национализъм; многократните подялби на Полша и последвалата ги мобилизация на полския национализъм създават вълни, вдъхновили най-различен отклик, от философи и писатели начело с Русо до изкристализиралата специфична русофобия, обхванала Европа през 19. век, която обстойно обяснява спецификата на европейските международни отношения; не можем да обясним немската влада от фолклора без сръбската връзка; въвеждането на моралния принцип

(макар и не непременно морала) в британската политика на Гладсон без тласъка, дошъл от българското национално движение и неговото жестоко потушаване; като изобщо не искам да засягам връзките между Балканите и новия световен ред с неговото войнствено миротворчество. В този ред на мисли една „гледна точка в духа на Грамши, която разглежда национализма не като достижение, а като крехка, вечно оспорвана хегемония, възникнала в по-широкия контекст на глобални геополитически, капиталистически и идеологически промени, би ни дала далеч по-различна картина за времето на нацията от представата за хомогенно, празно време.”

Ако трябва да сравним особеностите на усещането за изостаналост и съзнанието за недостиг в т.нар. нации от Третия свят през 20. век – като Индия, Пакистан или африканските държави, и страните в Източна Европа, ще изпъкне един любопитен, макар и не задължително основополагащ белег. Естествено, дискурсивните характеристики в отношението на новите национални държави към Запада са общи и всички се основават на презумпцията, че Европа/Западът е модел за подражание, както и че модернизацията се схваща като наваксване, при което времето ускорява своя ход. Съответно основните категории за анализ на миналото са свързани с някаква празнота – липса, отсъствия, т.е. какво не сме, незавършеност, изостаналост, наваксване, неуспех, самоизключване, негативно съзнание, и т.н. При това и в двата случая причините за изоставането са външни.

Докато в Третия свят обаче причинител на изоставането и именно Западът, в Източна Европа не е така; там в зависимост от обстоятелствата виновници са Хабсбургите, османската или руската плюс съветската власт. Изключението е Турция, където цяло едно интерпретативно течение разглежда Османската империя през последния век от съществуването ѝ като квазиколония на Запада и описва отношенията като полуколониални, и където теориите на зависимостта, на световните системи и постколониалните изследвания намират благодатна почва. За останалата част от Източна Европа на османското управление, руското управление или комунизма във вида, наложен от Съветския съюз, се вменява прекъсването на процеса, описван като еволюция на Източна Европа в рамките на собственото ѝ по-широко органично пространство, каквото е Европа. Така изоставането е

изкуствено, то е забавянето на процес, който се рисува като автентична собствена еволюция. С една дума, наваксването, ускоряването на времето в бъдещето се развива спрямо нашето собствено „какво можеше да бъде”. Европейското минало се превръща в органичното, а не подражателно източноевропейско бъдеще. Разбира се, това е само една от многото различни историографски оценки, но аз твърдя, че тя преобладава в повечето източноевропейски национализми.

Може би заради това, а и защото националната идея на Балканите започва да се развива относително рано сред повечето етнически групи в региона – от втората половина на 18. век нататък, – отбранителните нагласи спрямо Европа не се срещат в етапите, когато се формират тези национализми. Всъщност някои балкански национални движения изпреварват с почти цяло поколение други източноевропейски национализми в Хабсбургската и в руската империя – финския и другите балтийски национализми, словашкия, украинския и др. Като цяло те са връстници на немските и италианските движения, а при гърците и сърбите постигат по-ранна, макар и орязана държавност. Отбранителните нагласи се разгръщат напълно едва след създаването на независими балкански национални държави и продължават и до днес, когато недостигът на богатства, институционален опит и човешки капитал в тези общества се усеща като болезнен дефицит. Не така стоят нещата в етапите, когато се формира балканският национализъм. В характерния език на националистическата реторика не става въпрос за *заимстване* на идеи от *чужд* съсед (Запада), а за преодоляване на увреждащите и забавящи последици от *чуждото* потисничество от друг съсед (османците), за да се влезе в *естественото* семейство (християнска Европа). По подобен начин българите през 19. век се борят срещу т.нар. двойно *чуждо* потисничество (политическо от страна на османците и религиозно от страна на гърците), но националната им идеология се схваща като равна, а не подражателна на най-напредничавите идеи в Европа по това време – национализма на Мацини, републиканските идеи и дори първите повеи на социализма.

Що се отнася до темпоралния аспект, изразен в представата за първородство, в епистемологично отношение той има смисъл само дотолкова, доколкото може да се установи някакво пряко влияние и могат да се демонстрират

модели за неговото пренасяне – като несъмненото влияние, което оказват чешкото образование и изобщо чешката култура върху словашкото общество, или гръцкото влияние върху българското общество. Извън това първенството във времето няма особено значение. Доста различен е въпросът как се оценява то, особено от онези, които се хвалят, че са първи, и настояват за авторско право. Както по-рано се опитах да подсказва с примера за земеделието, това е безсмислено, след като даден процес с дълга продължителност във времето (*longue durée*) завърши, или когато все още не е завършил в световен мащаб, какъвто бе примерът с индустриализацията. Могъщата иначе историография на английската индустриална революция изглежда жалка, когато изостави аналитичния дискурс и се опитва да даде психологически и нравствени обяснения за водещия и единствен по рода си английски характер – особено сега, когато Великобритания е паднала доста надолу в списъка на индустриалните и финансовите сили. Докато процесът продължава обаче, това е много силен и ефикасен идеологически аргумент, който властимащите умело експлоатират и манипулират.

Накрая ще повторя, че се опитах да покажа как Източна Европа като цяло и в частност проблемът за източноевропейския национализъм в историографията се конструират като исторически предмет за изследване до голяма степен по подобие на антропологичните обекти. Йоханес Фабиан ни дава великолепна критика на, така да се каже, „първородния грях“ на дисциплината, на която се е посветил: “Антропологията възниква и се утвърждава като алохроничен дискурс; тя е наука за други хора в друго време. Тя е дискурс, чийто референт е отстранен от настоящето на говорещия/пишещия. Това „окаменяло отношение“ е скандално. Всъщност антропологическият Друг са хора, които са наши съвременници.” При един оптимистичен и повърхностен порив може да ни се стори, че историографията е отмината от този грях: нали в крайна сметка тя е по определение алохроничен дискурс, действително разглеждащ други хора в друго време.

По-близкият поглед обаче ще ни отнеме заблудата на оптимизма; само разобличението става по-трудно. От самото начало западната историография (източноевропейската историография е само нейно разклонение) е белязана от

логиката на настоящето. Според Лин Хънт тази тенденция да се тълкува миналото с езика на настоящето „придобива по-проблематичен уклон, когато през 17. век започва да се налага представата за „модерното“. С течение на времето модерността става мерило за оценка, спрямо което по-голямата част от миналото, дори западното минало, може да се окаже не на очакваната висота.” Тук неподправеният и принципно правилен алохронизъм спрямо (западните) предшественици е пронизан от оценъчно превъзходство, а нагласата към западните съвременници разкрива всички жалони на антропологичния алохронизъм: тези хора са отчайващо изостанали във времето дори спрямо собствените си недотам съвършени западни предшественици.

Фабиан оплаква факта, че макар еволюционизмът „да бе почти повсеместно отхвърлен като властваща парадигма в антропологията, схващанията за времето, за чието налагане спомогна, останаха непроменени.” Опитвах се да покажа как действа това в исторически анализ, който прилага структурни модели на „теории и методи извън времето” и изважда пред скоби времето като измерение на междукултурните изследвания. Опитвах се да защита тезата, че има начини да се избегне тази грешка, а идеята за относителна синхронност в рамките на продължителен цикъл, *longue durée*, изглежда особено плодотворна, без да пренебрегва важни аспекти на историческия анализ в по-кратка перспектива, каквито са последователното развитие, преносът, разпространението и др. Ще завърша със силните заключителни думи на самия Фабиан, че „има начини да срещнем Другия на една и съща земя, в едно и също време”.