



تی. اس. الیوت

درباره‌ی فرهنگ

ترجمه‌ی حمید شاهرخ

درباره‌ی فرهنگ



تی. اس. الیٹ

دربارہی فرهنگ

ترجمہی حمید شاہرخ

نشر مرکز

کتاب ترجمه‌ای است از:
Notes to the Definition of Culture
T.S. ELIOT



درباره‌ی فرهنگ
تی. اس. الیوت
ترجمه‌ی حمید شاهرخ
نقاشی روی جلد از فریده امیر معزی
چاپ اول ۱۳۶۹، شماره نشر ۱۵۶
چاپ دوم ۱۳۷۵، چاپ سندی، ۲۰۳۰ نسخه
کلیه حقوق محفوظ و مخصوص شرکت نشر مرکز است
نشر مرکز، تهران، خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۳۴
کدپستی ۱۴۱۴۶

ISBN: 964-305-113-7

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۱۱۳-۷

فهرست

۷	یادداشت (مترجم)
۹	پیشگفتار
۱۹	مفاهیم سه گانه‌ی فرهنگ
۳۷	طبقه و برگزیدگان
۵۷	وحدت و گوناگونی: خطه
۷۹	وحدت و گوناگونی: فرقه و کیش
۹۹	یادداشتی درباره‌ی سیاست و فرهنگ
۱۱۵	یادداشت‌هایی در زمینه‌ی آموزش و فرهنگ: نتیجه
	پیوست:
۱۳۵	وحدت فرهنگ اروپایی

نی. اس. الیت، بلندآوازه‌ترین شاعر معاصر انگلیسی، بی‌نیاز از توضیح اضافی است. در فاصله‌ی دو جنگ، نقدهای او، همچون اشعارش، برای شعر نو انگلیسی معیاری شد از چالاکی زبان و حساسیت دید و درک منطبق با ضرورتهای عصر. پایه‌ی بلند او در تأثر کم و بیش شناخته شده است. اما آنچه از او نمی‌شناسیم، یا کمتر می‌شناسیم، فعالیت‌های دیگر حیطه‌ی نسبتاً وسیع ادبی اوست. گذشته از مقالات ادبی. دست کم دو کتاب مهم او قابل ذکر است. اولی، رساله‌ی دکترای اوست در رشته‌ی فلسفه که محصول دوران جوانی است. درین راه الیت رنج آموختن زبانهای کهن هندی را بر خود هموار کرد. خود او معترف است که آشنایی با فرهنگ هندی رنگ به حساسیتهای شاعرانه‌ی او داده. دومی، رساله‌ی حاضر است. شاید کمتر کسی، مگر در پایه‌ی الیت، اهلیت داشته باشد در باب «فرهنگ» داد قلم دهد. کمترین قصد او در این رساله، زدودن ابهامها و تبیین مفهوم «فرهنگ» در کاربرد درست آنست. صلاحیت، جامعیت، موشکافی، و بلندنظری - اینها کیفیتانی است که رساله‌ی حاضر را ممتاز می‌سازد. صلاحیت در شعر و شاعری، جامعیت در دید و دریافت تاریخی که اعتقادات مذهبی الیت بر آن روشنی

می‌افکند، موشکافی در مباحث پیچیده که حاصل
آشنایی با مقولات فلسفی است، و بلندنظری که نمایشگر
پایه‌ی رفیعی است که الیت از آنجا منظرگاه معاصرش را
می‌نگرد - اینهمه رساله‌ی راه، بعدِ قریب به چهل و اندی
سال، منبعی دست‌اول و هنوز تازه و تر نگهداشته است.
طرح این رساله در اواخر جنگ بین‌الملل دوم شکل
گرفت. بخشهایی از آن ابتدا در نشریات انگلیس چاپ
شد. سپس در ۱۹۴۸ به صورت کتاب، زیر عنوان
«یادداشت‌هایی جهت تحدید مفهوم فرهنگ» درآمد.
سالها بعد (در ۱۹۶۱) هنگامی که فرار شد دوباره منتشر
شود، الیت بر آن نگاهی افکند تا متن را برای چاپ تازه
بپیراید و، لامحاله، در آرای آن تجدیدنظر کند. اما به
اعتراف خودش در مقدمه‌ی چاپ دوم، «به طرز کاملاً
تعجب‌آوری متوجه شدم نه چیزی هست که بخواهمش
پس بگیرم و نه چیزی هست که بخواهمش گسترش
دهم.»

خود الیت متن سه خطابه‌ی رادیویی را که برای
شنوندگان آلمانی ایراد کرده بود، به صورت پیوست، به
کتاب افزود. حاصل، «درباره‌ی فرهنگ» است که به
خوانندگان فارسی عرضه می‌شود.

مترجم

پیشگفتار

فکر می‌کنم مطالعات ما باید تا آنجا که در توان ما هست
بی هدف باشد. این مطالعات باید با چنان خلوصی دنبال
شود که ریاضیات - اکتون.^۵

هدف من از نوشتن فصل‌های آینده، که ممکن است با مطالعه‌ی سطحی
فهرست مطالب متوجه شده باشید، طرح یک فلسفه‌ی اجتماعی یا سیاسی
نیست؛ و این کتاب قصد ندارد صرفاً در حکم بهانه‌یی برای اظهار عقاید من
درباره‌ی مجموعه‌ی متنوعی از موضوع‌ها باشد. قصد من یاری دادن به
تعریف یک کلمه است، کلمه‌ی فرهنگ.

درست همان‌گونه که یک آئین (doctrine) فقط پس از ظهور بعضی
ارتدادهاست که نیاز به تعریف دارد، پس یک کلمه هم تا وقتی که مورد
استفاده‌ی غلط قرار نگرفته محتاج چنین توجهی نیست. طی شش یا هفت
سال گذشته من با نگرانی رو به افزایشی مسیر کلمه‌ی فرهنگ را نظاره
کرده‌ام. امکان دارد برای ما طبیعی و حائز اهمیت بنماید که این کلمه،
طی یک دوره‌ی اختلال بی‌سابقه، نقش مهمی در واژگان روزنامه‌یی
داشته است. البته این سهم در مورد کلمه‌ی تمدن مضاعف می‌شود. من در
این رساله نکوشیده‌ام تا مرزی بین مفاهیم این دو کلمه تعیین کنم: چرا که
به این نتیجه رسیدم هر کوششی از این دست فقط می‌تواند تمایزی مصنوع،
خاص چنین کتابی، بوجود آورد که بخاطر سپردن تعریف کلام را برای
خواننده مشکل خواهد کرد؛ و، پس از فرو بستن کتاب، با آرامشی ناشی از

۵ اکتون (Acton) ۱۹۰۲-۱۸۴۴ تاریخ‌نگار انگلیسی.

تمام شدن آن، کلمه را از یاد خواهد برد. ما، اغلب، هریک از این دو کلمه را در متنی بکار می‌بریم که کلمه‌ی دیگر براحتی می‌توانست جایگزین آن شود؛ و متن‌های دیگری وجود دارد که کاملاً آشکار است فقط یکی از این دو کلمه و نه دیگری را می‌توان در آنها به کار برد، و من فکر می‌کنم این جایجایی کلمات نباید موجب دستپاچگی باشد. در این مبحث مشکلات اجتناب‌ناپذیر به اندازه‌ی کافی وجود دارد تا دیگر نیازی به اقامه‌ی مشکلات غیر ضروری نباشد.

در اگوست ۱۹۴۵، متن پیش‌نویس اساسنامه‌ی سازمان «یونسکو» منتشر شد. هدف این سازمان، طبق بند ۱ اساسنامه، به شرح ذیل بود:

۱. توسعه و ابقاء تفاهم متقابل و شناخت زندگی و فرهنگ، هنرها، علوم انسانی، و علوم پایه‌ی ملل روی زمین، به مثابه زیربنایی برای ایجاد یک سازمان مفید بین‌المللی و صلح جهانی.
۲. همکاری در جهت گسترش و قرار دادن تمامی دانش و فرهنگ جهانی در دسترس همه‌ی ملت‌ها به منظور رفع نیازهای مشترک انسانی، و تضمین کمک به برقراری ثبات اقتصادی، امنیت سیاسی، و بهزیستی کلی ملت‌های جهان.

من فعلاً نگران بیرون کشیدن مفهومی از این عبارات نیستم: منظور من از نقل آنها فقط توجه دادن به کلمه‌ی فرهنگ، و ارائه‌ی این پیشنهاد است که ما باید قبل از عمل کردن براساس چنین تصمیماتی بکوشیم تا دریابیم مفهوم این یک کلمه چیست. این فقط یکی از نمونه‌های بیشماری است که می‌توان در مورد کاربرد کلمه‌ی ارائه کرد که هیچکس زحمت فهمیدن معنایش را به خود نداده است. بطور کلی، کلمه‌ی فرهنگ به دو صورت بکار می‌رود: به صورت نوعی استعاره، هنگامی که سخنران یکی از عناصر یا نمونه‌های فرهنگ را در ذهن دارد — از قبیل «هنر»؛ یا،

همانطور که در عبارت نقل شده می‌بینیم، به صورت نوعی محرک عاطفی - یا تخدیرکننده.

در آغاز فصل اول کتابم کوشیده‌ام تا کاربردهای سه گانه‌ی اصلی کلمه‌ی فرهنگ را مشخص کنم و به یکدیگر ربط دهم: و تأکید کنم که وقتی ما کلمه‌ی فرهنگ را به یکی از این سه مفهوم بکار می‌بریم باید دو کاربرد دیگر را متذکر شویم. سپس می‌کوشم تا رابطه‌ی ذاتی بین فرهنگ و مذهب را عیان سازم، و محدودیت‌های کلمه‌ی رابطه را به عنوان ترجمان این «رابطه» مشخص کنم. اولین فرض مهم این است که هیچ فرهنگی نتوانسته مستقل از یک مذهب پدیدار شود و گسترش یابد: بسته به نظر ناظر، چنین می‌نماید که فرهنگ محصول مذهب، یا مذهب محصول فرهنگ است.

در سه فصل بعدی آنچه را که به نظرم سه شرط مهم برای وجود فرهنگ می‌آید مورد بحث قرار می‌دهم. اولین آنها ساختار آلی است (نه فقط ساختاری مطرح، بلکه در حال رشد)، ساختاری که انتقال موروثی فرهنگی را در هر فرهنگ تقویت خواهد کرد: و این تقویت نیازمند ثبات و تداوم طبقات اجتماعی است. دومین شرط این است که یک فرهنگ باید، از دیدگاه جغرافیایی، در فرهنگ‌های محلی تقسیم‌پذیر باشد: که این خود مسأله‌ی «خطه‌گرایی» (regionalism) را مطرح می‌کند. شرط سوم توازن وحدت و کثرت است در مذهب - یعنی، توازن جهانشمولی آئین با مخصوصیت کیش و مراسم عبادی. خواننده باید در نظر داشته باشد که من مدعی تشریح همه‌ی شرایط ضروری برای یک فرهنگ شکوفا نیستم؛ من آن سه شرطی را مطرح می‌کنم که بطور خاصی توجه مرا جلب کرده است. خواننده در عین حال باید بخاطر داشته باشد که آنچه من ارائه می‌کنم مجموعه‌ی دستورالعمل‌هایی برای سرهم کردن یک فرهنگ نیست. من نمی‌گویم که با اقدام به ایجاد این شرایط، و هر نوع شرایط اضافی دیگر،

می‌توانیم با اطمینان خاطر امید به اصلاح تمدنمان داشته باشیم. تا آنجا که مطالعات من اجازه می‌دهند، من فقط می‌گویم در جایی که این شرایط وجود ندارند داشتن تمدنی عالی محتمل نیست.

دو فصل باقیمانده‌ی کتاب تلاشی سطحی است برای رهانیدن فرهنگ از قید سیاست و آموزش.

به جرأت می‌توان گفت بعضی از خوانندگان از این مبحث استنباط سیاسی خواهند داشت: محتمل‌تر این است که اذهان خاصی متن مرا تأیید یا رد اعتقادات و پیشداوریهای سیاسی خود تعبیر کنند. خود نویسنده هم عاری از اعتقادات و پیشداوریهای سیاسی نیست؛ ولی تحمیل آنها جزئی از هدف غایی فعلی او نمی‌باشد. آنچه می‌کوشم بگویم این است: به اعتقاد من شرایط لازم برای رشد و برای بقای فرهنگ شرایط یاد شده است. اگر این شرایط با هرگونه اعتقاد شدید خواننده در تعارض باشد — اگر، فی‌المثل، از تعارض فرهنگ و مکتب برابری (equalitarianism) یگه می‌خورد، و اگر «برتریت موروثی» را غیرطبیعی می‌یابد — از او نمی‌خواهم در اعتقادش تغییری دهد، فقط از او می‌خواهم دست از تظاهر به دوستدار فرهنگ بودن بکشد. اگر خواننده بگوید: «نظامی که می‌خواهم برقرار سازم، برحق (یا عادلانه)، یا اجتناب‌ناپذیر) است؛ و

۱. من باید در حاشیه‌ی علیه کاربرد نادرست اصطلاح رایج «عدالت اجتماعی» اعتراض نمایم. گاهی معنی «عدالت در روابط بین گروه‌ها یا طبقات» به انگاره‌ی معینی نظیر این که این روابط چگونه باید باشند تغییر معنی می‌دهد. وجه بسا نحوه‌ی عملکردی مورد پشتیبانی قرار گیرد که نمایشگر اهداف «عدالت اجتماعی» است، در حالی که از دیدگاه «عدالت» رعایت عدل نکرده. اصطلاح «عدالت اجتماعی» گرفتار این خطر است که محتوای منطقی خود را از کف بدهد — یعنی بار عاطفی نیرومندی جانشین آن شود. معتقدم من خودم نیز اصطلاح را به کار برده‌ام: اصطلاح نباید هرگز به کار گرفته شود مگر آن که بکار گیرنده آماده باشد به وضوح مفهومی را که عدالت اجتماعی برای او دارد، و این که چرا فکر می‌کند عادلانه است، توضیح دهد.

اگر این نظام در نهایت به زوال بیشتر فرهنگی منجر شود، باید آن زوال را قبول کنیم» — در این حال نمی‌توانم بگویمگویی با این خواننده داشته باشم. حتی، در بعضی شرایط، ممکن است خود را ملزم به حمایت از او هم بدانم. تأثیر چنین موجی از صداقت این خواهد بود که از کاربرد غلط کلمه‌ی فرهنگ جلوگیری می‌شود، و دیگر در متن‌هایی که جایی ندارد پدیدار نمی‌گردد: ورهائیدن این کلمه هدف غایی من است.

در شرایط فعلی، عادی می‌نماید هرکسی که مدافع هر نوع تغییر اجتماعی، یا هر نوع دگرگونی نظام سیاسی ما، یا هرگونه توسعه‌ی آموزش همگانی، یا هر نوع گسترش خدمات اجتماعی است با اطمینان ادعا کند که روش او منجر به اصلاح و افزایش فرهنگ خواهد شد. بعضی وقتها فرهنگ، یا تمدن، در مرحله‌ی اول اهمیت قرار داده می‌شود، و به ما می‌گویند آنچه نیاز داریم، باید داشته باشیم و به دست خواهیم آورد، «تمدنی جدید» است. در سال ۱۹۴۴ مطالبی در *The Sunday Times* (۳۱ نوامبر) خواندم که در آن پروفیسور هارولد لسکی (H. Laski)، یا عنوان‌نویس روزنامه، تأیید کرده بود که جنگ جهانی دوم به خاطر ایجاد یک «تمدن جدید» بوده است. آقای لسکی حداقل چنین ادعا می‌کند:

«اگر قبول داشته باشیم اینهایی که در صدند چیزی را که آقای چرچیل دوست دارد بریتانیای «سنتی» بنامد بازسازی کنند امید به انجام آن ندارند، پس به ناچار باید بریتانیایی جدید داشته باشیم در تمدنی جدید».

ممکن است زمزمه کنیم «قبول نداریم»، ولی این به معنی بد فهمیدن منظور من است. آقای لسکی در این مورد محق است، که اگر ما چیزی را مطلقاً و بطور جبران‌ناپذیری از دست دهیم، باید بدون آن به زندگی ادامه دهیم: ولی فکر می‌کنم او منظورش گفتن چیزی بیشتر از این بوده است. آقای لسکی معتقد است، یا معتقد بوده، که تغییرات خاص سیاسی و

اجتماعی بی که آرزو دارد بوقوع پیوندد، و ایمان دارد برای جامعه مفید است، از آنجا که بیش از حد افراطی است، منجر به ایجاد تمدنی جدید می شود. وقوع این امر کاملاً متصور است: نتیجه بی که حق نداریم به آن برسیم، در ارتباط با تغییرات مورد نظر و یا هر نوع تغییر دیگری که هرکسی در چارچوبی اجتماعی پیشنهاد کند این است که خود «تمدن جدید» چیزی مطلوب است. به یک دلیل، نمی توانیم هیچگونه تصویری از چگونگی شکل تمدن جدید داشته باشیم: علل متعدد دیگری جدا از آنچه در ذهن ماست دست به کارند، و نتایج عملکرد این علل و دیگر علل، که همراه یکدیگر عمل می کنند، آنچنان محاسبه ناپذیرند که نمی توانیم تصور کنیم زندگی در این تمدن جدید چه «مزه» بی دارد. به دلیلی دیگر، مردمی که در این تمدن جدید زندگی می کنند، بخاطر اینکه به آن تمدن تعلق دارند، با ما تفاوت خواهند داشت، و به همین اندازه هم با آقای لسکی فرق خواهند داشت. هر نوع تغییری که ما ایجاد می کنیم، قصدش فراهم آوردن تمدنی جدید است که از ماهیت آن بی خبریم، و هیچ یک از ما در آن خشنود نخواهد بود. یک تمدن جدید، درحقیقت، در هر لحظه در حال بوجود آمدن است: تمدن امروز در واقع برای هر انسان متمدن قرن هجده، بسیار جدید است، و من تصور نمی کنم پرشورترین یا افراطی ترین اصلاح طلب آن عصر بتواند از تمدنی که امروز در برابر چشمانش پدیدار خواهد شد بیشتر لذت ببرد. تمامی آنچه را که دل نگرانی به خاطر تمدن می تواند در دستور کار ما قرار دهد، این است که تمدن خود را اصلاح کنیم چرا که نمی توانیم تمدنی دیگر را متصور شویم. از طرف دیگر، همیشه افرادی بوده اند که به خوب بودن بعضی تغییرات خاص اعتقاد داشته اند، بی آنکه نگران آینده ی تمدن باشند، و بی آنکه توصیه ی نوآوری هایشان را از طریق موجه جلوه دادن وعده های نامفهوم ضروری بدانند.

یک تمدن جدید همیشه در حال ساخته شدن است: موقعیتی که ما

امروز بظاهر از آن لذت می‌بریم نمایشگر آن چیزی است که بر سر آرزوهای هر عصر برای عصر بهتر می‌آید. مهم‌ترین سؤالی که می‌توانیم مطرح کنیم این است آیا استانداردهایی ثابت وجود دارد که توسط آن بتوانیم تمدنی را با تمدن دیگر مقایسه کنیم، و توسط آن بتوانیم حدسهایی درباره‌ی پیشرفت یا سقوط تمدن خودمان بزنیم. باید، به هنگام مقایسه‌ی یک تمدن با تمدن دیگر، و در مقایسه‌ی مراحل مختلف تمدن خودمان، بپذیریم که هیچ جامعه‌ی و هیچ دوره‌ی از آن جامعه نمی‌تواند به شناخت همه‌ی ارزش‌های تمدن نائل شود. تمامی این ارزش‌ها را نمی‌توان با یکدیگر سازش داد: حداقل چیز محرز این است که ما در جریان تحقق بخشیدن بعضی از این ارزش‌ها از درک ارزش‌های دیگر محروم خواهیم ماند. معذراً، می‌توانیم تفاوت بین فرهنگ‌های برتر و پست‌تر را تمیز دهیم؛ می‌توانیم پیشروی را از پسروی مشخص کنیم. با اندکی اطمینان می‌توانیم ادعا کنیم که دوره‌ی خود ما دوره‌ی رو به زوال است؛ که استانداردهای فرهنگی آن در سطحی پائین‌تر از پنجاه سال قبل قرار دارد؛ و شواهد این زوال در همه‌ی زمینه‌های فعالیت بشری به چشم می‌خورد. من دلیلی نمی‌بینم که زوال فرهنگی از این هم فراتر نرود، و نتوانیم حتی دوره‌ی را، با مدت نسبتاً طولانی، پیش‌بینی کنیم که از آن احتمالاً به عنوان دوره‌ی بی‌هیچ فرهنگ سخن خواهند گفت. پس فرهنگ باید دوباره از خاک رشد کند؛ وقتی می‌گوییم باید دوباره از خاک رشد کند، منظورم این نیست که بر اثر فعالیت عوام فریبان سیاسی پا به عرصه‌ی وجود خواهد گذاشت. مسأله‌ی که این رساله مطرح می‌کند این است: آیا شرایط دائمی وجود دارد که در نبود آنها نتوان هیچ فرهنگ برتری را انتظار داشت.

ما حتی اگر موفق شویم به قسمتی از این سؤال پاسخ گوئیم، آن‌گاه در برابر پندار غلط تلاش در جهت ایجاد هر نوع شرایطی به خاطر اصلاح

فرهنگمان باید حالت تدافعی بخود گیریم. چون اگر نتایج قطعی بی از این مطالعه حاصل شود، یکی از آنها مطمئناً این است که فرهنگ تنها چیزی است که نمی توانیم بطور آگاهانه به عنوان هدف انتخابش کنیم. فرهنگ حاصل انواع فعالیت های کمابیش هماهنگ است که هریک به خاطر نفس خود دنبال می شود: نقاش باید حواسش به بوم نقاشی اش متمرکز باشد، شاعر به ماشین تحریرش، کارمند دولت به رفع و رجوع عادلانه ی مشکلات خاصی که به او ارجاع می شود، هرکدام براساس موقعیتی که خود را در آن می یابد. حتی اگر شرایطی که من به آنها پرداخته ام، از نظر خواننده نمایشگر هدفهای مطلوب اجتماعی باشد، او نباید شتابزده به این نتیجه برسد که این هدفها را صرفاً از طریق سازماندهی آگاهانه می توان تحقق بخشید. تقسیم طبقاتی جامعه، به وسیله ی قدرتی مطلق، عملی مصنوعی و ظالمانه خواهد بود؛ نامتمرکز گردانی براساس رهنمود مرکزی کاری متناقض است؛ وحدت مذهبی را نمی توان به امید اینکه موجب وحدت ایمان می شود اعمال کرد، و تمایزات مذهبی که به خاطر نفس تفاوت اشاعه یافته باشد غیرمنطقی بنظر خواهد آمد. آنچه می تواند حاصلمان شود، تشخیص این نکته است که چنین شرایط فرهنگی در مورد انسان ها «طبیعی» اند؛ و به رغم اینکه قادر نیستیم کار زیادی در جهت تقویت این شرایط انجام دهیم، می توانیم با خطاهای روشنفکرانه و پیشداوری های عاطفی بی که سر راهمان قرار دارد به ستیزه برخیزیم. غیر از این، همانگونه که در صدد اصلاح فردی خودمان هستیم، باید در صدد اصلاح جامعه، از طریق جزئیات نسبتاً دقیق باشیم. نمی توانیم بگوئیم: «آدم دیگری از خود می سازم»؛ فقط می توانیم بگوئیم: «این عادت بد را ترک می کنم، و می کوشم این عادت خوب را به دست آورم». پس درباره ی جامعه فقط می توانیم بگوئیم: «خواهیم کوشید جامعه را از این یا آن جنبه، در جاهایی که افراط و تفریط به چشم می خورد، اصلاح کنیم؛ و باید تلاش

کنیم که در همان زمان چیزهای بسیاری را در نظر بیاوریم، تا مبادا به هنگام درست کردن چیزی، چیزی دیگر را نادرست کنیم». حتی این گفته هم بیانگر آرزویی است عظیم‌تر از آنچه می‌توانیم به آن دست یابیم: زیرا کم و بیش به دلیل عمل تدریجی و نفهمیده‌ی ما و عدم پیش‌بینی پیامدهاست که فرهنگ یک عصر با فرهنگ سلفش تفاوت دارد.

مفاهیم سه گانه ی فرهنگ

اصطلاح فرهنگ، برحسب اینکه پیشرفت فردی یا گروهی یا طبقاتی یا کل جامعه منظور باشد، تداعی های مختلفی به ذهن متبادر می کند. و این قسمتی از نهادهای (thesis) من است که فرهنگ فردی وابسته به یک گروه یا طبقه، و فرهنگ گروهی یا طبقاتی وابسته به فرهنگ کل جامعه ای است که این گروه یا طبقه به آن تعلق دارد. لذا، این فرهنگ جامعه است که کیفیتی بنیادی دارد، و مفهوم فرهنگ در ارتباط با کل جامعه است که باید در ابتدا مورد سنجش قرار گیرد. وقتی کلمه ی «فرهنگ» (culture) در مورد کار ارگانیک های حد پائین به کار می رود — در مورد کار باکتری شناس یا متخصص کشاورزی — معنی آن به اندازه ی کافی مشخص است. چرا که درباره ی نتایج حاصله می توانیم توافق کامل داشته باشیم. و درباره ی این که به این نتایج دست یافته یا دست نیافته ایم به توافق برسیم. وقتی اصطلاح «فرهنگ» در مورد اصلاح ذهن و روح انسان بکار می رود. احتمال توافق بر سر چند و چون فرهنگ کمتر می شود. خود اصطلاح فرهنگ، در حد چیزی که باید آگاهانه در ارتباط با امور انسانی به عنوان هدف انتخاب شود، دارای سابقه ی طولانی نیست. هنگامی که با مسأله ی ترکیبی نفس فردی، که فرهنگش مقابل پسزمینه ی فرهنگ گروهی و اجتماعی واقع شده، سر و کار داریم در این حال اصطلاح

فرهنگ به مثابه چیزی که باید با تلاشی آگاهانه به آن دست یافت، معنایی نسبتاً قابل درک بخود می‌گیرد. فرهنگ گروهی هم، در مقابل فرهنگ کمتر پیشرفته‌ی توده‌ی جامعه، دارای مفهومی مشخص است. با طرح این سؤال که تا چه اندازه عبارت هدف آگاهانه‌ی دستیابی به فرهنگ، در ارتباط با فرد، گروه، و در ارتباط با جامعه به عنوان یک کل، دارای مفهوم است می‌توان تفاوت بین کاربردهای سه‌گانه‌ی اصطلاح فرهنگ را بهتر درک کرد. اگر آنچه را که فقط می‌تواند هدف فرد باشد هدف گروه قرار ندهیم، و آنچه را که فقط می‌تواند هدف یک گروه باشد هدف یک جامعه به عنوان یک کل قرار ندهیم، از آشفتگی‌های بسیار پرهیز کرده‌ایم.

مفهوم کلی یا انسان‌شناسانه‌ی کلمه‌ی فرهنگ، آنچنان که به عنوان مثال توسط ای. ب. تیلور (E. B. Tylore) در عنوان کتابش فرهنگ بدوی (*Primitive Culture*) بکار رفته، به گونه‌ی مستقل از مفاهیم دیگر مصطلح شده است: ولی اگر ما به جوامع بسیار پیشرفته، بویژه جامعه‌ی معاصر خودمان توجه داشته باشیم، باید رابطه‌ی مفاهیم سه‌گانه‌ی کلمه‌ی فرهنگ را در نظر بگیریم. در این مرحله مردم‌شناسی وارد حیطه‌ی جامعه‌شناسی می‌شود. در میان ادیبان و اخلاق‌گرایان رایج بوده است که فرهنگ را از جنبه‌ی دو مفهوم اولیه، بخصوص مفهوم اول، بی‌هیچ ارتباطی با مفهوم سوم مورد بحث قرار دهند. قابل ذکرترین نمونه از این نوع، کتاب فرهنگ و بی‌دولتی (*Culture And Anarchy*) متیو آرنولد است. مسأله‌ی اساسی آرنولد در این کتاب فرد و «کمالی» است که باید هدف قرار دهد. درست است که او در طبقه‌بندی مشهورش، «بربرها، بی‌فرهنگ‌ها، عوام» به نقدی طبقاتی می‌پردازد؛ ولی انتقادش به تنظیم کیفرخواستی علیه نقایص این طبقات محدود شده است، و تا مرحله‌ی تعیین عملکرد واقعی یا «کمال» هر طبقه‌ی اجتماعی پیش نمی‌رود. پس، نتیجه این

است که فرد دست یافته به این نوع خاص «کمال» که آرنولد فرهنگ می نامدش، تشویق شود تا به ورای محدودیت های هر طبقه یی برسد، بجای اینکه بالاترین آرمان (Ideal) قابل حصول آن طبقه را بازشناسد.

اگر فرهنگ آرنولد برای خواننده ی امروزی رنگ باخته است، تا اندازه یی بواسطه ی عدم وجود پسزمینه ی اجتماعی در تصویری است که او از «فرهنگ» ارائه می دهد. دلیل دیگر این احساس، به گمان من، عدم توجه او به طریق دیگری، غیر از سه طریقی است که ما کلمه ی «فرهنگ» را بکار می گیریم. برای نیل به قرینه های مختلف راههای گوناگونی را می توان منظور داشت. می توانیم به تهذیب اخلاقی بیندیشیم — یا به شهرگیری و تمدن: در این صورت، اول به یک طبقه ی اجتماعی می اندیشیم، و به فردی بلند پایه به عنوان نماینده ی بهترین فرد آن طبقه. می توانیم به یادگیری بیندیشیم و شناخت دقیق دانش گذشته که بتدریج گرد آمده: در این صورت، مرد عرصه ی فرهنگ ما یک عالم است. می توانیم به فلسفه در کلی ترین مفهوم آن بیندیشیم — علاقه به، و داشتن توانایی هایی در بکارگیری اندیشه های انتزاعی: در این صورت، احتمالاً منظورمان یک روشنفکر است (با در نظر گرفتن این حقیقت که این روزها دست و دلبازی زیادی در مورد استفاده از کلمه ی روشنفکر نشان داده می شود، و اشخاصی را شامل می شود که قدرت فکری چشمگیری ندارند). یا می توانیم به هنر بیندیشیم: در این صورت، منظورمان هنرمند و غیر حرفه یی یا هوسکار است. ولی به ندرت در آن واحد به همه ی این چیزها فکر می کنیم. برای مثال، در تعریفی که آرنولد از یک فرد با فرهنگ ارائه می دهد، درک موسیقی یا نقاشی آشکارا دیده نمی شود: با این همه هیچکس منکر نقشی نیست که دستیابی به این خصایص در فرهنگ بازی می کند.

اگر به فعالیت های فرهنگی متعددی که در فراز قبل آمده نگاهی

بیفکنیم، باید چنین نتیجه گیری کنیم که هر یک از این فعالیت ها هر قدر هم کامل باشد نمی تواند جدا از فعالیت های دیگر به کسی فرهنگ بدهد. می دانیم که ادب نیکو، بدون تحصیلات، هوش یا حساسیت در برابر هنرها، آدمی را به ماشینی شدن صرف سوق می دهد؛ می دانیم که فراگیری، بدون ادب نیکو یا بی هیچ حساسیتی نوعی فضل فروشی است؛ می دانیم که توانایی ذهنی وقتی همراه صفات انسانی نیست صرفاً به همان اندازه قابل تحسین است که استعداد کودکی نابغه در بازی شطرنج؛ و می دانیم که هنر بدون محتوای فکری به هیچ نمی ارزد. و اگر فرهنگ را به تنهایی در هیچ یک از این کمالات نمی یابیم، پس نباید از هیچ کس متوقع باشیم که از همه ی این کمالات برخوردار باشد؛ و به این نتیجه خواهیم رسید که فرد به کمال فرهنگ رسیده توهمی بیش نیست؛ و ما نباید فرهنگ را در یک فرد یا در یک گروه جستجو کنیم، بلکه با گسترش هر چه بیشتر دید گاهمان، سر آخر ناچار به این نتیجه می رسیم که فرهنگ را باید در الگوی جامعه به صورت یک کل جستجو کرد. این نتیجه گیری به نظر من کاملاً بدیهی است: ولی اغلب نادیده گرفته می شود. مردم همیشه، با اتکاء به یک تخصص، و در زمانی که نه فقط فاقد تخصص های دیگرند، بلکه از این نیازها هم بی خبرند، آمادگی دارند خود را شخص با فرهنگی فرض کنند. یک هنرمند از هر درجه یی، حتی هنرمندی بسیار بزرگ، فقط به صرف هنرمند بودن یک انسان با فرهنگ محسوب نمی شود: هنرمندان نه تنها اغلب جز در قبال هنر خود در قبال هنرهای دیگر بی احساسند، بلکه بعضی وقتها ادب بسیار بدی دارند یا از استعداد ذهنی بسیار کمی برخوردارند. کسی که سهمی در ارثه ی فرهنگ دارد، به رغم اهمیت همیش، همیشه یک «شخص با فرهنگ» نیست.

از گفته های بالا نباید چنین استنباط کرد که در فرهنگ فردی، یا گروهی یا طبقاتی، هیچ مفهومی وجود ندارد. منظور ما فقط این است که

فرهنگ فردی را نمی‌توان از فرهنگ گروهی جدا ساخت، فرهنگ گروهی را نمی‌توان از فرهنگ کل جامعه منتزع گردانید؛ و مفهومی که از کلمه‌ی «کمال» داریم باید مفاهیم سه‌گانه‌ی «فرهنگ» را باهم و یکجا دارا باشد. از طرف دیگر این گفته بدان معنی نیست که در یک جامعه، بدون توجه به سطح فرهنگی آن، گروه‌هایی که با فعالیت‌های مختلف فرهنگی سروکار دارند تافته‌های جدا بافته هستند؛ برعکس، فقط از طریق تداخل و اشتراک منافع و از طریق مشارکت و درک متقابل است که می‌توان همبستگی لازم برای فرهنگ را به‌چنگ آورد. یک مذهب نه فقط به گروه روحانیونی نیاز دارد که می‌دانند چه مراسمی انجام می‌دهند، بلکه به گروه عبادتگرانی هم نیازمند است که می‌دانند چه مراسمی انجام می‌شود.

بدیهی است که در میان اجتماعات بدوی‌تر فعالیت‌های مختلف فرهنگی بطور سردرگمی در یکدیگر تنیده شده‌اند. فردی از اهالی قبیله‌ی دیاک (Dyak) که کمابیش یک فصل را به کار شکل دادن، تراشیدن و رنگ زدن کرجی‌اش به هیأت خاصی صرف می‌کند که برای آئین سالانه‌ی شکار سر انسان ضروری است، همزمان در حال فعالیت‌های مختلف فرهنگی است — از نوع هنری و مذهبی، و همچنین عملیات جنگی در آب و خشکی. با پیچیده‌تر شدن تمدن، تخصص‌های شغلی بیشتری رخ می‌نماید: به گفته‌ی آقای جان لیارد (J. Layard)، اهالی جزایر معینی از مجمع‌الجزایر هبرید جدید که در شرائط «عصر حجر» زندگی می‌کنند، در بعضی از هنرها و صنایع تخصص دارند، و از کالاهایی که می‌سازند برای معامله‌ی پایاپای استفاده می‌کنند و مهارت‌های هنری خود را به منظور خشنودی متقابل تمامی ساکنین مجمع‌الجزایر در معرض تماشا می‌گذارند. اما گرچه افراد یک قبیله، یا افراد گروهی از جزایر و دهکده‌ها، ممکن است وظایف جداگانه‌یی داشته باشند — که از آن میان وظیفه‌ی رئیس و پزشک/جادوگر قبیله غریب‌تر است — در مراحل بعدی

است که مذهب، علم، سیاست و هنر به گونه‌ی منتزعی از یکدیگر بازشناخته می‌شوند. و درست همانطور که وظایف افراد موروثی می‌گردد، و وظایف موروثی به صورت طبقه یا تمایزات کاستی (caste) به شکلی غیرقابل انعطاف مشخص می‌گردد، و تشخیص طبقاتی منجر به ستیزه می‌شود، همانگونه نیز مذهب، سیاست، علم و هنر به مرحله‌ی می‌رسند که در آن بر سر استقلال یا استیلا بین آنها کشمکشی آگاهانه درمی‌گیرد. این اصطکاک، در بعضی مراحل و بعضی اوضاع و احوال، بسیار خلاقه است: نیازی نیست در اینجا بررسی کنیم که این اصطکاک تا چه اندازه سبب و تا چه اندازه مسبب افزایش آگاهی است. تنش درون جامعه می‌تواند در عین حال تبدیل به تنش ذهنی فردی شود که آگاهی بیشتری دارد: برخورد وظایف مختلف در انبگونه (Antigone)، که بسادگی برخورد بین تقوا و اطاعت از قوانین حاکم یا بین مذهب و سیاست نیست، بلکه برخوردی است بین قوانین متعارض در آنچه هنوز مجتمعی مذهبی-سیاسی است، مرحله‌ی بسیار پیشرفته‌ی از تمدن را ارائه می‌کند: چرا که این برخورد قبل از آنکه بتواند وسیله‌ی نمایشنامه‌نویس تبیین گردد و جوابی را که هنر نمایشنامه‌نویس می‌طلبد از تماشاگر دریافت کند باید در تجربه‌ی تماشاگر مفهومی داشته باشد.

همزمان با گسترش جامعه به سوی پیچیدگی‌های عملکردی و تمایزات، می‌توانیم متوقع ظهور سطوح متعدد فرهنگی باشیم: خلاصه این که، فرهنگ طبقاتی یا گروهی خود را نشان خواهد داد. به گمان من در این بحثی نیست که در هر جامعه‌ی آینده، همچنان که در تمام جوامع متمدن گذشته، این سطوح مختلف باید وجود داشته باشد. گمان نمی‌کنم که پرشورترین مدافعان برابری اجتماعی منکر این باشند که: اختلاف عقیده بر این محور می‌گردد که آیا انتقال فرهنگی باید از طریق موروثی صورت گیرد. آیا هر سطح فرهنگی باید مستقلاً خودش را توسعه دهد. یا

آنکه می‌توانیم امید به یافتن نظامی برای انتصاب افراد داشته باشیم، تا هر فرد به نوبه‌ی خود بتواند برحسب استعدادهای طبیعی‌اش جای خود را در بالاترین سطح فرهنگی بیابد. آنچه در این بحث جایی دارد این است که ظهور گروه‌های بسیار بافرهنگ بناچار بر بقیه‌ی جامعه تأثیر خواهد گذاشت: این خود بخشی است از فرایند تغییر کل جامعه. و این امری مسلم — و وقتی توجه خود را به هنرها معطوف کنیم بویژه بدیهی — است که با پیدایش ارزش‌های جدید و با پیچیده‌شدن هرچه بیشتر اندیشه، حساسیت و بیان، بعضی از ارزش‌های اولیه ناپدید می‌شوند. منظور صرفاً این است که نباید توقع داشت همه‌ی مراحل توسعه را در آن واحد داشته باشیم؛ و این که یک تمدن نمی‌تواند بطور همزمان در یک سطح فرهنگی اشعار عامیانه‌ی ناب و در سطح دیگر بهشت‌گمشده‌را بوجود آورد. در حقیقت، تنها چیزی که زمان همیشه و مطمئناً همراه می‌آورد ضایعات است: به دست آوردن چیزی یا جبران کردن چیزی تقریباً همیشه محتمل است ولی هرگز مسلم نیست.

هرچند به نظر چنین می‌رسد که پیشرفت تمدن گروه‌های فرهنگی متخصص‌تری را پدید می‌آورد، نباید توقع داشته باشیم که این توسعه از تعرض خطرات مصون بماند. پیامد تخصصی شدن فرهنگ چه بسا که از هم‌پاشیده شدن فرهنگی را به دنبال داشته باشد؛ و این ریشه‌ی‌ترین مصیبتی است که می‌تواند بر یک جامعه نازل شود. این تنها نوع از هم‌پاشیدگی نیست، یا تنها جنبه‌ی نیست که در آن می‌توان از هم‌پاشیدگی را مورد مطالعه قرار داد؛ ولی، بی‌توجه به علت و معلول، از هم‌پاشیدگی فرهنگی جدی‌ترین ضایعه است، و اگر قصد ترمیم داشته باشیم دشوارترین ضایعه. (البته، در اینجا، تأکیدمان بر فرهنگ کل جامعه است.) این ضایعه نباید با بیماری دیگری، متحجر شدن در یک نظام کاست، یکی گرفته شود، مانند آنچه که در مذهب هندو پدید آمده —

بیماری بی که احتمالاً در اصل فقط سلسله مراتب عملکردها بوده است: گرچه احتمال می رود که جامعه‌ی امروز بریتانیا تا حدی گرفتار هر دو این بیماری‌ها باشد. از هم‌پاشیدگی فرهنگی زمانی پدیدار می شود که دو یا چند قشر چنان از هم جدا شوند که در عمل به فرهنگ‌هایی متمایز تبدیل گردند؛ یا فرهنگ در سطح گروه بالاتر به بخش‌هایی تقسیم شود که هریک به تنهایی نمایشگر یک فعالیت فرهنگی باشد. اگر اشتباه نکنم، در جامعه‌ی غربی مدتی است در طبقاتی که فرهنگشان بسیار پیشرفته است یا باید باشد، بعضی از هم‌پاشیدگی‌ها بوجود آمده — و همچنین بعضی جدایی‌های فرهنگی بین یک سطح از جامعه با سطح دیگر ایجاد شده است. عقاید و آداب مذهبی، فلسفه و هنر، همه گرفتار این گرایشند که به صورت حوزه‌هایی تک افتاده درآیند و بی هیچ ارتباطی با یکدیگر توسط گروه‌ها توسعه یابند. حساسیت هنری با جدا شدنش از حساسیت مذهبی، و حساسیت مذهبی با دوری گزیدن از حساسیت هنری سطحی شده است؛ و نشانه‌های آداب (manners) چه بسا که صرفاً برای چند بازمانده‌ی طبقه‌ی محو شده باقی بماند، کسانی که مذهب یا هنر حساسیت‌هایشان را تعلیم نداده، کسانی که ذهن‌هایشان مجهز به دستمابه‌هایی برای محاوره‌ی هوشمندانه نیست، و در زندگی خود هیچ چارچوبی برای ارزش بخشیدن به رفتارشان نخواهند داشت. و از هم‌پاشیدگی در سطوح بالاتر نه تنها مایه‌ی نگرانی گروهی است که آشکارا به آن مبتلا شده، بلکه مایه‌ی نگرانی همه‌ی مردم است.

علل زوال کلی فرهنگ به اندازه‌ی تنوع نمونه‌های فرهنگی پیچیده است. بعضی از این علل را می توان در گزارش‌هایی یافت که توسط متخصصین مختلف ارائه شده‌اند و درباره‌ی علل بیماری‌های اجتماعی هستند که به آسانی قابل تشخیصند و ما باید برای پیدا کردن راه‌های ویژه‌ی درمان آنها به جستجوی خود ادامه دهیم. با این همه ما بطور مداوم

مطلع می‌شویم که مسأله‌ی لاینحل فرهنگ تا چه حد زیربنای مشکلات ارتباط هر بخش از جهان با دیگر بخش‌ها را تشکیل می‌دهد. زمانی سرو کار ما با چگونگی روابط میان ملل بزرگ با یکدیگر است؛ با چگونگی رابطه‌ی ملل بزرگ با ملل کوچک^۱؛ رابطه‌ی فرقه‌های مختلف با یکدیگر در اجتماعات بهم آمیخته، آنچنانکه در هندوستان؛ رابطه‌ی ملل مادر با مللی که به صورت مستعمره شکل گرفته‌اند؛ رابطه‌ی مستعمره‌گر با بومی‌ها؛ رابطه‌ی موجود بین مردم مناطقی چون «هند غربی»، جایی که اجبار یا عوامل اقتصادی تعداد کثیری از نژادهای مختلف را گرد هم آورده است؛ در پس تمام این سؤالات آزارنده، که هر روز افراد بسیاری درباره‌ی آنها تصمیم‌گیری می‌کنند، این سؤال نهفته است که فرهنگ چیست، و آیا فرهنگ اساساً چیزی است که بتوان آنرا تحت نظارت مستمر درآورد یا آگاهانه تحت نفوذ قرارش داد. هر وقت به طرح یک نظریه یا تعیین یک خط‌مشی برای آموزش و پرورش پردازیم، با این سؤالات روبروایم. اگر فرهنگ را جدی بگیریم، خواهیم دید که نیاز یک ملت صرفاً داشتن غذای کافی برای خوردن نیست (هرچند بنظر می‌رسد حتی تهیه‌ی همین نیز از توان ما خارج باشد) بلکه نیازمند طبایخی کامل و خاص است: یکی از نشانه‌های زوال فرهنگی در بریتانیا بی‌اعتنایی به هنر آماده کردن غذاست. فرهنگ را حتی به سادگی می‌توان به صورت چیزی توصیف کرد که به زندگی ارزش حیاتی می‌بخشد. و این فرهنگ است که به ملل دیگر و

۱. ا. ه. کار (E.H.Carr) در شرایط صلح، بخش اول، فصل ۳، اشاره‌ی به این نکته دارد - بی آن که به بحث درباره‌ی معنای «فرهنگ» پردازد. می‌گوید: «در گونه‌ی نامگذاری هر چند سردستی که از اروپای مرکزی سرچشمه می‌گیرد، باید «علیت فرهنگی» را از «علیت حکومتی» بازشناسیم. وجود یک گروه کمابیش همگن نژادی یا همزبان که از طریق سنتی مشترک و گسترش فرهنگی مشترک وحدت یافته‌اند نباید دلیلی برای شکل یا حفظ یک واحد مستقل فرهنگی انگاشته شود». ولی آقای کار اینجا دزگیر مسأله‌ی وحدت سیاسی است و نه حفظ فرهنگها، یا این که آیا این فرهنگها ارزش نگهداری در یک وحدت سیاسی را دارند.

نسل‌های دیگر امکان می‌دهد تا هنگام اندیشیدن درباره‌ی بقایای تأثیر یک تمدن نابود شده بگویند آن فرهنگ، در زمان حیات از ارزش برخوردار بوده است.

من قبلاً، در مقدمه‌ی کتابم، قاطعانه اظهار کرده‌ام که هیچ فرهنگی نمی‌تواند جز در رابطه با مذهب پدید شود یا گسترش یابد. ولی استفاده از کلمه‌ی رابطه در اینجا ممکن است به سادگی ما را به خطا کشاند. ساده انگاشتن رابطه‌ی بین فرهنگ و مذهب شاید اساسی‌ترین ضعف کتاب فرهنگ و بی‌دولتی آرنولد باشد. آرنولد این گمان را در خواننده بوجود می‌آورد که فرهنگ (به گونه‌یی که او این اصطلاح را بکار می‌برد) چیزی بمراتب جامع‌تر از مذهب است؛ و مذهب چیزی بیشتر از یک عنصر ضروری نیست که به فرهنگ، که در حکم ارزش غایی است، چارچوبی اخلاقی و اندکی رنگ عاطفی می‌بخشد.

امکان دارد خواننده تصور کند آنچه من درباره‌ی توسعه‌ی فرهنگ، و درباره‌ی خطرات از هم‌پاشیدگی فرهنگ هنگام رسیدن به یک مرحله‌ی بسیار پیشرفته گفتم درباره‌ی تاریخ مذهب هم می‌تواند صدق کند. توسعه‌ی فرهنگ و توسعه‌ی مذهب را، در جامعه‌یی که هیچ تأثیری از خارج نپذیرفته، نمی‌توان به روشنی از یکدیگر جدا کرد: و این بستگی به گرایش‌های هر ناظر دارد که تهذیب فرهنگی را عامل پیشرفت در مذهب بداند، یا پیشرفت در مذهب را عامل تهذیب فرهنگی فرض کند. شاید به علت تاریخ تأثیرگذاری دین مسیح بر فرهنگ یونانی- رومی است که به مذهب و فرهنگ به صورت دو چیز مختلف می‌پردازیم - نفوذی که هم بر آن فرهنگ و هم بر سیر تکاملی‌یی که توسط افکار و اعمال دین مسیح انتخاب شده بود تأثیری عمیق گذاشت. اما فرهنگی که مسیحیت بدوی با آن تماس پیدا کرد (و همچنین فرهنگ محیطی که مسیحیت در آن شکل گرفت) خود یک فرهنگ مذهبی در حال زوال بود. بنابراین، گرچه

معتقدیم که یک مذهب می‌تواند فرهنگ‌های مختلفی را شکل دهد، همچنان این سؤال هم می‌تواند برایمان مطرح شود که آیا هیچ فرهنگی امکان دارد بدون یک زیربنای مذهبی بوجود آید، یا خود را ابقاء کند. می‌توان از این هم فراتر رفت و پرسید آنچه را که ما فرهنگ و آنچه را که ما مذهب یک ملت می‌نامیم آیا جنبه‌های مختلف یک چیز واحد نیستند: آیا فرهنگ، در اصل، تجسد (اگر بشود گفت تجسد) مذهب یک ملت نیست. طرح مسأله به این صورت می‌تواند دلیل تردیدهای مرا هنگام صحبت درباره‌ی کلمه‌ی رابطه روشن کند.

همزمان با پیشرفت جامعه، مرتبت‌ها و انواع بیشتری از گرایش‌ها و وظایف مذهبی — و همچنین گرایش‌ها و وظایف دیگر — خود را نمایان خواهند ساخت. باید توجه داشت که این انشعابهای عقیدتی در بعضی مذاهب به اندازه‌ی عمیق است که در عمل موجب بوجود آمدن دو مذهب شده است — یکی برای عوام و یکی برای خواص. مضرات «دوملتی» بودن در مذهب آشکار است. مسیحیت برابر این بیماری بهتر از هندوئیسم مقاومت کرده است. انشعابهای قرن شانزده و افزایش فرقه‌های منتج از آن را می‌توان به عنوان تاریخ انشعاب افکار مذهبی، یا به عنوان کشمکش بین گروه‌های اجتماعی مخالف مورد مطالعه قرار داد — بصورت مجموعه‌ی متنوعی از آئین‌ها، یا به عنوان از هم پاشیدگی فرهنگ اروپایی. با این حال، گرچه وجود چنین جدایی‌های شدید عقیدتی در سطحی واحد مایه‌ی تأسف است، کیش مورد نظر می‌تواند، و باید، محلی برای پذیرفتن مرتبت‌های متعدد عقلی، تخیلی و عاطفی همان آئین‌ها پیدا کند، همانگونه که می‌تواند مجموعه‌های متنوع و متعدد نظام و شعائر را دربر گیرد. دین مسیحی هم، از جنبه‌ی روانشناسی که مورد بررسی قرار گیرد — به مثابه نظامی از اعتقادات و نگرش‌های موجود در اذهان مؤمن — تاریخی خواهد داشت: هرچند خطایی بزرگ است اگر تصور کنیم مفهوم

مورد نظر هنگام ذکر کلمه های پیشرفت و تغییر تلویحاً به این امکان اشاره دارد که از طریق پیشرفت دسته جمعی، تقدس بیشتر یا که ملکوت الهی در دسترس انسان قرار می گیرد. (فرض ما چنین نیست که طی دوره ی طولانی حتی در هنر پیشرفتی حاصل می شود یا که هنر «بدوی»، به مثابه هنر، الزاماً نسبت به هنرهای پیچیده تر از کیفیت پستی برخوردار است.) ولی یکی از خواص پیشرفت، خواه نقطه نظری مذهبی یا فرهنگی را برگزینیم، ظهور مکتب شکاکیت (Scepticism) است — منظور من، البته، کفر یا که ویرانگری نیست (چه رسد به بی اعتقادی که ناشی از تبلی ذهنی است) بلکه منظوم عادت به بررسی شواهد و توانایی به تأخیر انداختن تصمیم است. شکاکیت یکی از صفات مشخصه ی تمدن است. هرچند، وقتی تا به حد تردید کامل تنزل کند، یکی از صفاتی است که می تواند موجب مرگ تمدن شود. در جایی که شکاکیت در حکم قدرت است، تردید کامل حکم ضعف را دارد: چرا که ما نه فقط به قدرت تغییر یک تصمیم نیاز داریم، بلکه به قدرت تصمیم گرفتن هم نیازمندیم.

این که مفهوم فرهنگ و مذهب، هنگامی که هر اصطلاح در متنی بجا بکار رود، به معنی جنبه های مختلف چیزی واحد است مفهومی است که توضیح بسیار می طلبد. اما مایلم اول به این نکته اشاره کنم که این مفهوم از فرهنگ و مذهب ما را مجهز به سلاح هایی برای نبرد با دو خطای همراه می سازد. خطای رایج تر این است که در غیاب مذهب می توان فرهنگ را حفظ کرد، گسترش داد و تکامل بخشید. یک مسیحی و یک کافر ممکن است هر دو مشترکاً گرفتار این خطا باشند، و رد کامل این خطا نیازمند تحلیلی تاریخی است که از موشکافی قابل ملاحظه ی برخوردار باشد، چرا که حقیقت فوراً آشکار نمی شود، و حتی ممکن است طبق ظواهر ضد و نقیض هم بنظر آید: یک فرهنگ ممکن است پس از شروع زوال اعتقادات مذهبی همچنان به حیات خود ادامه دهد، و در حقیقت بعضی از

درخشان‌ترین نمونه‌های هنری خود را بوجود آورد و به موفقیت‌های دیگری دست یابد. خطای دیگر این باورداشت است که مسأله‌ی حفظ و نگهداری مذهب با مسأله‌ی حفظ و نگهداری فرهنگ همراه نیست: باورداشتی که بسا به پذیرفتن همه‌ی فرآورده‌های فرهنگ منجر شود، چرا که این فرآورده‌ها را موانعی هوسکارانه بر سر راه حیات معنوی می‌انگارد. قرار گرفتن در موقعیتی که بتوان این خطا، و خطای قبلی، را رد کرد مستلزم این است که افق دید خود را وسیع‌تر کنیم؛ و از قبول این نتیجه سر باز زنیم که فرهنگ چیزی است که ما قادریم در برابرش بی تفاوت بمانیم، حتی اگر فرهنگی که در برابر چشمانمان قرار دارد فرهنگی رو به زوال باشد. باید این را اضافه کنم که دیدن وحدت فرهنگ و مذهب از این جنبه نه تلویحاً بر این اشارت دارد که همه‌ی آثار هنری را می‌توان بی هیچ خرده‌گیری پذیرفت، و نه ارائه‌کننده‌ی معیاری است که هرکس بتواند توسط آن فوراً فرق بین این دو را تشخیص دهد. قبل از آنکه ما صلاحیت قضاوت درباره‌ی انحطاط یا شیطان‌پرستی یا هیچ‌گرایی (nihilism) در هنر را پیدا کنیم، حساسیت زیبایی‌شناسی باید در ادراک معنوی گسترش یابد، و ادراک معنوی باید در حساسیت زیبایی‌شناسی و سلیقه‌ی نظم یافته گسترش یابد. قضاوت یک کار هنری از طریق استانده‌های هنری یا مذهبی، و قضاوت یک مذهب از طریق استانده‌های مذهبی یا هنری باید در نهایت به نتیجه‌ی مشابه ختم شود: هرچند این پایانی است که هیچ فردی نمی‌تواند به آن برسد.

این راه نگرستن به فرهنگ و مذهب که من کوشیده‌ام طرح کنم آنچنان دشوار است که مطمئن نیستم خودم جز در لحظاتی کوتاه به آن دست یافته باشم، یا همه‌ی مفاهیم ضمنی‌اش را دریافته باشم. در این راه همچنین خطر اشتباه در هر لحظه وجود دارد، چرا که وقتی این دو کلمه همراه یکدیگر می‌آیند مفاهیمی دارند متفاوت با وقتی که به صورت جدا

بکار می‌روند. این کار فقط تا آنجا معتبر است که نقش ویژه‌ی فرهنگ و مذهب را مردم ناخودآگاه بپذیرند. هرکس حتی با کمترین خودآگاهی مذهبی احتمالاً هر از چندگاه از تضاد موجود بین اعتقاد مذهبی اش و رفتارش پریشان شده است؛ و هرکس که در فرهنگ انفرادی یا گروهی به سلیقه‌ی دست یافته محققاً متذکر ارزشهایی است که نمی‌توان آنها را ارزش‌هایی مذهبی نامید. و «مذهب» و «فرهنگ»، هر دو، صرفنظر از اینکه در معنی دو چیز متفاوت از یکدیگرند، باید برای فرد و برای گروه نه تنها به معنی آن چیزی که در تملک دارند، بلکه به معنی چیزی باشند که بخاطرش بسختی تلاش می‌کنند. با این همه دیدگاهی وجود دارد که در آن مذهب را به صورت راه و رسم زندگی یک ملت می‌بینیم، از تولد تا گور، از صبح تا شب و حتی در خواب، و این راه و رسم زندگی در عین حال فرهنگ این ملت هم هست. و همچنین باید متذکر این نکته باشم که هر وقت چنین انطباقی بطور کامل صورت می‌گیرد حتی در جامعه‌هایی واقعی هم به مفهوم فرهنگی پست‌تر است و هم مذهبی پست‌تر. یک مذهب جهانی حداقل بالقوه بر مذهبی که هر نژاد یا ملتی آنرا منحصر به خود می‌داند برتری دارد؛ و فرهنگی که قادر به تحقق بخشیدن مذهبی باشد که در عین حال توسط فرهنگ‌های دیگر هم تحقق یافته، حداقل بالقوه بالاتر از فرهنگی است که مذهبی مختص خود دارد. از یک دیدگاه باید یگانگی بجوییم: از دیدگاهی دیگر، باید جدایی بگزینیم.

اگر در حال حاضر به دیدگاه انطباق پردازیم، همانطور که نویسنده مجبور است دائماً به خودش یادآوری کند خواننده هم باید به خاطر داشته باشد که اصطلاح فرهنگ در اینجا شامل چه بسیار چیزها می‌شود. این اصطلاح شامل همه‌ی فعالیت‌ها و علاقه‌مندیهای ویژه‌ی یک ملت است: مسابقات اسبدوانی داری (Derby)، مسابقات قایقرانی هنلی (Henley)، مرکز کشتی‌های تفریحی کاوز (Cowes)، دوازدهم

اگوست، مسابقه‌ی نهایی فوتبال، مسابقات سگ‌دوانی، بیلیارد کوچک، تخته‌ی پرتاب زوبین‌های کوچک، پنیر و نسلیدیل (Wensleydale) کلم آب‌پز، لبو با سرکه، کلیساهای گوتیک قرن نوزده و موسیقی الگار (Elgar). خواننده می‌تواند فهرست خودش را تهیه کند. و بعد مجبوریم با این فکر غریب مواجه شویم که آنچه قسمتی از فرهنگ ما هست قسمتی از مذهب رایج ما هم هست.

ما نباید فرهنگ خود را فرهنگی کاملاً یکپارچه پنداریم — فهرستی که من در بالا ارائه دادم به منظور اجتناب از چنین پنداری تنظیم شده بود و مذهب واقعی هیچ‌یک از ملل اروپایی هرگز مسیحیت صرف، یا هیچ چیز صرف دیگر، نبوده است. همیشه آثار و نشانه‌هایی از اعتقادات بدوی‌تر وجود دارد، که کمابیش جذب مسیحیت شده‌اند؛ کشش به سمت اعتقادات انگل‌گونه همیشه وجود داشته است؛ و کجروی‌ها همیشه بوده‌اند؛ مانند وقتی که وطن‌پرستی، که به مذهب طبیعی مربوط می‌شود و بنابراین قانونی است و حتی از طرف کلیسا ترغیب هم می‌شود، در اثر مبالغه به تصویر مضحکی از خود تبدیل می‌گردد. و برای یک ملت بسیار ساده است که اعتقاداتی متناقض داشته باشد و متقابلاً از سرکشی نیروهای متعارض بکاهد.

این اندیشه که هر آنچه ما باور داریم صرفاً همان چیزی نیست که به ضابطه درآورده‌ایم و متعهدش هستیم، بلکه رفتار نیز نوعی اعتقاد است، و این که حتی خودآگاه‌ترین و تکامل یافته‌ترین ما نیز در چنان سطحی زندگی می‌کند که اعتقاد و رفتار را نمی‌توان از یکدیگر تمیز داد، از آن گونه اندیشه‌هاست که به محض گرفتار شدن در چنگ تخیل، می‌تواند کیفیتی بسیار گیج‌کننده پیدا کند. این نوع تفکر به ناچیزترین کارهای ما و به مشغله‌ی همه‌ی دقایق ما چنان اهمیتی می‌بخشد که نخواهیم توانست مدت زیادی بدون وحشت از هجوم کابوس به چیزی بیندیشیم. وقتی به

کیفیت یکپارچگی لازم برای شکوفایی کامل زندگی معنوی توجه می‌کنیم، باید به منظور پرهیز از غوطه‌ور شدن در غرقاب ناامیدی امکان فیض و نمونه‌های قدس را از یاد ببریم. و هنگامی که مسأله‌ی ترویج انجیل، مسأله‌ی توسعه‌ی یک جامعه‌ی مسیحی، را مورد توجه قرار دهیم عذری برای عقب نشستن خواهیم داشت. اعتقاد به اینکه ما ملتی مذهبی هستیم و ملت‌های دیگر بدون مذهب هستند از ساده‌انگاریهایی است که به گمراهی نزدیک می‌شود. این فکر که مذهب از یک دیدگاه فرهنگ است، و فرهنگ از دیدگاه دیگر مذهب است، می‌تواند بسیار اضطراب‌آور باشد. طرح این سؤال که آیا مردمی که شرکت در مسابقات داربی و مسابقات سگ‌دوانی قسمتی از مراسمشان است در همان حال صاحب مذهب نیستند دستپاچه‌کننده است؛ و این گفته هم که قسمتی از مذهب روحانیان طراز اول پایپوش و قرائت‌خانه است از این دست است. برای یک مسیحی ناراحت‌کننده است کشف کند که به عنوان یک مسیحی از اعتقادهای زیادی برخوردار نیست، و کشف کند که از جهتی، همراه با هرکس دیگر، به چیزهای بسیار زیادی معتقد است: هرچند که نتیجه‌ی چنین تفکرانی به اینجا می‌رسد که اسقف‌ها قسمتی از فرهنگ انگلستان هستند، و اسب‌ها و سگ‌ها قسمتی از مذهب انگلستان.

فرض عمومی بر این است که فرهنگ وجود دارد، ولی این فرهنگ مایملک بخش کوچکی از جامعه است؛ و معمولاً براساس این فرض به یکی از این دو نتیجه می‌رسند: یکی اینکه فرهنگ فقط می‌تواند دلمشغولی اقلیتی کوچک را تشکیل دهد، و بنابراین در جامعه‌ی آینده جایی برایش وجود ندارد؛ یا اینکه در جامعه‌ی آینده فرهنگ که در تملک اقلیتی بوده باید در اختیار همگان قرار گیرد. این فرض و عواقبش ما را به یاد فرقه‌ی پوریتن‌ها (Puritan) و نفرتی که از رهبانیت و زندگی مرتاضانه داشتند می‌اندازد: همان‌طور که فرهنگ وقتی صرفاً در دسترس عده‌ی قلیلی

قرار داشته باشد امروزه با مخالفت روبرو می‌شود، به همان گونه پروتستان‌های افراطی زندگی بسته و معنوی را مورد اعتراض قرار دادند و زن اختیار نکردن کمابیش به اندازه‌ی منحرف بودن مورد نفرت بود.

به منظور درک این نگرش مذهبی و فرهنگی که من سعی کرده‌ام در این فصل از کتاب مطرح کنم، باید بکوشیم تا از هر دو خطا اجتناب کنیم: یکی اینکه مذهب و فرهنگ را به مثابه دو چیز مجزا که بین آنها رابطه‌ی وجود دارد فرض کنیم، و دیگر اینکه مذهب و فرهنگ را منطبق بر یکدیگر بپنداریم. من در یکجا از فرهنگ یک ملت به مثابه تجسد مذهب آن ملت سخن گفته‌ام؛ و گرچه از تهور لازمه برای بکارگیری چنین کلمه‌ی بلندمرتبه‌ی آگاهم، با این همه کلمه‌ی دیگری به ذهنم نمی‌رسد که به این خوبی قصد مرا در احتراز از کلمه‌ی رابطه از یک طرف و کلمه‌ی انطباق از طرف دیگر به خواننده منتقل کند. حقیقت، حقیقت نسبی، یا بطلان یک مذهب نه در موفقیت‌های فرهنگی مردمی که به آن مذهب معتقدند وجود دارد، و نه تن درمی‌دهد که دقیقاً توسط آنها مورد سنجش قرار گیرد. زیرا آنچه یک ملت ادعا می‌کند که به آن معتقد است، همانطور که رفتارشان نشان می‌دهد، و همانطور که من گفتم، همیشه از مذهب صرفی که به ظاهر به آن اعتقاد دارد بسیار زیادتر و در عین حال بسیار کمتر است.

بعلاوه، ملتی که فرهنگش همراه مذهبی با حقیقت نسبی شکل گرفته (حداقل، طی دوره‌ی خاصی از تاریخش) در قیاس با ملتی دیگر که از روشنایی حقیقی‌تری برخوردار است می‌تواند با ایمان بیشتر به این مذهب به زندگی ادامه دهد. هنگامی که فرهنگمان را به آن صورت که بایست باشد مجسم می‌کنیم، اگر که جامعه‌ی ما واقعاً جامعه‌ی مسیحی می‌بود، فقط در آن صورت می‌توانستیم جرأت کنیم فرهنگ مسیحی را بالاترین فرهنگ بنامیم؛ و فقط وقتی می‌توانیم بطور قاطعانه بگوئیم که این فرهنگ بالاترین فرهنگی است که جهان تاکنون به خودش دیده که به همه‌ی

مراحل این فرهنگ، که فرهنگ اروپا بوده، اشاره‌ی بکنیم. هنگام مقایسه‌ی فرهنگمان آنچنان که امروز هست، با فرهنگ مردم غیرمسیحی، باید این آمادگی را داشته باشیم که فرهنگ خود را از بعضی جنبه‌ها فرهنگی پست‌تر بباییم. من این امکان را نادیده نمی‌گیرم که بریتانیا، در صورتی که طبق نسخه‌های تجویز شده به دست بعضی مذاهب پست‌تر یا مادی‌گرایانه از طریق اصلاح خود ارتدادش را تکامل بخشد، ممکن است در فرهنگی به مراتب درخشان‌تر از فرهنگی که امروز می‌توانیم ارائه دهیم شکوفا شود. اما چنین شکوفایی ثابت نمی‌کند که مذهب جدید بر حق است، و مسیحیت باطل. بلکه فقط ثابت می‌کند که هر مذهبی، تا زمانی که از بین نرفته، و در حدّ خودش، مفهومی ظاهری به زندگی می‌بخشد، چنانچوبی برای یک فرهنگ ارائه می‌دهد، و توده‌های انسانی را از ملال و نومیدی در امان می‌دارد.

طبقه و برگزیدگان

از توضیحات مربوط به سطوح فرهنگی که در فصل پیش ارائه شد، چنین برمی آید که در میان جوامع ابتدایی تر، بین افراد نمونه های برتر تفاوت های وظائف مشخص تر از تفاوتی است که در میان افراد نمونه های پست تر وجود دارد^۱. در مرحله ی بالا تر، می بینیم که بعضی از وظائف نسبت به وظائف دیگر از احترام بیشتری برخوردار است، و این دسته بندی موجب ظهور «طبقات» می گردد که برخورداری فرد است از احترام بیشتر و مزیت بیشتر، صرفاً نه بخاطر وظیفه یی که برعهده دارد بلکه بخاطر طبقه یی که متعلق به آن است. و خود طبقه هم دارای وظیفه یی است، وظیفه ی نگهداری آن بخشی از فرهنگ کلی جامعه که به آن طبقه تعلق دارد. باید بکوشیم همواره متذکر این نکته باشیم که در یک جامعه ی سالم این گونه نگهداری از سطح خاصی از فرهنگ نه تنها به نفع طبقه یی است که از آن نگهداری می کند، بلکه به نفع جامعه به مثابه یک کل است. آگاهی از این واقعیت

۱. نگرانم و پرهیز می کنم که چنان سخن بگویم انگار تکامل فرهنگ بدوی به شکل های متعالی تر فرایندی بود که ما از طریق مشاهده بازمی شناختیمش. ما تفاوتها را مشاهده می کنیم، ما استنتاج می کنیم که بعضی از این فرهنگها از مراحل پست تری شبیه مراحلی که می توانیم مشاهده کنیم تا به اینجا تکامل یافته اند: ولی هر اندازه هم در استنتاج خود محق باشیم، در اینجا من سر و کاری با این پیشرفت ندارم.

مانع می‌شود که تصور کنیم فرهنگ یک طبقه‌ی «خاص‌تر» برای جامعه به مثابه یک کل یا برای اکثریت جامعه چیزی غیرضروری است، و همچنین مانع می‌شود که تصور کنیم این فرهنگ چیزی است که باید همه‌ی طبقات دیگر جامعه سهمی مساوی در آن داشته باشند. همچنین طبقه‌ی «خاص»، تا جایی که احتمال وجودش می‌رود، باید متذکر باشد که بقای آن فرهنگی که بویژه مورد توجه اوست وابسته به میزان سلامت فرهنگ مردم است.

در تفکر معاصر افکاری از این دست بسیار پیش پا افتاده است که جامعه‌ی چینی تکه تکه شده برترین نمونه‌ی جامعه‌ی آرزویی ما نیست؛ بلکه این در ذات یک جامعه‌ی مرفعی است که سرانجام بر تقسیمات غلبه کند، و نیز در حیطه‌ی قدرت ناشی از هدایت آگاهانه‌ی ما، و بنابراین وظیفه‌ی واجب ما است که جامعه‌ی بدون طبقه بوجود آوریم. ولی گرچه غالباً تصور می‌شود طبقه، به هر مفهومی که پیوندهای با گذشته را حفظ کند، نابود خواهد شد تعدادی از پیشروترین متفکران در حال حاضر بر این عقیده‌اند که با اینهمه باید بین افراد بعضی از تفاوت‌های کیفی را قائل شد، و افراد بلندمرتبه را باید به صورت گروه‌های درخور متشکل کرد، با قدرت‌های مقتضی، و شاید با درآمدهای مختلف و افتخارات متعدد. زندگی عمومی ملت به دست این گروه‌ها اداره خواهد شد، گروه‌هایی متشکل از افرادی که شایسته‌ی احراز قدرت‌های حکومتی و اداری هستند؛ و از افراد تشکیل‌دهنده‌ی چنین گروه‌هایی به عنوان «رهبران» سخن خواهد رفت. گروه‌هایی وجود خواهند داشت که سر و کارشان با هنر خواهد بود، و گروه‌هایی که با علم سر و کار خواهند داشت، و گروه‌هایی که به فلسفه خواهند پرداخت، و همچنین گروه‌هایی متشکل از مردان عمل: و چنین گروه‌هایی را ما «برگزیدگان» خطاب می‌کنیم.

گرچه بدیهی است که در موقعیت فعلی جامعه بین افراد همفکر پیوندهای ارادی، و پیوندهایی براساس منافع مادی مشترک، یا براساس اشتغالات و پیشه‌های مشترک وجود دارد، برگزیدگان آینده از یک جنبه‌ی مهم به همه‌ی برگزیدگانی که می‌شناسیم فرق خواهند داشت: طبقات گذشته را جایگزین خواهند کرد، و وظایف مثبت آنها را متقبل خواهند شد. این تغییر و تبدیل همیشه بطور صریح مطرح نشده است. بعضی از فلاسفه تقسیم‌های طبقاتی را غیرقابل تحمل، و برخی دیگر آنها را صرفاً در حال احتضار می‌دانند. فلاسفه‌ی اخیرالذکر می‌توانند در طرحی که برای یک جامعه‌ی تحت حکومت برگزیدگان دارند جایی برای طبقه در نظر بگیرند، و بگویند «برگزیدگان از همه‌ی بخش‌های جامعه انتخاب خواهند شد.» ولی به نظر می‌رسد همزمان با تکمیل وسایل لازم برای شناسایی افراد تشکیل‌دهنده‌ی گروه برگزیدگان در سنین اولیه، و تهیه‌ی امکانات آموزشی آنها برای نقش آینده‌شان و نشانیدن آنها در منصب‌های قدرت، همه‌ی اختلافات طبقاتی قبلی تبدیل به سایه یا فقط نشانه‌هایی خواهد شد، و تنها تمایز اجتماعی به صورت تمایز بین برگزیدگان از یکطرف و باقیمانده‌ی اجتماع از طرف دیگر رخ خواهد نمود، مگر همانطور که احتمال وقوع دارد، بین خود برگزیدگان متعدد نظامی مبتنی بر تقدم و اعتبار وجود داشته باشد.

نظریه‌ی برگزیدگان هر قدر هم معتدل و تدریجی مطرح شود، باز هم تلویحاً به تغییر و تبدیل بنیادی جامعه اشارت دارد. به صورت ظاهری به نظر می‌رسد هدف این نظریه چیزی بیشتر از آنچه که آرزوی همه‌ی ما باید باشد نیست — این که همه‌ی مقامات جامعه باید به دست کسانی بیفتد که بیشتر از همه مناسب و وظائف آن هستند. همه‌ی ما شاهد بوده‌ایم که افراد صاحب موقعیت‌هایی در زندگی می‌شوند که نه شخصیت و نه توانایی‌های ذهنی آنها شایسته‌ی احراز چنین موقعیت‌هایی است، و انتصاب آنها فقط به

میانجی تحصیلات سطحی، یا ارث یا قرابت صلبی صورت گرفته است. هیچ انسان شریفی وجود ندارد که از چنین چشم اندازی آزرده نباشد. ولی نظریه‌ی برگزیدگان صرفاً به رفع چنین بی‌عدالتی‌یی محدود نمی‌شود. این نظریه نمای جامعه‌یی متشکل از اجزای بسیار را در برابری قرار می‌دهد. فیلسوفی که نظراتش درباره‌ی موضوع برگزیدگان، هم از جنبه‌ی ارزش‌های خود این نظرات و هم به علت تأثیری که برجای می‌گذارد، شایسته‌ی دقیق‌ترین توجهات است دکتر فقید کارل مانهایم (K. Mannheim) می‌باشد. در واقع این دکتر مانهایم است که در انگلستان برای اصطلاح «برگزیده» اعتباری چنین بنیاد نهاده است. باید یادآوری کنم که تعریف دکتر مانهایم از فرهنگ با تعریفی که در فصل قبلی این رساله ارائه شد تفاوت دارد. او (در کتاب انسان و جامعه، صفحه ۸۱) می‌نویسد:

مطالعه‌ی جامعه‌شناسانه در فرهنگ یک جامعه‌ی لیبرال باید با زندگی کسانی که خالق فرهنگ هستند، یعنی با زندگی گروه روشنفکران و موقعیتشان در جامعه به عنوان یک کل آغاز گردد.

طبق نظریه‌یی که ارائه کرده‌ام، «فرهنگ» در حد آفریده‌ی یک جامعه به مثابه یک کل فرض شده است: آنچه که از جنبه‌ی دیگر، از جامعه یک جامعه می‌سازد. فرهنگ، آفریده‌ی هیچ یک از بخش‌های آن جامعه نیست. وظیفه‌ی کسانی که دکتر مانهایم آنها را گروه‌های فرهنگ‌آفرین می‌نامد، طبق نظریه‌ی من، در واقع توسعه‌ی بیشتر فرهنگ در ترکیبی آلی است: فرهنگ در سطحی آگاهانه‌تر، ولی هنوز همان فرهنگ. سطح بالاتر فرهنگ را باید هم به صورت سطحی با ارزش‌های مختص به خود متصور شد، و هم به صورت سطحی که به سطوح پائین‌تر غنا می‌بخشد: پس حرکت فرهنگی در چرخه‌ی خاصی صورت می‌گیرد که در آن هر طبقه

به طبقات دیگر قوت می بخشد.

این اختلاف نظر، از همین آغاز، از اهمیت زیادی برخوردار است. نظر بعدی من این است که دکتر مانهایم بیشتر به برگزیدگان می پردازد تا به یک گروه برگزیده. او در انسان و جامعه، صفحه ی ۸۲ می نویسد:

می توان این تعداد نمونه های برگزیدگان را به شرح ذیل از یکدیگر بازشناخت: سیاسی، سازماندهنده، روشنفکر، هنرمند، اخلاقی و مذهبی. درحالی که برگزیدگان سیاسی و سازماندهنده هدفشان یکی کردن انبوهی از خواست های فردی است، برگزیدگان روشنفکر، زیبایی شناس، و برگزیدگان اخلاقی - مذهبی موظفند به آن نوع نیروهای روحی والایی بخشند که جامعه، در نبرد همیشگی برای بقا، آنها را به تمامی تحلیل نبرده است.

تقسیم بندی برگزیدگان به این صورت، نقداً تا حدی وجود دارد؛ و تا حدی هم چیز ضروری و خوبی است. ولی تا جایی که می توان در عمل مشاهده کرد، رویهمرفته چیز خوبی نیست. در جایی دیگر گفته ام که ضعف روبه افزایش فرهنگ ما به علت منزوی شدن هر چه بیشتر برگزیدگان از یکدیگر بوده است، طوری که جدایی برگزیدگان سیاسی، فلسفی، هنری و علمی باعث ایجاد کمبودهای عظیمی در هریک از آنان گردیده و این کمبودها نه فقط به واسطه ی جلوگیری از جریان کلی اندیشه ها بوجود آمده، بلکه عدم وجود تماس ها و تأثیرات متقابل سطحی با آگاهی کمتر هم سبب ایجاد آنها بوده که شاید اهمیتی بیشتر از اندیشه ها داشته باشد. بنابراین، مشکل تشکل، حفظ، و گسترش برگزیدگان مشکل تشکل، حفظ و گسترش یک برگزیده هم هست، مشکلی که دکتر مانهایم به آن اشاره یی نمی کند.

به عنوان مقدمه یی بر این مشکل، باید توجه شما را به اختلاف نظر دیگری که بین من و دکتر مانهایم وجود دارد جلب کنم. او در بیانی به

شرح ذیل، که من با آن موافقم، چنین می‌گوید (صفحه ۸۵):

بحران فرهنگی در جامعه‌ی لیبرال-دموکراتیک، در مرحله‌ی اول، به واسطه‌ی این واقعیت است که روندهای بنیادی اجتماعی که قبلاً نظر مساعد نسبت به گسترش برگزیدگان خالق فرهنگ داشتند، در حال حاضر تأثیری معکوس دارند، به این معنی که تبدیل شده‌اند به موانعی بر سر راه تشکل برگزیدگان، چرا که بخش‌های وسیع‌تری از مردم نقش فعالی در فعالیت‌های فرهنگی به عهده می‌گیرند.

البته من نمی‌توانم آخرین عبارت این جمله را این‌گونه که مطرح است قبول کنم. طبق نظری که من درباره‌ی فرهنگ دارم، همه‌ی مردم باید نقشی فعال در فعالیت‌های فرهنگی به عهده گیرند - البته نباید همگی در فعالیت‌های واحد یا در سطحی واحد شرکت کنند. مفهوم این عبارت به هر وجهی، این است که بخش رو به افزایشی از مردم با فرهنگ گروهی سرو کار دارند. فکر می‌کنم دکتر مانهایم با من موافق باشد که رسیدن به چنین کیفیتی از طریق تغییر تدریجی ساختار طبقه‌ی اجتماعی میسر است. ولی به نظر من دکتر مانهایم در این مرحله اشتباه خود را با یکی دانستن برگزیده با طبقه آغاز می‌کند. چرا که (در صفحه‌ی ۸۹) می‌گوید:

اگر کسی شکل‌های اصلی انتخاب برگزیدگانی را که تا به حال در صحنه‌ی تاریخ ظاهر شده‌اند به یاد آورد، قائل به تمیز سه اصل می‌گردد: انتخاب براساس نَسَب، دارایی و موفقیت. جامعه‌ی اشراف، بخصوص پس از آنکه در سنگر مبارزه قرار گرفت، اصولاً برگزیدگان خود را براساس نَسَب انتخاب می‌کند. جامعه‌ی بورژوازی، به عنوان نوعی مکمل، به تدریج اصل ثروت را ارائه داد،

اصلی که به برگزیده‌ی روشنفکر هم کمک می‌کرد، چرا که آموزش کمابیش فقط در دسترس فرزندان متمولین قرار داشت. البته، حقیقت دارد که در مراحل اولیه اصل موفقیت با دو اصل دیگر نیز همراه بود، ولی نقش مهم مردم‌سالاری جدید مادامی که دقیق اجرا شود در این است که اصل موفقیت بطور فزاینده‌یی گرایش دارد که تبدیل به ضابطه‌ی اصلی کامیابی اجتماعی شود.

من، بطور اجمال، حاضریم این ماجرای سه دوره‌ی تاریخی را بپذیریم. ولی باید بگویم که ما در اینجا با برگزیدگان سروکار نداریم بلکه سروکارمان با طبقات یا، بطور دقیق‌تر، با روند تحول از یک جامعه‌ی طبقاتی به جامعه‌ی بدون طبقه است. به گمان من در مرحله‌ی حادث‌ترین تقسیم‌بندی طبقاتی می‌توانیم یک طبقه‌ی برگزیده را هم بازشناسیم. آیا باید بپذیریم که هنرمندهای قرون وسطی همه مردانی با اصل و نسب بودند، یا که زعمای قوم و سیاستمداران همه مطابق شجره‌نامه‌شان انتخاب می‌شدند؟

من فکر نمی‌کنم این همان چیزی باشد که دکتر مانهایم مایل است باور کنیم؛ ولی فکر می‌کنم او برگزیدگان را با بخش حاکم جامعه که برگزیدگان را به خدمت می‌گرفت یکی دانسته است، بخشی که برگزیدگان خود را با آن وفق می‌دادند، و بعضی از افراد خود را به خدمت آن می‌گماردند. طرح کلی دگرگونی‌های جامعه، طی حدوداً پانصد سال گذشته، طرحی معمولاً پذیرفته شده است، و من علاقه‌ی ندارم آن را مورد سؤال قرار دهم. فقط یک اصلاح پیشنهاد می‌کنم. در مرحله‌ی تسلط جامعه‌ی بورژوازی (فکر می‌کنم در مورد انگلستان بهتر است بگویم «جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط مرفه») تفاوتی وجود دارد که خصوصاً برای انگلستان مصداق پیدا می‌کند. این جامعه هر قدر هم که قدرتمند بود — چرا که امروزه اکثراً می‌گویند این قدرت در حال کاهش است — بدون وجود

یک طبقه در ورای خود نمی‌توانست آن چیزی باشد که بود؛ طبقه‌یی که بعضی از آرمان‌ها و بعضی از ضوابطش را از آن کسب می‌کرد و بیشتر اعضاء جاه‌طلبش در آرزوی داشتن موقعیت آن طبقه بودند. این مسأله است که به طبقه‌ی متوسط کیفیتی متفاوت می‌بخشد، در قیاس با جامعه‌ی اشرافی که بر جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط مقدم است و همچنین در قیاس با جامعه‌ی توده‌ها که بناست در پی جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط بیاید.

حال من در بحث دکتر مانهایم به گفته‌ی دیگری می‌رسم که از نظر من کاملاً درست است. صداقت روشنفکرانه‌ی او مانع از آن می‌شود که افسردگی ناشی از موقعیت فعلی‌مان را به روی خود نیاورد؛ ولی، تا آنجا که من می‌توانم قضاوت کنم، موفق می‌شود از طریق علاقه‌مند کردن خوانندگان خود به اعتقاد هیجان‌زده‌اش در مورد امکانات «برنامه‌ریزی» به بسیاری از آنها حسی از امیدواری سازنده را منتقل کند. در عین حال به وضوح می‌گوید:

ما انگاره‌ی مشخصی در این باره نداریم که انتخاب برگزیدگان در یک جامعه‌ی آزاد توده‌ها که در آن فقط اصل موفقیت اهمیت دارد چگونه انجام می‌شود. محتمل است که در چنین جامعه‌یی جانشینی برگزیدگان با سرعت بسیار زیادی صورت بگیرد و تداوم اجتماعی که در اساس به واسطه‌ی گسترش آهسته و تدریجی تأثیر گروه‌های حاکم به وجود می‌آید جایی در این جامعه نداشته باشد.^۲

این نکته در بحث فعلی من به صورت مسأله‌یی با بیشترین درجه‌ی اهمیت مطرح می‌شود، مسأله‌یی که فکر نمی‌کنم دکتر مانهایم به جزئیات آن

۲. دکتر مانهایم یادآور این گرایش در جوامع توده‌یی است که حتی اصل موفقیت را طرد می‌کنند. این بخش اهمیتی بسزا دارد؛ ولی از آنجا که با او هم عقیده‌ام که خطرات ناشی از این حتی هولناکترند، نقل آن اینجا ضروری نیست.

پرداخته باشد: مسأله‌ی انتقال فرهنگ.

وقتی ما با تاریخ بخش‌های خاصی از فرهنگ، از قبیل تاریخ هنر، یا تاریخ ادبیات، یا تاریخ فلسفه، سر و کار داریم طبیعتاً طبقه‌ی خاصی از پدیده‌ها را منتزع می‌سازیم؛ اگرچه برای مرتبط ساختن هرچه بیشتر این موضوع‌های هنری با تاریخ جامع اجتماعی، نهضتی وجود داشته که کتاب‌های جالب و باارزشی را عرضه کرده است. ولی حتی چنین نمونه‌هایی معمولاً فقط تاریخ طبقه‌یی از پدیده‌هاست که در پرتو تاریخ طبقه‌یی دیگر از پدیده‌ها تفسیر شده و، مانند نمونه‌ی دکتر مانهایم، گرایش دارند دیدگاه فرهنگی‌یی انتخاب کنند که به مراتب محدودتر از دیدگاهی است که در اینجا انتخاب شده است. آنچه را که باید مورد توجه ما قرار گیرد نقش‌هایی است که برگزیدگان و طبقه در روند انتقال فرهنگ از یک نسل به نسل دیگر ایفاء می‌کنند.

ما باید مراقب خطری که در فصل قبل ذکر شده باشیم، خطر منطبق ساختن فرهنگ با مجموع فعالیت‌های مشخص فرهنگی؛ و اگر از چنین انطباقی اجتناب کنیم از منطبق ساختن فرهنگ گروهی مان با مجموع فعالیت‌های برگزیدگان دکتر مانهایم هم امتناع خواهیم ورزید. یک انسان‌شناس می‌تواند نظام اجتماعی، اقتصاد، هنرها و مذهب یک قبیله‌ی خاص را مورد مطالعه قرار دهد، او حتی می‌تواند ویژگی‌های روانی آنها را مطالعه کند: ولی فقط از طریق مشاهده‌ی جزء به جزء همه‌ی این مظاهر، و درک همه‌ی آنها در کنار یکدیگر نیست که به شناختی از فرهنگ دست خواهد یافت. چون شناخت فرهنگ به منزله‌ی شناخت مردم است، و این کار به مفهوم شناختی است مبتنی بر به کار گرفتن نیروی تخیل. چنین شناختی هرگز به کمال نمی‌رسد: چنین شناختی یا انتزاعی است — با ذاتی گریزنده — یا واقعی؛ و از آنجا که واقعی است، پژوهنده این گرایش را خواهد داشت تا خود را یکسره با مردم تحت مطالعه‌اش منطبق کند که

در نتیجه نظرگاه از دست خواهد رفت، نظرگاهی که واجد ارزش بود و مطالعه را ممکن می‌ساخت. حیطه‌ی شناخت پهناورتر از آن است که شخص بتواند به آن آگاهی یابد؛ شخص نمی‌تواند در آن واحد هم در داخل و هم در خارج باشد. منظور ما معمولاً از شناخت مردم دیگر، البته دست یافتن به شناختی تقریبی است که ناتمام باقی می‌ماند، در مرحله‌ی که پژوهنده اگر از آن پیش‌تر می‌رفت به تدریج بخشی اساسی از فرهنگ خود را از دست می‌داد. کسی که به قصد شناخت جهان درونی یک قبیله‌ی آدمخوار اقدام به آدمخواری کرده احتمالاً زیاده‌روی کرده است: او اساساً دیگر نخواهد توانست به جامعه‌ی خود بازگردد.^۳

من، اما، فقط برای دفاع از موضوع مورد بحثم، این موضوع که فرهنگ صرفاً مجموع فعالیت‌ها نیست بلکه شیوه‌ی زندگی است، این مسأله را مطرح کردم. حال یک متخصص نابغه که از نظر کمال حرفه‌ی می‌تواند صلاحیت کافی برای عضویت در گروه برگزیدگان دکتر مانهایم را داشته باشد، بسیار امکان دارد یکی از «افراد با فرهنگی» که نماینده‌ی فرهنگ گروهی است نباشد. همانطور که قبلاً گفتم این شخص امکان دارد فقط فرد باارزشی باشد که به فرهنگ گروهی یاری می‌دهد. با این همه فرهنگ گروهی، آنطور که در گذشته نیز قابل مشاهده بوده است، هرگز با هیچ طبقه‌ی، خواه طبقه‌ی اشراف یا یک طبقه‌ی متوسط مرفه، دارای گسترشی یکسان نبوده است. تعداد بسیار کثیری از افراد این طبقات همیشه به طور واضحی کمبود «فرهنگ» داشته‌اند. من فکر می‌کنم در گذشته حافظ این فرهنگ گروه برگزیدگان بوده‌اند که قسمت عمده‌شان را اعضاء طبقه‌ی حاکم وقت تشکیل می‌داد، شامل مصرف‌کنندگان اصلی اندیشه و هنری که محصول کار اقلیت بود، اقلیتی که از طبقات مختلف، از

۳. جوزف کنراد در قلب ظلمت «Heart of Darkness» اشاره‌ی دارد به چیزی مشابه.

جمله طبقه‌ی اکثریت، سرچشمه می‌گرفت. بعضی از واحدهای این اکثریت تک‌تک افراد خواهند بود؛ و بعضی دیگر خانواده‌ها. ولی تک‌تک افراد طبقه‌ی حاکم را که تشکیل دهنده‌ی هسته‌ی برگزیدگان فرهنگی هستند نباید به این علت از طبقه‌ی که بدان تعلق دارند جدا کرد، چرا که بدون عضویت در آن طبقه فاقد هرگونه نقشی برای بازی بودند. وظیفه‌ی طبقه‌ی بالا، در رابطه با تهیه‌کننده‌ها این است که فرهنگی را که به ارث برده‌اند منتقل سازند؛ همچنان که وظیفه‌ی آنها، در رابطه با بقیه‌ی افراد طبقه‌شان این است که مانع متحجر شدن کل طبقه شوند. وظیفه‌ی طبقه بطور کلی نگهداری و انتقال استانده‌های آداب است — که در فرهنگ گروهی عنصری حیاتی است.^۴ وظیفه‌ی اعضاء بااصل و نسب و خانواده‌های مشخص حفظ فرهنگ گروهی است، همانطور که وظیفه‌ی تولیدکنندگان تغییر این فرهنگ است.

در میان گروهی برگزیده که متشکل از افرادی است که صرفاً به خاطر برتری‌های فردی‌شان به آن راه یافته‌اند، تفاوت‌های پسرینه‌ی آنچنان عظیم خواهد بود که فقط به دلیل علائق مشترک با یکدیگر متحدند، و در هر زمینه‌ی دیگر نامتحد. بنابراین یک برگزیده باید به یک طبقه وابسته باشد، خواه طبقه‌ی بالاتر یا پائین‌تر؛ ولی مادامی که طبقات به هر شکلی وجود داشته باشند احتمالاً این طبقه‌ی حاکم است که برگزیدگان را به خود جذب می‌کند. آنچه در یک جامعه‌ی بدون طبقه رخ می‌دهد — که تجسمش مشکل‌تر از آن است که مردم تصور می‌کنند — ما را به حیظه‌ی حدس و گمان می‌برد. اما، در این مورد حدسیاتی وجود دارند که به نظر من ارزش

۴. برای پرهیز از سوء تفاهم محتمل در اینجا، باید متذکر شوم که بر این گمان نیستم «آداب نیکو» خاص هر یک از طبقات اجتماعی است. در یک جامعه‌ی سالم، آداب نیکو را باید در تمامی جامعه یافت ولی از آنجا که مفاهیم فرهنگ را در سطوح مختلف از یکدیگر بازمی‌شناسیم، لذا مفاهیم آداب نیکوی کمابیش خودآگاه را هم از یکدیگر تمیز می‌دهیم.

مطرح شدن دارد.

مجرای اصلی انتقال فرهنگ خانواده است: هیچ انسانی نمی‌تواند بطور کامل از چنگ آن نوع فرهنگی که از محیط اولیه اش کسب کرده بگریزد یا کاملاً از آن حد فراتر رود. نباید چنین برداشت کرد که ننهادن مجرای اصلی انتقال فرهنگ مجرای خانواده است: فرهنگ در جامعه‌ی بی که از حداقل عمق برخوردار باشد از طریق سنت‌های دیگر تکمیل می‌شود و ادامه می‌یابد. حتی در جوامع نسبتاً بدوی روال کار بر همین است. در جوامع متمدن‌تر که دارای فعالیت‌های تخصصی بودند، و در آن همه‌ی پسران حرفه‌ی پدر را دنبال نمی‌کردند، یک کارآموز (حداقل بطور آرمانی) صرفاً در خدمت استادش نبود، و صرفاً آنطور که شخص می‌تواند در مدرسه‌ی فنی چیز بیاموزد از استادش نمی‌آموخت — او به تمامی با شیوه‌ی زندگی یکی می‌شد که با آن تجارت خاص یا صنعت سازگار بود؛ و شاید راز گم شده‌ی صنایع در این است که نه فقط یک مهارت بلکه شیوه‌ی زندگی به تمامی منتقل می‌شده است. فرهنگ — که از دانش در زمینه‌ی فرهنگ جداست — توسط دانشگاه‌های قدیمی‌تر منتقل می‌شد: مردان جوانی از این دانشگاه‌ها فایده برده‌اند که دانشجویانی بی‌فایده بوده‌اند، و هیچ‌گونه ذوقی برای آموختن، یا برای معماری گوتیک، یا برای آیین و رسوم دانشکده کسب نکرده‌اند. تصور می‌کنم در مجامعی که مطابق نظام استاد-شاگردی اداره می‌شده چیزی با همین کیفیت منتقل می‌شده است: چون تشریفات پیوستن به این نظام به صورت مقدمه‌ی است بر شیوه‌ی زندگی که به رغم محدودیت‌هایش، از گذشته فراچنگ آمده و باید در آینده ابدی شود. ولی با این همه خانواده در حد مهم‌ترین مجرای انتقال فرهنگ باقی می‌ماند: و هنگامی که زندگی خانوادگی موفق به ایفای نقشش نمی‌شود، باید در انتظار زوال فرهنگمان باشیم. و اما خانواده نهادی است که تقریباً همه نظر مساعدی نسبت به آن دارند: ولی بهتر است در ذهن

داشته باشیم که خانواده اصطلاحی است که می‌تواند دامنه‌ی متفاوتی داشته باشد. در عصر حاضر مفهوم خانواده صرفاً افراد زنده‌ی آن است. حتی اگر خانواده به مفهوم افراد زنده باشد، امری بسیار استثنایی است که یک آگهی تبلیغاتی نمایشگر خانواده‌یی عظیم یا که تجمع سه نسل باشد: در آگهی‌ها، یک خانواده‌ی معمولی از زن و شوهر و یک یا دو کودک تشکیل شده است. آنچه قرار است در اینجا تحسین شود نه دل بستگی به یک خانواده، بلکه محبتی فردی است که بین تک تک اعضای خانواده وجود دارد: و هر قدر خانواده کوچکتر باشد با این محبت فردی آسان‌تر می‌توان عواطف رقیقه را برانگیخت. ولی وقتی که من از خانواده سخن می‌گویم، به پیوندی فکر می‌کنم که دربرگیرنده‌ی دوره‌ی زمانی طولانی‌تری است: حرمت برای مردگان، هر اندازه که غریبه باشند، و نگرانی برای متولدناشدگان، هر اندازه که دور باشند. اگر این احترام به گذشته و آینده در خانه پرورش نیابد، در اجتماع چیزی بیشتر از یک پیمان شفاهی نخواهد بود. چنین علاقه‌یی به گذشته با خودبینی‌ها و لاف‌زنی‌های شجره‌نامه‌یی متفاوت است؛ و حس چنین مسئولیتی در قبال آینده با مسئولیت مؤسسين برنامه‌های اجتماعی فرق دارد.

بنابراین باید بگویم که در یک جامعه‌ی سرزنده هم طبقه و هم برگزیده وجود خواهد داشت که تا حدی دارای صفات مشترک خواهند بود و کنش متقابل ثابتی بین آنها برقرار خواهد بود. یک برگزیده، اگر جزو برگزیدگان حاکم باشد، و تا هنگامی که از انگیزه‌ی طبیعی منتقل ساختن قدرت و اعتبار به فرزند خود بطور مصنوعی ممانعت نشود، گرایش دارد خود را در حد یک طبقه تثبیت کند. و به گمان من، همین دگرذیسی است که منجر به آن چیزی می‌شود که فکر می‌کنم از طرف دکتر مانهایم نادیده گرفته شده. ولی برای برگزیده‌یی که بدینسان خود را تغییر می‌دهد این امکان هست که وظیفه‌یی را که در حد یک برگزیده دارد از کف بدهد، چون تمام

کیفیت‌هایی که اعضاء اصلی از طریق آنها موقعیت‌های خود را به دست آورده‌اند، بطور مساوی به فرزندان آنها منتقل نمی‌شود. از طرف دیگر، باید این را در نظر بگیریم که اگر برعکس آنچه گفتیم رخ دهد چه عواقبی به بار خواهد آمد، این که ما جامعه‌یی داشته باشیم که در آن گروه برگزیدگان وظایف طبقات را به دست گرفته‌اند. به نظر می‌رسد دکتر مانهایم وقوع چنین امری را باور دارد؛ او، همانطور که از عبارتی که من نقل کردم مشهود است، نشان داد به خطرات آگاه است؛ و به نظر نمی‌آید آمادگی پیشنهاد حفاظ‌های قاطعی را در برابر آنها داشته باشد.

باید بگویم که وضع یک جامعه‌ی بدون طبقه که منحصراً تحت تسلط برگزیدگان باشد، چیزی است که ما هیچگونه مدرک معتبری درباره‌اش نداریم. گمان می‌کنم منظور ما از این جامعه باید آنچنان جامعه‌یی باشد که در آن فرد بدون داشتن هیچ مزیت یا کمبودی، آغاز به زندگی می‌کند؛ و در آن هرکس به وسیله‌ی ساز و کارهایی که توسط بهترین طراحان تهیه شده است راه خود را پیدا خواهد کرد، یا به سوی موقعیتی در زندگی رهنمون خواهد شد که برایش از هر موقعیت دیگری مناسب‌تر است، و هر منصبی توسط مناسب‌ترین مرد یا زن اشغال خواهد شد. البته حتی خوشبین‌ترین آدمها هم از چنین نظامی انتظار ندارد به این خوبی کار کند؛ اگر، رویهم رفته، چنین بنماید که این نظام بیشتر از هر نظام قبلی افراد را در مشاغلی فراخور حالشان قرار می‌دهد باید همه از آن راضی باشیم. وقتی به جای «حکومت» برگزیدگان می‌گویم «تسلط» برگزیدگان، منظورم این است که چنین جامعه‌یی نباید از این که مردمی صالح بر آن حکومت می‌رانند راضی باشد؛ باید ترتیبی دهد که قابل‌ترین هنرمندها و معمارها در صدر قرار گیرند. بر سلیقه‌ها تأثیر گذارند، و اجرای طرح ابنیه‌ی عمومی برعهده‌ی آنان باشد؛ و همین کارها را در مورد هنرهای دیگر و علوم نیز انجام دهد؛ بالا تر از همه، احتمالاً، باید آنچنان جامعه‌یی باشد که قادرترین ذهن‌ها

از طریق افکار نظری امکان نمود بیابند. این نظام نباید صرفاً همه‌ی این کارها را برای جامعه‌ی مستقر در شرایط ویژه انجام دهد — باید نسل به دنبال نسل به این کار ادامه دهد. احمقانه است اگر منکر این شویم که در مرحله‌ی خاصی از توسعه‌ی کشور، و برای منظوری خاص، یک برگزیده می‌تواند ثمربخش باشد. برگزیدگان می‌توانند با کنار گذاشتن گروه حاکم قبلی که امکان دارد برعکس خودشان یک طبقه باشد، حیات ملی را نجات دهند یا اصلاح کنند یا عمر دوباره به آن بخشند. چیزهایی از این دست اتفاق افتاده است. ولی ما مدارک کمی درباره‌ی تداوم دولتی متشکل از برگزیدگان در اختیار داریم، و این مدارک هم قانع‌کننده نیستند. قبل از این که بتوانیم هرگونه تصویری از روسیه ترسیم کنیم باید زمان قابل ملاحظه‌ی سپری شود. روسیه کشوری زمخت و سرزنده است؛ در عین حال کشور بسیار بزرگی است؛ و به یک دوره‌ی طولانی صلح و پیشرفت‌های داخلی نیاز خواهد داشت. سه چیز ممکن است اتفاق بیفتد. روسیه ممکن است به ما نشان دهد که چطور می‌توان صرفاً از طریق برگزیدگان دولتی استوار و فرهنگی شکوفسار را منتقل کرد؛ این کشور ممکن است به دامن سستی شرقی سقوط کند؛ یا ممکن است برگزیده‌ی حاکم مسیر دیگر برگزیدگان حاکم را دنبال کند و تبدیل به یک طبقه‌ی حاکم شود. به هیچ مدرکی هم از ایالات متحد آمریکا نمی‌توان تکیه کرد. انقلاب واقعی این کشور آن چیزی نیست که در کتابهای تاریخ به آن «انقلاب» می‌گویند، بلکه یکی از پیامدهای جنگ داخلی است که پس از آن گروهی از برگزیدگان توانگر به پا خاستند؛ پس از آن گسترش و پیشرفت مادی کشور شتاب گرفت؛ و پس از آن بود که آن جریان بلعنده‌ی مهاجرت مختلط بوجود آمد، و این جریان خطررشد تا حد یک نظام طبقه‌ی کاستی^۵ را ایجاد (یا در واقع تشدید) کرد که هنوز هم کاملاً مرتفع نشده.

۵. من معتقدم که تفاوت اساسی بین یک طبقه‌ی کاستی و یک نظام طبقاتی در این است که

از نظر جامعه‌شناس‌ها، مدارکی که از آمریکا به دست آمده هنوز نارس است. نمونه‌ی دیگر ما از حکومت برگزیدگان بیشتر به فرانسه مربوط می‌شود. یک طبقه‌ی حاکم که طی دوره‌ی طولانی قدرتمندی تاج و تخت از حکومت باز مانده بود، به سطح شهروندانی ساده نزول می‌کند. فرانسه‌ی جدید فاقد طبقه‌ی حاکم بوده است: حیات سیاسی فرانسه در جمهوری سوم، به رغم نظرات دیگری که ممکن است درباره‌اش داشته باشیم، دچار بی‌نظمی بود. در اینجا باید یادآوری کنیم که وقتی یک طبقه‌ی مسلط، خوب یا بد، به زور برکنار می‌شود، وظیفه‌اش را هیچ طبقه‌ی دیگری بطور کامل متقبل نخواهد شد. «پرواز اردک‌های وحشی» شاید نمادی باشد از صدمه‌یی که انگلستان به ایرلند وارد آورده است — که از این نظرگاه، جدی‌تر از قتل‌عام‌های کرامول، یا هریک از مظالمی است که یک ایرلندی با شادی بسیار به یاد می‌آورد. احتمالاً، همچنین، صدمه‌یی که انگلستان از طریق جذب تدریجی طبقات بالای ویلز و سکاتلند در بعضی مدارس خصوصی به این دو کشور وارد آورده بیشتر است از ظلم‌هایی (گاه واقعی، گاه تخیلی و گاهی ناشی از سوء تفاهم) که ملی‌گرایان هریک از این دو خطه ادعا می‌کنند انگلستان بر آنها روا داشته است. ولی من در اینجا مایلم بار دیگر قضاوت درباره‌ی روسیه را برای خود محفوظ نگه دارم. این کشور احتمالاً، هنگامی که دستخوش انقلاب شد، هنوز در آنچنان مرحله‌ی ابتدایی از پیشرفتش قرار داشته است که برکناری طبقه‌ی بالای آن نه‌تنها مانع پیشرفتش نشده بلکه بر تسریع این پیشرفت افزوده است. اما زمینه‌هایی برای این باورداشت وجود دارد که حذف یک طبقه‌ی بالا در یک مرحله‌ی پیشرفته‌تر امکان دارد در حکم مصیبتی برای یک کشور باشد: و وقوع چنین مصیبت هنگامی که این برکناری به علت تهاجم ملتی

مبنای طبقه‌ی کاستی آنچنان تفاوتی است که طبقه‌ی حاکم به تدریج خود را نژادی متعالی می‌انگارد.

دیگر باشد کمابیش قطعی است.

من، در فرازهای قبلی، بیشتر از «طبقه‌ی حاکم» و «برگزیده‌ی حاکم» سخن گفته‌ام. ولی بار دیگر باید به خواننده یادآوری کنم که هنگام پرداختن به مسأله‌ی طبقه‌ی عالی‌ی برگزیده، با کل فرهنگ یک کشور سروکار داریم، و مسأله‌ی فرهنگ یک مملکت به مراتب عظیم‌تر از مسأله‌ی حکومت آن مملکت است. مادامی که در یک بحران منظور مشخصی مد نظر باشد (و باتوجه به این نکته که یک بحران می‌تواند مدتی بسیار طولانی ادامه یابد) می‌توانیم با اطمینان بسیار خود را تسلیم یک برگزیده‌ی حاکم کنیم، همانطور که رومی‌های جمهوری خواه قدرت را به خود کامه‌ها تسلیم می‌کردند. این منظور محدود در عین حال انتخاب برگزیدگان را ممکن می‌سازد، چرا که می‌دانیم آنها را برای چه کاری انتخاب می‌کنیم. ولی، اگر درصدد پیدا کردن راهی برای انتخاب افراد صالح به عنوان برگزیده برای آینده‌ی نامعین هستیم با چه روشی باید این کار را انجام دهیم؟ اگر «منظور» ما فقط این است که بهترین افراد را، در زمینه‌های مختلف زندگی، به صدر برسانیم فاقد ضابطه‌ی برای تشخیص بهترین افراد هستیم؛ و اگر ضابطه‌ی را اعمال کنیم، این ضابطه تأثیری اختناق‌آور بر هرگونه نوآوری خواهد گذاشت. کار جدیدی که نشان از نبوغ داشته باشد، خواه کار هنری، علمی یا فلسفی، غالباً با مخالفت روبرو می‌شود.

همه‌ی آنچه نقداً فکر مرا به خود مشغول می‌سازد این سؤال است که آیا منتقل کردن فرهنگ از نسلی به نسلی دیگر فقط از طریق آموزش امکان‌پذیر است — در جامعه‌ی که بعضی از متخصصین آموزشی نسبت به تمایزات طبقاتی بی‌اعتناء هستند، و بعضی دیگر از آنها به نظر می‌رسد درصددند تا اختلافات طبقاتی را بکلی از میان بردارند. به هر حال، این خطر وجود دارد که «آموزش» را بسیار پراهمیت‌تر از آنچه هست یا بسیار

کم اهمیت‌تر از آنچه هست بینگاریم. کم اهمیت‌تر، وقتی تلویحاً به این اشاره کند که آموزش محدود به آن چیزی می‌شود که می‌توان یاد داد؛ و پر اهمیت‌تر، وقتی تلویحاً به این اشاره کند که هر چیزی را که شایسته‌ی نگهداری است می‌توان از طریق یاد گرفتن انتقال داد. در جامعه‌ی دلخواه بعضی از اصلاح‌طلبان آنچه خانواده می‌تواند منتقل کند به حداقل محدود می‌شود بویژه اگر قرار باشد کودک، آنطوری که آقای ه. سی. دنت (H.C.Dent) آرزو می‌کند، «از گهواره تا گور» تحت نفوذ یک نظام آموزشی متحدالشکل باشد. و کودک در مدرسه‌ی متفاوت تربیت خواهد شد، مگر این که مسئولینی که وظیفه‌ی دستچین کردن او را دارند تحت این عنوان که دقیقاً شبیه پدرش است در طبقه‌ی معینی قرارش دهند. مدرسه‌ی که الزاماً، از آنجا که همه‌ی مدارس از خوبی یکسانی برخوردارند، یک مدرسه‌ی بهتر نیست، بلکه فقط مدرسه‌ی متفاوت است — و چیزی را به او خواهند آموخت که در حال حاضر افکار رسمی آن را «خط مشی‌های اصیل دموکراتیک» فرض می‌کند. برگزیدگان، در نتیجه، فقط شامل افرادی خواهد شد که تنها پیوند مشترکشان علاقه‌ی حرفه‌ی شان خواهد بود: بی‌هیچ وابستگی اجتماعی، و بی‌هیچ تداوم اجتماعی. این افراد فقط از طریق بخشی از شخصیت‌هایشان، آنهم از طریق خودآگاه‌ترین بخش، با یکدیگر متحد خواهند شد، و ارتباط آنها با یکدیگر در حد ارتباط اعضاء یک انجمن خواهد بود. بخش بزرگتر «فرهنگ» شان فقط چیزی خواهد بود که در آن با همه‌ی افراد دیگری که ملتشان را تشکیل می‌دهد سهیم هستند.

اگر به خود اجازه دهیم سخت مجذوب دو اصطلاح متضاد اشراف‌سالاری و مردم‌سالاری قرار گیریم، در آن صورت در مورد جامعه‌ی واجد ساختار طبقاتی که به یک معنی گفته می‌شود جامعه‌ی «طبیعی» است، دچار پیشداوری می‌شویم. اگر ما این دو اصطلاح را به طور کاملاً

متضادی بکار ببریم کل مسأله تحریف خواهد شد. آنچه را که من اقامه کرده‌ام «دفاعی از اشراف‌سالاری» نیست - تأکیدی بر اهمیت سازمانی از جامعه. بلکه بیشتر عنوان کردن جامعه‌ی است که در آن اشراف می‌باید وظیفه‌ی خاص و اصلی برعهده داشته باشند، همان قدر اصلی و خاص که وظیفه‌ی دیگر بخش‌های جامعه است. آنچه مهم است ساختار جامعه‌ی است که در آن، از «بالا» تا «پائین»، طبقه‌بندی متداومی از سطوح فرهنگی وجود داشته باشد: مهم است به یاد داشته باشیم که نباید سطوح بالاتر را به مثابه سطوحی که نسبت به سطوح پائین‌تر از فرهنگ بیشتری برخوردارند فرض کنیم، بلکه سطوح بالاتر باید به مثابه سطوحی که نمایشگر فرهنگی آگاهانه‌تر و فرهنگی تخصصی‌تر هستند فرض شوند. گرایش من بیشتر به طرف این اعتقاد است که هیچ مردم‌سالاری واقعی نمی‌تواند خود را ابقاء کند مگر آنکه شامل این سطوح مختلف فرهنگی باشد. سطوح فرهنگ را می‌توان در عین حال به مثابه سطوح قدرت انگاشت، تا بدان حد که یک گروه کوچک‌تر در سطحی بالاتر دارای قدرتی برابر با یک گروه بزرگ‌تر در سطحی پائین‌تر خواهد بود؛ چرا که ممکن است استدلال شود تساوی کامل به مفهوم بی‌مسئولیتی عمومی است؛ و در جامعه‌ی که من مجسم می‌کنم، هر فردی در قبال رفاه کل جامعه مسئولیتی کمتر یا بیشتر به ارث می‌برد، مطابق با موقعیتی که در جامعه به ارث برده - هر طبقه مسئولیت‌های کمابیش متفاوت برعهده می‌گیرد. آن مردم‌سالاری که هرکس در هر چیزی مسئولیتی مشابه دارد برای کسانی که وجدان کار دارند اختناق‌پدید می‌آورد و برای دیگران آزادی‌یی که همراه با هرج و مرج خواهد بود.

زمینه‌های دیگری وجود دارد که در آن می‌توان از یک جامعه‌ی گروه‌بندی شده دفاع کرد؛ و من امیدوارم این رساله پیشنهادکننده‌ی شیوه‌های تفکری کلی باشد که من خود آنها را پیگیری نخواهم کرد؛ ولی

دائماً باید محدوده‌های موضوع مورد بحثم را به خواننده متذکر شوم. اگر توافق کنیم که خانواده وسیله‌ی اصلی انتقال فرهنگ است، و اگر توافق کنیم که در جامعه‌ی بسیار متمدن باید سطوح فرهنگی متفاوتی وجود داشته باشد، نتیجه این خواهد شد که برای تضمین انتقال فرهنگ این سطوح مختلف باید گروه‌های خانوادگی‌ی موجود باشد که هر یک، نسل به نسل، بر همان شیوه‌ی زندگی پا می‌فشارد.

و بار دیگر باید تکرار کنم که آن «شرایط فرهنگی» که من مطرح می‌کنم الزاماً تمدن برتر به بار نمی‌آورد؛ من فقط ادعا می‌کنم که در غیاب این شرایط، حضور تمدن برتر نامحتمل است.

وحدت و گونا گونی: خظه

وجود گونا گونی در جوامع انسانی به منظور ارائه‌ی محرک و دستمایه برای اودیسه‌ی روح انسانی امری ضروری است. ملل دیگری که عادات متفاوتی دارند در حکم دشمنان نیستند: آنها فرستادگان خداوندند. انسان‌ها از همسایگان خود خواستار خصائلی هستند آنقدر یکسان که قابل درک باشد، آنقدر متفاوت که جلب توجه کند، و آنقدر عظیم که شایان تحسین باشد.

ا.ن. وایت‌هد (A.N.Whitehead): علم و دنیای نو.

یکی از مایه‌های تکرار شونده‌ی این رساله همین است که برای شکوفا شدن فرهنگ یک ملت، مردم باید نه خیلی با یکدیگر متحد باشند و نه خیلی جدا. وحدت زیاده از حد می‌تواند به واسطه‌ی بربریت باشد و ممکن است به استبداد منجر شود؛ جدایی زیاده از حد می‌تواند به واسطه‌ی انحطاط باشد و باز هم ممکن است منجر به استبداد شود: هر یک از این دو نوع افراط از پیشرفت بعدی فرهنگ جلوگیری خواهد کرد. همیشه و برای همه‌ی مردم نمی‌توان میزان درست وحدت و گونا گونی را تعیین کرد. ما فقط می‌توانیم بیانگر و نمایشگر بعضی موارد باشیم که در آن افراط یا تفریط خطرناک است: آنچه برای ملتی خاص در زمانی خاص ضروری، سودمند یا زیان‌آور است باید به خرد خردمند و بینش دولتمرد واگذار کرد. نه یک

جامعه‌ی بدون طبقه، و نه جامعه‌ی بی با موانع اجتماعی سخت و نفوذناپذیر، هیچ‌یک جامعه‌ی خوب نیست؛ هر طبقه باید به گونه‌ی ثابت خرد به چنگ آورد و خرد از دست دهد؛ و طبقات، در همان حال که مشخص باقی می‌مانند، باید بتوانند آزادانه رفت و آمد داشته باشند؛ و همه باید با یکدیگر دارای آنچنان اشتراک فرهنگی بی باشند که برای آنها وجه مشترکی بسازد بمراتب اساسی‌تر از وجوه مشترکی که هر طبقه با طبقه‌ی مشابه خود در جامعه‌ی دیگر دارد. در فصل قبل پیشرفت‌های خاص فرهنگ را از طریق طبقه مورد بررسی قرار دادیم: حال باید پیشرفت‌های خاص فرهنگ را از طریق خطه مورد بررسی قرار دهیم.

پس از تجربه‌ی جنگ، نیاز چندانی نیست که مزایای وحدت حکومتی و عاطفی را به ما متذکر شوند؛ ولی اغلب فرض بر این است که وحدت زمان جنگ را باید در زمان صلح حفظ کرد. در میان هرملتی که درگیر جنگ شده، بویژه هنگامی که جنگ صرفاً تدافعی می‌نماید، یا می‌توان کاری کرد که چنین بنماید، می‌شود وحدتی عاطفی را انتظار داشت که خود به خود پدید می‌آید و واقعی است، همراه همدلی از سوی آنهایی که صرفاً در آرزوی گریز از همه‌ی چیزهای ناخوشایندند، و از همه متوقع اطاعت از دستورهای مقام‌های رسمی بود. می‌توانیم امیدوار باشیم که چنین هماهنگی و فرمانبرداری بی را در میان بازماندگان یک کشتی غرق شده که سوار بر قایق نجات هستند بیابیم. مردم غالباً متأسفند که چنین یگانگی، از خودگذشتگی و اتحادی که در لحظات بحرانی بروز می‌کند نمی‌تواند بعد از سررسیدن دوره‌ی بحران ادامه یابد. بیشتر

تماشاگران نمایشنامه‌ی کریچتن شگفتی‌انگیز «The Admirable Crichton»، نوشته‌ی بری (Barrie)، چنین استنباط کرده‌اند که نهاد اجتماعی جزیره نهادی صحیح، و نهاد اجتماعی در ملک اربابی نهادی ناصحیح بوده: مطمئن نیستم که نمایشنامه‌ی بری راه به تفسیری متفاوت

ندهد. ما باید در همه حال آن نوع وحدتی را که در مواقع اضطراری ضروری است از وحدتی که مناسب توسعه‌ی فرهنگی ملت در زمان صلح است از یکدیگر بازشناسیم. البته، امکانش هست که یک دوره‌ی «صلح» در حکم دوره‌ی آماده شدن برای جنگ باشد، یا در حکم ادامه‌ی جنگ به شکلی دیگر: که در این موقعیت باید احتمالاً متوقع تهییج آگاهانه‌ی حس وطنپرستی و برقراری کنترل شدید از طرف دولت مرکزی باشیم. در عین حال، در چنین دوره‌ی، می‌توان متوقع بود که «جنگ اقتصادی» به چریک‌ها و فرماندهان عملیات دلیرانه محول نشود و توسط انضباط شدید دولتی رهبری گردد. ولی من در اینجا با آن میزان و نوع وحدتی سروکار دارم که مطلوب کشوری است که با کشورهای دیگر در صلح به سر می‌برد، چرا که اگر نتوانیم برخوردار از دوره‌هایی از صلح واقعی باشیم، داشتن هرگونه فرهنگی امیدی است عبث. نوع وحدتی که مورد نظر من است در حد اشتیاقی عمومی یا نیاتی عمومی قابل بیان نیست. اشتیاق و نیات همیشه زود گذرند.

وحدتی که من با آن سروکار دارم باید بیشتر ناآگاه باشد، و بنابراین شاید بتوان از طریق توجه به گوناگونی‌های مفید بطور بهتری به آن روی آورد. من در اینجا باید به گوناگونی خطه پردازم. این مهم است که یک انسان خود را صرفاً شهروند ملتی خاص نپندارد، بلکه خود را شهروند قسمت خاصی از کشورش، با وفاداری‌های محلی، بداند. این وفاداری‌ها، مانند وفاداری به طبقه، از وفاداری به خانواده ناشی می‌شوند. مطمئناً یک فرد می‌تواند خود را تا بالاترین حد وقف محلی کند که در آن متولد نشده، و وقف جامعه‌ی که با آن هیچگونه پیوندهای اجدادی ندارد. ولی به گمان من باید قبول کنیم چنین وفاداری‌یی در مورد جامعه‌ی که مردم آن همه از جاهایی دیگر آمده ولی دارای احساس قوی محلی هستند چیزی ساختگی، و چیزی زیادی خودآگاه دارد. فکر می‌کنم بهتر است بگوئیم که باید یک یا

دونسل بگذرد تا وفاداری بی که ساکنین خطه به ارث برده‌اند، و نتیجه‌ی انتخابی آگاهانه نبوده است فراچنگ آید. بطور کلی، به نظر می‌رسد بهترین کار این است که اکثریت قریب به اتفاق موجودات انسانی در محلی به زندگی ادامه دهند که در آن متولد شده‌اند. خانواده، طبقه و وفاداری محلی همه از یکدیگر حمایت می‌کنند؛ و اگر یکی از آنها دچار فساد شود، دیگران هم از آن لطمه خواهند خورد.

مسأله‌ی «خطه‌گرایی» (regionalism) بندرت از جنبه‌ی صحیحش مورد تأمل قرار گرفته است. من اصطلاح «خطه‌گرایی» را، به علت تداعی‌هایی که ممکن است این اصطلاح در افکار ایجاد کند، بطور آگاهانه به شما عرضه می‌کنم. به نظر می‌رسد که اصطلاح خطه‌گرایی برای بسیاری از مردم به مفهوم نطفه‌بندی گروهکی کوچک از ناراضی‌های محلی است که رهبری آشوب سیاسی را برعهده دارند و، به علت جدی نبودن، مضحک به نظر می‌رسند - چرا که هر جنبشی وقتی به نظر می‌رسد نهضتی شکست خورده باشد موجب تمسخر می‌شود. ما توقع داریم «خطه‌گرایان» را در حال تلاش برای زنده ساختن زبانی ببینیم که در حال نابود شدن است و باید هم نابود شود؛ و یا در حال زنده ساختن آداب و رسوم عصری قدیمی که همه‌ی اهمیت خود را از دست داده؛ یا در حال کارشکنی در فرایند اجتناب‌ناپذیر و پذیرفته شده‌ی ماشینی شدن و ایجاد صنایع عظیم. قهرمان‌های سنن محلی، در واقع، اغلب موفق نمی‌شوند عقاید خود را به بهترین وجهی بیان کنند؛ و هنگامی که توسط افراد دیگری از میان مردم خودشان شدیداً مورد مخالفت و تمسخر قرار می‌گیرند، همانطور که اغلب رخ می‌دهد، شخص خارجی حس می‌کند هیچ دلیلی ندارد آنها را جدی بگیرد. آنها بعضی مواقع در مورد موقعیت خودشان دچار تصور نادرستی می‌شوند. گرایش دارند درمان را بتمامی در راه‌حل‌های سیاسی ببینند؛ و از آنجا که ممکن است از نظر سیاسی بی تجربه باشند، و در عین

حال وسیله‌ی انگیزه‌هایی عمیق‌تر از انگیزه‌های سیاسی به حرکت درآیند، احتمالاً برنامه‌هایشان بطور آشکاری غیرقابل اجراست. و هنگامی که یک برنامه‌ی اقتصادی ارائه می‌دهند، در این جا نیز به علت داشتن انگیزه‌هایی که از انگیزه‌های اقتصادی عمیق‌تر است دچار بی‌تعادلی می‌شوند، برخلاف مردانی که مشهور به مردان عمل هستند. بعلاوه، یک خطه‌گرای معمولی سروکارش فقط با منافع خطه‌ی خودش است، و بنابراین در چشم همسایه‌ی هم مرزش چنین می‌نماید که آنچه به نفع اوست لزوماً باید به ضرر دیگری باشد. برای مثال، یک انگلیسی معمولاً نمی‌تواند به صورتی که یک سکاتلندی یا یک ملی‌گرای ویلزی می‌تواند درباره‌ی سکاتلند یا ویلز بیاندیشد، انگلستان را به مثابه یک «خطه» ببیند؛ و از آنجا که برای او آشکار نشده پای منافع خودش هم در میان است، احساس همدردی نمی‌کند. لذا یک انگلیسی احتمالاً منافع خودش را با گرایش به از میان بردن تمایزات محلی و نژادی منطبق می‌سازد، درحالی‌که این کار همان‌قدر برای فرهنگ خودش زیان‌آور است که برای فرهنگ همسایگانش. بنابراین، تا وقتی که این دعوی تعمیم نیافته، محتمل نیست که با دادرسی عادلانه‌یی مواجه شویم.

در این مرحله یک خطه‌گرای متعهد، در صورتی که این صفحات را بخواند، ممکن است شک کند که من در حال زدن کلکی هستم که به او کارگر نیست. ممکن است فکر کند من در صدد محروم ساختن او از خودمختاری اقتصادی و سیاسی خطه‌اش هستم، و می‌کوشم از طریق عرضه‌ی «خودمختاری فرهنگی» در حد جانشین او را آرام کنم، خودمختاری‌یی که بخاطر جدا بودنش از قدرت سیاسی و اقتصادی، فقط سایه‌یی از یک خودمختاری واقعی خواهد بود. من کاملاً باخبرم که مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. من کاملاً باخبرم که هر نوع «احیاء فرهنگی» محلی که بر چارچوب سیاسی و

اقتصادی تأثیر نگذارد، بسختی می‌تواند چیزی بیشتر از گونه‌یی عتیق‌گرایی باشد که بطور جعلی مورد پشتیبانی قرار گرفته است: آنچه مطلوب است تجدید یک فرهنگ نابود شده نیست یا احیاء یک فرهنگ در حال زوال تحت شرایط جدیدی که موجودیت آنرا غیرممکن می‌سازد، بلکه مطلوب ما پرورش فرهنگی معاصر از ریشه‌های قدیمی است. ولی شرایط سیاسی و اقتصادی خطه‌گرایی سالم نه مورد نظر رساله‌ی فعلی است، و نه جزو مطالبی که من صلاحیت اظهار عقیده درباره‌شان را داشته باشم. و به گمان من، مسأله‌ی سیاسی یا اقتصادی نباید نگرانی اصلی یک خطه‌گرای واقعی باشد. ارزش مطلق این است که هر منطقه باید فرهنگ ویژه‌ی خود را داشته باشد، فرهنگی که در عین حال با فرهنگ‌های مناطق مجاور هماهنگ باشد و آنها را غنی سازد. به منظور تحقق چنین ارزشی ضروری است که به تحقیق درباره‌ی راه‌حل‌هایی سیاسی و اقتصادی که نقطه‌ی مقابل تمرکزطلبی در لندن یا جای دیگر است پردازیم: و در اینجا مسأله‌ی امکانات نیز مطرح است — برای حمایت از این ارزش مطلق فرهنگی چه می‌شود کرد، بی‌آنکه لطمه‌یی به جزیره به عنوان یک کل و در نتیجه به قسمتی از آن که مورد نظر خطه‌گرایان است وارد آید. ولی این مسأله خارج از حیطه‌ی رساله‌ی من است.

متوجه شده‌اید که ما در اصل با مجموعه‌ی خاصی از فرهنگ‌ها سرو کار داریم که در جزایر بریتانیا یافت می‌شود. یکی از واضح‌ترین تفاوت‌هایی که باید مورد نظر قرار گیرد مربوط به مناطقی است که هنوز زبان‌های خود را حفظ کرده‌اند. حتی این اختلاف آن قدرها هم که به نظر می‌آید ساده نیست: چون ملتی که زبان خود را از دست داده (مانند ایرلندی‌های انگلیسی‌زبان) می‌تواند آنقدر از ساختار، اصطلاح‌ها، زیر و بم صداها و وزن زبان اصلی‌اش را برای صحبت کردن و نوشتن حفظ کند (واژه‌ها دارای اهمیت اندکی هستند) تا کلام و نوشته‌اش دارای کیفیاتی

باشد که در هیچ جای دیگر در زبان اختیار شده پیدا نشود. و از طرف دیگر یک «گوش» می‌تواند، در پائین‌ترین سطح فرهنگ، آثار جنبه‌هایی از زبان را حفظ کند که زمانی موقعیتی برابر با دیگر جنبه‌ها داشته است. ولی فرهنگ اشتباه نشدنی اقماری فرهنگی است که زبان خود را حفظ می‌کند، اما این فرهنگ، آن قدر پیوسته و وابسته به زبان‌های دیگر است که نه فقط بعضی طبقات خاص مردم، بلکه همه‌ی آنها مجبورند به دوزبان تکلم کنند. این فرهنگ از این جنبه با فرهنگ یک ملت کوچک مستقل تفاوت دارد، چرا که در فرهنگ اخیر معمولاً فقط برای بعضی از طبقات ضروری است که زبان دیگری را بلد باشند؛ و در میان یک ملت کوچک مستقل، آنها که محتاج دانستن یک زبان خارجی هستند احتمالاً به دانستن دو یا سه زبان هم نیاز خواهند داشت: به این ترتیب کشش به سمت یک فرهنگ خارجی با جذب حداقل یک فرهنگ دیگر کیفیتی متعادل خواهد یافت. ممکن است طی دوره‌های مختلف ملتی که فرهنگی ضعیف‌تر دارد سخت تحت تأثیر فرهنگ‌هایی قوی‌تر قرار گیرد: یک فرهنگ اقماری واقعی فرهنگی است که، به علت جغرافیایی و دلایل دیگر، دارای رابطه‌ی دائمی با یک فرهنگ قوی‌تر است.

وقتی آنچه را که من فرهنگ اقماری می‌نامم مورد بررسی قرار دهیم، علیه تأیید جذب کامل آن در فرهنگ قوی‌تر به دو دلیل دست می‌یابیم. اولین اعتراض آن قدر عمیق است که باید بسادگی آنرا پذیرفت: غریزه‌ی هر موجود زنده‌ی این است که روی موجودیت خودش پافشاری کند. خشم علیه جذب فرهنگی، اغلب وسیله‌ی افرادی به شدت احساس شده و با بلندترین صدا به گوش می‌رسد که در آنها این جذب فرهنگی با آگاهی اذعان نشده‌ی در مورد زبردست بودن یا شکست یکی شده است؛ و از طرف دیگر این جذب اغلب توسط افرادی انکار می‌شود که در مورد آنها جذب فرهنگ قوی‌تر به مفهوم موفقیت بوده است — قدرت بیشتر، اعتبار یا

ثروتی بیشتر از آنچه که می توانست به آنها تعلق گیرد اگر که در محدوده‌ی منطقه‌یی که اصل و نسبشان از آنجاست باقی مانده بودند^۱. ولی هنگامی که شهادت هردو نوع این افراد جدی گرفته نشود، می توانیم بگوئیم هر ملت کوچک و پرتوانی می خواهد فردیت خود را حفظ کند.

دلیل دیگر برای حفظ فرهنگ محلی در عین حال توجیه کننده‌ی این نکته است که چرا فرهنگ اقماری باید به اقماری بودن خود ادامه دهد، و تا آنجا پیش نرود که بکوشد خود را کاملاً مجزا سازد. دلیل این مدعا این است که فرهنگ اقماری تأثیر قابل ملاحظه‌یی روی فرهنگ قوی تر می گذارد؛ و بنابراین نقشی که در جهان بیرون ایفاء می کند بزرگتر از نقشی است که می تواند در انزوا بازی کند. برای ایرلند، سکاتلند و ویلز جدا شدن کاملشان از انگلستان به مفهوم جدا شدنشان از اروپا و جهان است، و هیچ سخن از پیوندهای باستانی به مسائل کمکی نخواهد کرد. ولی آن روی دیگر مسأله است که نظر مرا بیشتر جلب می کند، چرا که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. روی دیگر مسأله این است که بقای فرهنگ اقماری دارای ارزش بسیار زیادی برای فرهنگ قوی تر است. برای فرهنگ انگلیسی اصولاً هیچ سودی ندارد که ویلزی ها، سکاتلندی ها و ایرلندی ها را دیگر نتوان از انگلیسی ها بازشناخت - البته، آنچه رخ خواهد داد این است که همه‌ی ما تبدیل به «بریتانیایی» هایی می شویم فاقد خصلت های ویژه‌ی بریتانیایی هایی که دارای سطح فرهنگی پائین تری از سطح فرهنگ هریک از خطه های مستقل هستند. برعکس، برای فرهنگ انگلیسی امتیاز بزرگی است که دائماً تحت تأثیر سکاتلند، ایرلند و ویلز باشد.

قضاوت تاریخ درباره‌ی یک ملت براساس تأثیری است که بر فرهنگ

۱. ولی دیده شده است که یک نبعیدی به اختیار گاهی احساسات غلوشده‌یی در قبال خطه‌ی موطنش از خود بروز می دهد. خطه‌یی که امکان دارد برای تعطیلاتش یا که برای لذت بردن از دوران بازنشستگی مرقه خویش در سالهای کهولت به آنجا بازگردد.

ملت‌های دیگر که همزمان با آن در حال شکوفایی بوده گذاشته است و براساس تأثیرش بر فرهنگ‌هایی است که بعدها بوجود می‌آید. از این نقطه نظر است که به مسأله‌ی حفظ زبانها می‌نگرم — به زبانهایی که در مرحله‌ی پیشرفته‌ی از زوال قرار دارند علاقه‌ی ندارم (منظورم هنگامی است که زبانها دیگر توانایی پاسخگویی به نیازهای بیانی افراد تحصیل کرده‌تر جامعه را ندارند). بعضی اوقات این خود امتیاز و منشأ سربلندی است که زبان یک فرد برای هرچه بیشتر خارجیان رسانه‌ی ضروری باشد: مطمئن نیستم که این وجاهت خالی از خطرات سهمگینی برای هر زبان باشد. امتیاز غیرقابل تردیدتر زبانهای خاصی که برای تعداد کثیری از مردم زبان مادری به حساب می‌آیند این است که این زبانها، به علت کارهای انجام گرفته وسیله‌ی دانشمندان و فلاسفه که به این زبان می‌اندیشیده‌اند، و به علت سنت‌هایی که بدینسان خلق شده است، تبدیل به ابزاری شده‌اند که برای اندیشه‌های علمی و انتزاعی از هر ابزار دیگری مناسب‌ترند. دفاع از زبانهای محدودتر باید براساس زمینه‌هایی باشد که از جذابیت بلافاصله کمتری برخوردار است.

سؤالی را که می‌توانیم درباره‌ی زبانهایی چون زبان ویلزی مطرح کنیم این است که آیا این زبان بطور کلی برای دنیای بیرون هیچ ارزشی دارد که در نتیجه باید در ویلز به کار رود. ولی این واقعاً مانند آن است که پرسیم آیا ویلزی‌ها، به عنوان ویلزی و البته نه به عنوان موجودات انسانی، بلکه به عنوان حفظ‌کنندگان و ادامه‌دهندگان فرهنگی که انگلیسی نیست، هیچ کاربردی دارند؟ سهم بدون واسطه‌ی مردان ویلزی و مردانی از تبار ویلز که به انگلیسی می‌نویسند در شعر و شاعری بسیار قابل ملاحظه است؛ و تأثیر شعر آنها نیز بر شاعرانی که دارای ریشه‌های تژادی مختلف هستند درخور توجه است. این حقیقت که تعداد بسیار زیادی از اشعار، در اعصاری که زبان انگلیسی در ویلز ناشناخته بود، به زبان ویلزی نوشته شده

دارای اهمیت چندانی نیست: چون دلیلی وجود ندارد که چرا اشعار ویلزی، در شرایطی مشابه با اشعاری که به زبان لاتین یا یونانی نوشته شده‌اند، توسط آنهایی که رنج آموختن زبان ویلزی را بر خود هموار می‌کنند مورد مطالعه قرار نگیرد. به گونه‌ی سطحی، به نظر می‌رسد دلایل بسیاری وجود دارد که چرا شاعران ویلزی باید منحصراً به زبان انگلیسی شعر بگویند: چون من نمونه‌ی هیچ شاعری را سراغ ندارم که در هر دو زبان به بالاترین مرتبه رسیده باشد؛ و تأثیر ویلزی‌ها بر شعر و شاعری انگلیسی عمدتاً کار شاعران ویلزی بوده که فقط به انگلیسی می‌نوشتند. ولی باید بخاطر داشت که برای انتقال یک فرهنگ — شیوه‌ی خاصی در تفکر، احساس و رفتار — و برای نگهداری از آن، هیچ محافظی قابل اطمینان‌تر از یک زبان نیست. و برای بقاء و تحقق این هدف باید به حیات خود همچون زبانی ادبی ادامه دهد — الزاماً نه به صورت یک زبان علمی بلکه محققاً به صورت یک زبان شاعرانه: در غیر این صورت گسترش آموزش و پرورش آنرا منسوخ خواهد کرد. البته، ادبیاتی که به این زبان نوشته می‌شود نمی‌تواند هیچگونه تأثیر بی‌واسطه‌ی بر جهان گذارد؛ ولی اگر دیگر تعمیم نیابد، مردمی که این زبان متعلق به آنهاست (ما منظورمان بخصوص ویلزی‌ها هستند) به سمت از دست دادن خصلت نژادی‌شان گرایش خواهند یافت. ویلزی‌ها کمتر ویلزی خواهند بود؛ و شاعرانشان، در ورای نبوغ فردی‌شان، دیگر تأثیری بر ادبیات انگلیسی نخواهند داشت. و من بر این عقیده‌ام منافی که نویسندگان سکاتلندی، ویلزی و ایرلندی به ادبیات انگلیسی رسانیده‌اند به مراتب بیشتر از تأثیری است که همه‌ی این نوابغ، اگر که در بچگی وسیله‌ی پدرخوانده‌ها و مادرخوانده‌های انگلیسی بزرگ می‌شدند، بر ادبیات انگلیسی می‌گذاشتند.

علاقه ندارم در رساله‌ی که حداقل هدفش ایجاز است، از این نظریه دفاع کنم که پسندیده است انگلیسی‌ها به انگلیسی بودن ادامه دهند.

مجبورم این را امری مسلم فرض کنم: و اگر این فرض مورد تردید قرار گیرد، باید در فرصتی دیگر از آن دفاع کنم. ولی اگر من بتوانم به گونه‌یی موفق از این نظریه دفاع کنم که به نفع انگلستان است که ویلزی به ویلزی بودن خود ادامه دهد، سکاتلندی به سکاتلندی بودن و ایرلندی به ایرلندی بودن، در آن صورت خواننده این آمادگی را پیدا می‌کند بپذیرد که اگر انگلیسی به انگلیسی بودنش ادامه دهد این امر می‌تواند برای ملت‌های دیگر مزیت‌هایی داشته باشد. بخش اصلی بحث من در این است که اگر فرهنگ‌های دیگر جزایر بریتانیا تماماً توسط فرهنگ انگلیسی کنار گذاشته شوند، فرهنگ انگلیسی خود نیز نابود می‌شود. به نظر می‌رسد بسیاری از مردم مسلم می‌انگارند که فرهنگ انگلیسی چیزی خود کفا و برکنار از هر خطری است؛ و در برابر هر اتفاقی پایداری خواهد کرد. گرچه بعضی از قبول این امر امتناع می‌کنند که هر نوع تأثیر خارجی می‌تواند مضر باشد، برخی دیگر با رضایت خاطر بر این عقیده‌اند که فرهنگ انگلیسی می‌تواند در انزوای کامل از بقیه‌ی اروپا شکوفا گردد. برای بسیاری هرگز این فکر پیش نیامده است که نابودی فرهنگ‌های محیطی انگلستان (بی آن که از صفات ویژه‌ی فروتن‌تر محلی درون خود انگلستان حرفی زده شود) می‌تواند یک فاجعه باشد. ما به حد کافی به بوم‌شناسی فرهنگ‌ها توجه نکرده‌ایم. به گمان من، احتمال دارد که یکسانی کامل فرهنگی در سراسر این جزایر رویهمرفته درجه‌ی پست‌تری از فرهنگ را بوجود آورد.

این نکته احتمالاً روشن است که من قصد ارائه‌ی راه‌حلی برای مسأله‌ی خطه ندارم؛ و «راه‌حل» به هر حال باید طبق نیازهای محلی و امکانات به طور نامحدودی متغیر باشد. من فقط می‌کوشم عناصر مسأله را تفکیک کنم؛ و جمع‌آوری مجدد آنها را به دیگران وامی‌گذارم. برای اصلاحات ویژه‌ی خطه‌یی نه از هیچ پیشنهاد خاصی حمایت می‌کنم و نه آنرا رد می‌کنم. به نظر من اغلب تلاش‌هایی که در جهت حل مسأله صورت

می‌گیرد هم از نظر آزمون دقیق وحدت، یا اختلافات موجود بین جنبه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دچار شکست می‌شود. رسیدگی به یکی از این جنبه‌ها، در حالی که جنبه‌های دیگر کناری گذاشته شده است، نتیجه‌اش تولید برنامه‌یی است که به علت عدم کفایتش نامعقول به نظر خواهد آمد. اگر انگیزه‌ی ملی‌گرایانه‌ی خطه‌گرایی شدیداً دچار افراط شود، مطمئناً منجر به بطالت می‌گردد. پیوند نزدیک برتون‌ها با فرانسوی‌ها، و ویلزی‌ها با انگلیسی‌ها، به نفع همه است: اتحاد بین برتون‌ها و ویلزی‌ها که به ترتیب موجب از بین رفتن رابطه با فرانسه و انگلستان شود، بدبختی بی‌حد و حصر می‌تواند باشد. چرا که اگر یک فرهنگ ملی بخواهد شکوفاشود، باید به صورت مجموعه‌یی از فرهنگ‌ها باشد و سودی که هر یک از اجزاء متشکله‌ی آن از یکدیگر می‌برند در کل منجر به سود مجموعه گردد.

در این مرحله من نظریه‌ی جدیدی را عرضه می‌کنم: نظریه‌ی اهمیت حیاتی وجود اصطکاک بین بخش‌های مختلف یک جامعه. از آنجا که عادت کرده‌ایم به کمک قیاس‌هایی برگرفته از عالم صنعت بیاندیشیم، لذا فکر می‌کنیم که یک جامعه، همچون یک ماشین، باید تا آنجا که ممکن است بخوبی روغن‌کاری شود، و از یاتاقان‌های ساچمه‌یی بهترین فولادها بهره‌مند گردد. به خیال ما، اصطکاک به معنی تلف کردن کارمایه است. من نخواهم کوشید هیچگونه قیاس دیگری را جانشین کنم: شاید در این مرحله هر قدر به قیاس‌ها کمتر فکر کنیم بهتر باشد. در آخرین فصل اظهار عقیده کردم هر جامعه‌یی که در نظامی مبتنی بر طبقه‌های کاستی یا نظامی مبتنی بر بی طبقه بودن تثبیت شود، فرهنگش نابود خواهد شد: حتی می‌شد گفت که یک جامعه‌ی بی طبقه باید همیشه این گرایش را داشته باشد که تبدیل به جامعه‌یی طبقاتی شود، و یک جامعه‌ی طبقاتی باید کشش به محتمایزات طبقاتی‌اش داشته باشد. من حالا ادعا می‌کنم که

هم طبقه و هم خطه، از طریق تقسیم اهالی یک کشور به دو نوع گروه مختلف، موجب تعارضی می‌شوند که مطلوب خلاقیت و پیشرفت است. و (برای یادآوری خواننده به آنچه که در مقدمه ام گفتم) اینها فقط دو نمونه از نمونه‌های بیشمار تعارضات و حسد‌هایی هستند که برای جامعه سودمند خواهد بود. در واقع، هرچه بیشتر بهتر: طوری که هرکس باید در بعضی جنبه‌ها یاور کسان دیگر باشد، و در جنبه‌های متعدد دیگر مخالف گروه‌های دیگر، و هیچ‌تک تعارض، دشمنی یا ترس حاکم نخواهد بود.

به عنوان افرادی مستقل، ما می‌بینیم که پیشرفتمان بستگی به مردمی دارد که در طول حیاتمان با آنها دیدار می‌کنیم. (این افراد شامل نویسندگانی هستند که کتابهایشان را می‌خوانیم، و شخصیت‌های آثار داستانی و تاریخی). خاصیت این دیدارها به همان اندازه به واسطه‌ی تفاوت‌هاست که مشابهت‌ها؛ به واسطه‌ی تعارض، و همچنین حس همدردی، بین افراد. خوشا به حال کسی که در لحظه‌ی مناسب، با دوستی درخور دیدار می‌کند؛ و همچنین خوشا به حال کسی که در لحظه‌ی مناسب با دشمنی درخور دیدار می‌کند. من با قلع و قمع دشمن موافق نیستم: خط‌مشی قلع و قمع، یا همان‌طور که با وحشیگری گفته می‌شود، پاکسازی دشمنان، از نقطه‌نظر کسانی که در آرزوی بقای فرهنگ هستند یکی از هشداردهنده‌ترین تکاملات جنگ و صلح جدید است. انسان نیازمند دشمن است. پس به نظر من وجود اصطکاک، به شرط آنکه از حد نگذرد، نه فقط بین افراد بلکه بین گروه‌ها، کاملاً برای تمدن ضروری است. جامعیت آشفته‌گی بهترین ضامن صلح است. اگر در مملکتی تقسیمات از حد خود خیلی فراتر روند این امر برای خود جامعه خطری محسوب می‌شود: کشوری که از اتحاد خیلی زیادی برخوردار باشد—خواه به گونه‌ی طبیعی خواه به گونه‌ی مصنوعی، از روی نیتی صادقانه یا حيله و ستم— برای کشورهای دیگر به منزله‌ی تهدید است. ما، در ایتالیا و آلمان،

دیده‌ایم که وحدت براساس هدفهای سیاسی - اقتصادی، که به زور و با شتاب فراوان اعمال شد، دارای تأثیرات تأسف باری روی هردو ملت بوده است. فرهنگ آنها در مسیر تاریخچه‌ی از افراط‌ها، خطه‌گرایی بغایت تقسیمبندی شده، توسعه یافته بود: تلاش برای آموختن این مسأله به آلمانی‌ها که خودشان را پیش از هرچیز آلمانی بدانند، و تلاش برای آموختن این مسأله به ایتالیایی‌ها که خودشان را پیش از هرچیز ایتالیایی بدانند، بجای آنکه خود را بومی یک قلمرو خاص و کوچک یا یک شهر بدانند، سبب آشفتگی فرهنگی سنتی شد، درحالی‌که صرفاً در این محدوده است که هر نوع فرهنگ آینده خواهد توانست رشد کند.

شاید با تأکید بر اهمیت وفاداری‌های مختلف و گاه متعارض، بتوانم مفهوم اهمیت تعارض درون یک ملت را بطور مثبت‌تری مطرح کنم. اگر ما فقط این دو تقسیم را در نظر بگیریم، یعنی تقسیمبندی طبقاتی و خطه‌یی را، این دو باید تا حدی علیه یکدیگر عمل کنند: یک انسان می‌تواند با انسان‌های دیگری که برخوردار از فرهنگ محلی مشابهی هستند دارای منافع خاص و همدردی‌های مشترکی باشد که به همان اندازه مخالف منافع و همدردی‌های طبقه خودش در جای دیگر است؛ و همچنین می‌تواند، بدون در نظر گرفتن مکان، منافع و همدردی‌های مشترکی با افراد هم طبقه‌ی خودش داشته باشد. بسیاری تقسیمات مقطعی، موجب برقراری صلح در یک جامعه می‌شود، گرچه به قیمت ایجاد پراکندگی و عداوت‌های گیج‌کننده؛ با بخشیدن تعارض کافی به هر فرد در مملکتش به قصد بیرون ریختن همه‌ی تجاوزکاری‌هایش، بین ملت‌ها صلح برقرار می‌سازند. اکثریت مردم معمولاً از بیگانگان خوششان نمی‌آید، و به آسانی علیه آنها از کوره درمی‌روند؛ و برای اکثریت مردم امکان ندارد چیزهای زیادی درباره‌ی بیگانگان بدانند. به نظر من ملتی که دارای تقسیمات طبقاتی است، در صورتی که چیزهای دیگر برابر باشد، احتمالاً بردبارتر و

صدها جوهر از ملتی است که این چنین سازمان نیافته است. تا اینجا، ما از کل به جزء رسیده ایم، و دریافتیم که یک فرهنگ ملی برآیند تعداد بیشماری از فرهنگ‌های محلی است که خود آنها هم، وقتی مورد تجزیه قرار گیرند، متشکل از فرهنگ‌های کوچک‌تر محلی هستند. کمال مطلوب این است که هر دهکده، و البته بطور آشکارتری شهرک‌های بزرگتر، خصلت‌های ویژه‌ی خود را دارا باشند. ولی من پیشتر ادعا کردم که وقتی فرهنگ ملی از کیفیت بهتری برخوردار می‌شود که در تماس با فرهنگ‌های بیگانه باشد، هم دهنده باشد و هم گیرنده: و حال در جهتی عکس حرکت می‌کنیم، از جزء به کل. با حرکت در این جهت، درمی‌یابیم که مضمون اصطلاح فرهنگ دچار تغییراتی می‌شود: کلمه‌ی فرهنگ به مفهوم چیزی نسبتاً متفاوت است، اگر که درباره‌ی فرهنگ یک دهکده، یک حقه‌ی کوچک، و فرهنگ جزیره‌ی چون بریتانیا صحبت می‌کنیم که دربرگیرنده‌ی فرهنگ‌های متعدد نژادهای متمایزی است؛ و وقتی از «فرهنگ اروپایی» سخن می‌گوئیم مفهوم فرهنگ دچار تغییر بسیار زیادتری می‌شود. ما باید از اکثر پیوندهای سیاسی دست بکشیم، چون گرچه در چنین واحدهای کوچک‌تر فرهنگی که من هم اکنون ذکر کردم معمولاً یک وحدت خاص حکومتی وجود دارد، وحدت حکومت امپراطوری مقدس رومی در بیشتر دوره‌ی که ادامه یافت، هم متزلزل بود و هم به مقدار زیاد غیرواقعی. من ماهیت وحدت فرهنگی در اروپای غربی را در سه سخنرانی رادیویی شرح داده‌ام — که برای شنوندگان دیگری تنظیم شده بود و لذا سبکش با سبک این رساله اندکی تفاوت داشت — و آنها را تحت عنوان «وحدت فرهنگ اروپایی» ضمیمه‌ی این رساله کرده‌ام. نخواهم کوشید تا در این فصل به شرح همان زمینه پردازم، ولی در جستجوی این خواهم بود که چه مفهومی را، اگر مفهومی وجود داشته باشد، می‌توان برای اصطلاح «فرهنگ جهانی» قائل شد. بررسی یک «فرهنگ جهانی» ممکن، باید

مورد توجه خاص کسانی باشد که مدافع همه‌ی طرح‌های مختلف ارائه شده برای اتحادیه‌ی جهانی یا برای یک حکومت جهانی هستند: چرا که بدیهی است، تا وقتی فرهنگ‌هایی وجود داشته باشد که ورای حد معینی با یکدیگر مخالفت می‌ورزند، مخالفتی تا حد آشتی‌ناپذیری، همه‌ی کوشش‌هایی که برای وحدت سیاسی-اقتصادی به عمل آید بی‌فایده خواهد بود. می‌گوییم ورای حد معینی، چون در روابط هر دو فرهنگ دو نیروی مخالف وجود خواهد داشت که باهم ایجاد تعادل می‌کند: جذب و دفع - بدون نیروی جذب این دو فرهنگ نمی‌توانند بر یکدیگر تأثیر گذارند، و بدون نیروی دفع نمی‌توانند همچون فرهنگ‌هایی متمایز به حیات خود ادامه دهند؛ یکی از فرهنگ‌ها ممکن است فرهنگ دیگر را جذب کند، یا هر دو ممکن است به صورت فرهنگی واحد با یکدیگر ترکیب شوند. حال بعضی اوقات به نظر می‌رسد طرفداران متعصب حکومت جهانی، ناآگاهانه، گمان می‌کنند که وحدت سازمانی آنها دارای ارزش مطلقی است، و اگر اختلافات بین فرهنگ‌ها سر راه قرار گیرد باید آنها را از میان برداشت. اگر این طرفداران متعصب معتقد به اصالت انسان باشند، گمانشان بر این خواهد بود که جریان بطور طبیعی و بدون رنج اتفاق خواهد افتاد: برای آنها، بی‌آنکه خود متوجه باشند، مسلم شده که فرهنگ نهایی جهانی، بسادگی، فرهنگی است تعمیم یافته از آن فرهنگی که خود را متعلق به آن می‌دانند. رفقای روسی ما، که بیشتر واقع‌گرا هستند، ولی در بلندمدت چندان مردان عمل نیستند، آگاهی خیلی زیادی از انطباق‌ناپذیری فرهنگ‌ها دارند؛ و به نظر می‌رسد عقیده‌شان بر این است هر نوع فرهنگی را که با فرهنگ آنها سازگاری ندارد باید به زور ریشه کن کرد.

ولی طراحان جهانی که هم جدی‌تر و هم انسان دوست‌تر هستند چه بسا - اگر ما به موفقیت روش‌هایشان اعتقادی داشتیم - به اندازه‌ی

کسانی که از روش‌های خشن‌تر استفاده می‌کنند تهدید خطرناکی برای فرهنگ باشند. چون از دفاعی که من هم اکنون از ارزش فرهنگ‌های محلی به عمل آورده‌ام باید چنین استنباط شود که فرهنگ جهانی بی که فقط یک فرهنگ همشکل باشد نمی‌تواند ابداً یک فرهنگ باشد. انسانی خواهیم داشت فاقد صفات انسانی. و این کابوسی خواهد بود. ولی از طرف دیگر، نمی‌توانیم پندار فرهنگ جهانی را یکسره کنار گذاریم. چرا که اگر ما خودمان را با آرمان «فرهنگ اروپایی» راضی نگه‌داریم، هنوز قادر به تعیین سرحداتی معین نخواهیم بود. فرهنگ اروپایی دارای عرصه‌ی است، ولی حد و مرز معینی ندارد؛ و نمی‌توانید برایش دیوار چین بسازید. تصور یک فرهنگ اروپایی کاملاً قائم بذات به همان اندازه مرگبار خواهد بود که تصور یک فرهنگ ملی قائم بذات: سر آخر همان قدر نامعقول که تصور حفظ یک فرهنگ محلی آلوده نشده در یک استان تک افتاده یا دهکده‌ی در انگلستان. بنابراین مجبوریم فکریک فرهنگ جهانی را بپذیریم، گرچه قبول داریم این فرهنگ چیزی است که نمی‌توانیم آنرا در تصور جای دهیم. فقط می‌توانیم آنرا، به مثابه محدوده‌ی منطقی روابط فرهنگی، متصور شویم. همان گونه که تشخیص می‌دهیم نواحی بریتانیا باید به یک مفهوم فرهنگی مشترک داشته باشند، هرچند این فرهنگ مشترک فقط به صورتهای مختلفی در هر محل تحقق می‌یابد، پس باید آرزوی فرهنگ مشترک جهانی را داشته باشیم. که با این همه از ویژگی اجزاء تشکیل دهنده‌اش نمی‌کاهد. و، البته، در اینجا سرانجام برابر مذهب قرار می‌گیریم؛ مسأله‌ی که قبلاً، در بررسی اختلافات محلی درون قلمرویی واحد، مجبور نبودیم با آن مواجه شویم. نهایتاً، مذاهب متعارض باید به مفهوم فرهنگ‌های متعارض باشند؛ و نهایتاً، نمی‌توان مذاهب را با یکدیگر سازش داد. از دیدگاه رسمی روسیه دو ایراد به مذهب گرفته می‌شود: اولاً، البته، مذهب مستعد جلب وفاداری بی است که دولت

بتمامی از آن خود می‌داند؛ ثانیاً، مذاهب متعددی در جهان وجود دارد که هنوز توسط پیروان فراوانشان با وفاداری تمام حفظ می‌شود. ایراد دوم احتمالاً حتی از ایراد اول هم جدی‌تر است: چون جایی که فقط یک مذهب وجود دارد، همیشه محتمل است که آن مذهب با ظرافت بسیار دگرگون شود، طوری که عوض برانگیختن مقاومت در برابر دولت، امر به اطاعت از آن دهد.

اگر همه‌ی مشکلات و عملی نبودن امکان تحقق فرهنگ جهانی را تشخیص دهیم، احتمال این که بتوانیم به پندار فرهنگ غیرقابل تصور جهانی وفادار بمانیم بیشتر است. و در این راه مشکلات بیشتری وجود دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. ما قبلاً فرهنگ‌ها را چنان در نظر گرفتیم که گویی همه‌ی آنها از طریق فرایند رشد یکسانی موجودیت یافته‌اند: همان مردم در همان محل، ولی در اینجا مسأله‌ی مستعمرات و مسأله‌ی استعمارطلبی مطرح است: جای تأسف است که «مستعمره» مجبور بوده است در خدمت دو منظور کاملاً متفاوت باشد. مسأله‌ی مستعمراتی مربوط می‌شود به رابطه‌ی بین یک فرهنگ ذاتی بومی و یک فرهنگ بیگانه — هنگامی که یک فرهنگ برتر بیگانه، اغلب به زور بر یک فرهنگ فروتر اعمال شده است. این مسأله حل شدنی نیست، و صورت متعددی به خود می‌گیرد. وقتی برای اولین بار با فرهنگ فروتر تماس پیدا می‌کنیم یک مسأله پیش می‌آید: کم شدن تعداد نقاطی در جهان که هنوز برقراری چنین تماسی در آنجا ممکن است. مسأله‌ی دیگر در جایی نمود می‌کند که یک فرهنگ بومی پیشاپیش تحت تأثیر بیگانه شروع به از هم پاشیدن کرده است. جایی که ساکنین بومی فرهنگ بیگانه را تا آن اندازه بخود راه داده‌اند که هرگز نخواهند توانست از چنگش رهایی یابند. مسأله‌ی سوم، همانطور که در هند غربی می‌بینیم، در جایی رخ می‌کند که افراد متعدد بُنه کن شده‌ی بطور اتفاقی با یکدیگر محشور شده‌اند. و این مسائل

حل شدنسی نیستند، به این معنی که هر کاری در جهت حل یا کاهش این مشکل انجام دهیم، کاملاً به آنچه می‌کنیم آگاهی نخواهیم داشت. ما باید از این مسائل آگاه باشیم؛ تا آنجا که درک ما اجازه می‌دهد باید هر چه را که از دستمان برمی‌آید انجام دهیم؛ ولی تعداد نیروهایی که موجب تغییرات فرهنگی یک ملت می‌شود بسیار زیادتر از آن است که بتوانیم آنها را دریابیم یا تحت هیچ ضابطه‌یی درآوریمشان؛ و هر نوع پیشرفت مثبت و عالی فرهنگی هر بار که رخ می‌دهد همیشه در حکم یک معجزه است.

مسأله‌ی استعمار از مهاجرت ناشی می‌شود. وقتی در اعصار اولیه و دوران ماقبل تاریخ مردم در سراسر آسیا و اروپا دست به مهاجرت می‌زدند، این کل یک قبیله یا حداقل قسمت عمده‌یی از آن قبیله بود که به راه می‌افتاد. لذا، این یک فرهنگ کامل بود که به راه می‌افتاد. در مهاجرت‌های زمان جدید، مهاجرین از کشورهایی می‌آیند که نقداً بسیار متمدن هستند. آنها از کشورهایی می‌آیند که توسعه‌ی نهاد اجتماعی در آنجا پیچیده بوده است. مهاجرین هرگز کل فرهنگ کشوری را که از آن آمده‌اند ارائه نکرده‌اند، یا آنرا در ابعادی کاملاً متفاوت ارائه داده‌اند. آنها طبق پاره‌یی مقاصد اجتماعی، مذهبی، اقتصادی یا سیاسی یا بعضی مقاصد که مخلوط خاصی از اینهاست، از جایی به جای دیگر منتقل شده‌اند. بنابراین در فرایند تغییر مکان‌های دوباره چیزی بوده است که ماهیتی همانند با اشتقاق‌های مذهبی دارد. مردم فقط آن قسمت از فرهنگ کامل را با خود آورده‌اند که تا وقتی در موطن خود به سر می‌بردند، با آن محشور بودند. بنابراین فرهنگی که در خاک جدید توسعه می‌یابد باید بطور تحیرآوری مشابه و متفاوت از فرهنگ مادر باشد: بعضی وقتها این فرهنگ از طریق هر نوع ارتباطی که با فرهنگ بعضی نژادهای بومی برقرار می‌کند دچار پیچیدگی خواهد شد، و بیش از این به واسطه‌ی مهاجرت از محلی غیر از منشأ اصلی. به این ترتیب، انواع خاصی از همدردی فرهنگی و برخورد

فرهنگی بین مناطقی بروز می‌کند که به طریق استعماری مسکونی شده‌اند، و کشورهای اروپایی که مهاجران از آنجا آمده‌اند.

سر آخر به مورد خاص هندوستان می‌رسیم، جایی که تقریباً همه جور پیچیدگی‌ها برای شکست برنامه‌ریز فرهنگی وجود دارد. در جهان هندو، که شامل یک سنت قدیمی تمدن عالی و قبایلی با تمدنی بسیار بدوی است، طبقه‌بندی اجتماعی‌یی وجود دارد که کاملاً اجتماعی نیست بلکه تا حدودی نژادی است. در آنجا آیین برهما وجود دارد و مذهب اسلام. در هند دو یا چند فرهنگ مهم موجود است که پایه‌های مذهبی کاملاً متفاوتی دارند. به این جهان مغشوش بود که بریتانیایی‌ها پای گذاردند، با این اطمینان که فرهنگشان بهترین فرهنگ دنیاست. بی‌خبر از رابطه‌ی بین فرهنگ و مذهب، و (حداقل از قرن نوزدهم) با این فرض مؤدبانه‌شان که مذهب مسأله‌یی ثانوی است. وقتی قادر به درک انسانی دیگر نیستیم، و نمی‌توانیم او را نادیده بگیریم، کاملاً انسانی است که فشاری ناخودآگاه بر آن شخص اعمال کنیم تا تبدیل به چیزی شود که بتوانیم درک کنیم: بسیاری از زن و شوهرها چنین فشاری را بر یکدیگر اعمال می‌کنند. نتیجه‌ی چنین فشاری روی شخص احتمالاً بیشتر وازدگی و سوء تعبیر خواهد بود تا اصلاح شخصیت؛ و هیچ انسانی آن قدر خوب نیست که حق داشته باشد انسانی دیگر را بدل به تصویری از خودش کند. منافع حکمرانی بریتانیایی‌ها به زودی از بین خواهد رفت، ولی تأثیرات زیان‌آور برهم زدن یک فرهنگ بومی به دست یک فرهنگ بیگانه باقی خواهد ماند. ارائه‌ی فرهنگ خود در مرحله‌ی اول و مذهب خود در مرحله‌ی دوم به مردمی دیگر، در حکم واژگون‌سازی ارزش‌هاست: و گرچه هر اروپایی، شایسته یا ناشایست، نمایشگر فرهنگی است که به آن تعلق دارد، فقط اقلیت کوچکی نمایندگان لایق ایمان مذهبی آن فرهنگ هستند^۲. به نظر می‌رسد

۲. جالب است تعمق کنیم، هر چند که نمی‌توانیم نتایج خود را به اثبات رسانیم، که برای-

تنها امید برقراری ثبات در هندوستان، امیدواریم تحت شرایطی صلح آمیز، یکی از این دوراه حل باشد: تبدیل این کشور به اتحادیه‌یی آزاد از قلمروها، یا ایجاد یک همسانی توده‌یی که فقط به قیمت از بین بردن تمایزات طبقاتی و صرف نظر کردن از همه‌ی مذاهب قابل حصول است — که خود به معنی نابود شدن فرهنگ هندی است.

به گمان من چنین گریز مختصری به انواع متعدد روابط فرهنگی بین یک ملت و مناطق مختلف بیگانه ضروری بود، چرا که مسأله‌ی مربوط به خطه‌های یک ملت را باید درون این زمینه‌ی بزرگتر مورد بررسی قرار داد. البته، برای این مسأله هیچ راه حل ساده‌یی نمی‌تواند وجود داشته باشد. همانطور که گفته‌ام، اصلاح و انتقال فرهنگ هرگز نمی‌تواند هدف بی‌واسطه‌ی هیچ‌یک از فعالیت‌های عملی ما باشد: تنها کاری که از دست ما برمی‌آید این است که بکوشیم یادمان باشد هر آنچه انجام می‌دهیم روی فرهنگ خود ما یا روی فرهنگ مردمی دیگر تأثیر خواهد گذاشت. در عین حال می‌توانیم بیاموزیم که برای هر فرهنگ بیگانه‌یی در حد یک کل احترام قائل باشیم، هر قدر هم که به نظر برسد این فرهنگ از فرهنگ ما پست‌تر است، یا هر قدر هم که منصفانه بعضی از خصایص آنرا نپذیریم: آگاهانه نابود ساختن فرهنگی دیگر در حد یک کل اشتباهی جبران‌ناپذیر است، و تقریباً به همان اندازه آکنده از پلیدی است که داشتن رفتاری حیوانی با انسان‌ها. هنگامی که برای مدتی بسیار طولانی روی مسائل پیچیده‌یی که از معیارهای ما بسیار فراتر قرار دارد درنگ می‌کنیم دچار هجوم نومیدی می‌شویم، و فقط هنگامی می‌توانیم با این نومیدی بجنگیم که توجه خود را معطوف به مسئله‌ی وحدت و گوناگونی در منطقه‌یی محدود سازیم که آشنایی بیشتری با آن داریم، جایی که بیشترین

اروپای غربی چه رخ می‌داد اگر پیروزی رومی‌های باستان، بی‌آنکه بر اعتقادات و سلوک مذهبی تأثیری گذارد، طرحی فرهنگی اعمال می‌کرد.

مکانات برای اقدام صحیح در اختیار ماست.

ضروری بود مناطق بسیار متعددی از کره‌ی زمین را به یاد آوریم که در آنها مسأله شکلی متفاوت به خود می‌گیرد: بویژه مناطقی که در آنها دویا چند فرهنگ متمایز چنان شرب‌الیهودی از قرابت و زندگی روزمره، ساخته‌اند که «خطه‌گرایی»، با آن تصویری که ما از آن در بریتانیا داریم، در آنجا مایه‌ی تمسخر خواهد بود. احتمال می‌رود که در چنین مناطقی یک فلسفه‌ی سیاسی الهام‌بخش اقدام سیاسی شود، از نوع بسیار متفاوت از فلسفه‌ی سیاسی که ما در این قسمت از جهان عادت کرده‌ایم طبق آن بیندیشیم و عمل کنیم. بهتر است این اختلافات را در پس ذهن داشته باشیم، تا بتوانیم شرایطی را که در وطن با آنها سروکار داریم بهتر درک کنیم. این شرایط متعلق به یک فرهنگ عمومی همگن است که با سنت‌های مذهبی یگانه همراه شده: با فرض موجودیت این شرایط، می‌توانیم از مفهوم یک فرهنگ ملی که سرزندگی خود را از فرهنگ‌های مناطق متعددش کسب می‌کند حمایت کنیم — مناطقی که در درون هریک از آنها باز واحدهای فرهنگی کوچکتری وجود دارد که دارای ویژگی‌های محلی مختص به خود هستند.

وحدت و گونا گونی: فرقه و کیش

در فصل اول کوشیدم در دیدگاهی مستقر شوم که از آن دیدگاه هر پدیداری هم مذهبی و هم فرهنگی به نظر می آید. در این فصل به اهمیت فرهنگی تقسیمات مذهبی خواهیم پرداخت. گرچه مسائلی که مطرح می شود، اگر واجد این ارزش باشد که جدی گرفته شود، برای آن دسته مسیحیانی جذاب است که نگران باز پیوستن مسیحیان هستند. قصد اصلی از مطرح کردن آنها نشان دادن این است که تقسیمات مسیحیان، و بنابراین طرح های مربوط به باز پیوستن مسیحیان، نه تنها باید مورد توجه مسیحیان قرار گیرد بلکه باید مورد توجه همه ی مردم واقع شود، بجز کسانی که طالب اجتماعی هستند که بناست بکنی با سنت مسیحیان قطع رابطه کند.

در فصل اول چنین فرض کردم که در جوامع بسیار بدوی هیچ گونه تمایز آشکاری بین فعالیت های مذهبی و غیر مذهبی مشهود نیست، و این که ما هر چه بیشتر به آزمون جوامع پیشرفته تر پردازیم بین این فعالیت ها تمایز بیشتر. و سرانجام تضاد و برخورد، مشاهده خواهیم کرد. آن نوع وحدت مذهب و فرهنگ که در میان ملت هایی که خیلی کم گسترش یافته اند به چشم می خورد در جای دیگر نمی تواند دوباره مطرح شود جز در اورشلیم. مذهب برتر مذهبی است که باور داشتن آن بمراتب مشکل تر است. چرا که هر قدر اعتقاد آگاهانه تر شود، به همان مقدار هم بی اعتقادی آگاهانه تر

می‌گردد: لاقیدی، تردید و شکاکیت پدیدار می‌شود، و سعی به تعدیل عقاید مذهبی به چیزی که برای مردم هر عصری باور داشتن آن آسان‌تر است. در مذهب برتر، در عین حال تطبیق رفتار با قوانین اخلاقی مذهب بمراتب مشکل‌تر است. مذهب برتر موجب اعمال برخورد، دوگانگی، عذاب و کشمکش در درون هر فرد می‌شود؛ برخوردی گهگاه بین عوام و روحانیت؛ برخوردی نهایتاً بین کلیسا و حکومت.

شاید برای خواننده تطبیق این فرضیات با دیدگاهی که در فصل اول کتابم مطرح شد مشکل باشد، دیدگاهی که طبق آن همیشه، حتی در خودآگاه‌ترین و پیشرفته‌ترین جوامعی که می‌شناسیم، جنبه‌ی از یگانگی بین مذهب و فرهنگ وجود دارد. من مایلم هر دو نقطه نظر را حفظ کنم. ما مرحله‌ی اولیه‌ی توسعه را پشت سر نمی‌گذاریم: این مرحله زیربنای ماست. یگانگی مذهب و فرهنگ در سطح ناآگاه باقی می‌ماند. سطحی که روی آن ساختاری خودآگاه برنشانده‌ایم که در آن مذهب و فرهنگ با یکدیگر در تضادند و می‌توانند مخالف یکدیگر باشند. البته مفهوم اصطلاحاتی چون «مذهب» و «فرهنگ» بین این دو سطح دچار دگرگونی می‌شود. از آنجا که خودآگاهی را مسئولیتی سنگین می‌یابیم، گرایشمان دائماً برگشت به سطح خودآگاه است؛ و تمایل برگشت به حال اول می‌تواند بیانگر کشش قوی‌یی باشد که فلسفه و عمل مطلقه قادر است بر انسان اعمال کند. حکومت مطلقه رجعتی است به آرزوی بازگشت به زهدان. تضاد بین مذهب و فرهنگ موجب اعمال ناهماهنگی می‌شود: با کوشش به بازگشت به آن یگانگی مذهب و فرهنگ که در مرحله‌ی بدوی‌تر معمول است، از این ناهماهنگی‌های می‌یابیم؛ همانطور که وقتی خود را تسلیم الكل به مثابه یک مسکن می‌کنیم، بطور خودآگاهی در طلب ناخودآگاهی هستیم. فقط از طریق تلاشی دائمی است که می‌توانیم بر مستقل بودن خود در جامعه تأکید کنیم، به جای این‌که صرفاً یکی از افراد

گروهی منضبط باشیم. با این همه، حتی وقتی هم که موفق شویم فردیت خود را حفظ کنیم، یکی از افراد گروه باقی می مانیم. از اینرو، مجبوریم دو دیدگاه متناقض را باهم حفظ کنیم: یکی این که مذهب و فرهنگ جنبه های یک وحدتند، و دیگر این که دو چیز متفاوت و متضاد هستند.

تا جایی که امکان دارد می کوشم مسائلم را نه از دیدگاه یک مدافع مسیحی، بلکه از دیدگاه یک جامعه شناس مورد تأمل قرار دهم. اغلب تعمیم های من به قصد این است که همه ی مذاهب و نه فقط مسیحیت، مورد نظر قرار گیرد؛ و، همانطور که در قسمت های بعدی این فصل خواهید دید، هنگامی که مسائل مسیحی را مورد بحث قرار می دهم، دال بر این است که بالاخص نگران فرهنگ مسیحی، جهان غرب، اروپا، و انگلستان هستم. در این گفته که هدف من، با تمام پی گیری، اتخاذ دیدگاهی جامعه شناسانه است، باید این نکته را روشن کنم که گمان نمی کنم تفاوت بین دیدگاه مذهبی و جامعه شناسانه را بتوان به همان سادگی حفظ کرد که تفاوت بین دو صفت ممکن است متبادر به ذهن کند. می توانیم در اینجا دیدگاه مذهبی را در حد دیدگاهی تعریف کنیم که سؤال خود را نیز مطرح می سازیم، خواه اصول یک مذهب حقیقی باشد یا نباشد. اگر ملحدانی باشیم با تفکری بر این فرض که همه ی مذاهب ناحق اند، همچنان دیدگاهی مذهبی اتخاذ کرده ایم. از دیدگاه جامعه شناسانه، حق یا ناحق مطرح نیست: ما فقط با تأثیرات نسبی ساختارهای مذهب های مختلف بر فرهنگ سر و کار داریم. حال، اگر پژوهشگران این موضوع را بتوان به ترتیب حکمای الهی، شامل ملحدان، و جامعه شناس ها تقسیم کرد، مسأله از آنچه هست بسیار تفاوت خواهد کرد. ولی، یکی از مسائل مهم این است که هیچ مذهبی را نمی توان بطور کامل از خارج «شناخت» - حتی اگر این شناخت جزو مقاصد جامعه شناس باشد. یکی دیگر از مسائل مهم این است که هیچ کس نمی تواند کاملاً از دیدگاه مذهبی اجتناب کند، چون

سر آخر شخص به این دیدگاه یا اعتقاد دارد یا اعتقاد ندارد. بنابراین، هیچکس نمی‌تواند کاملاً از این دیدگاه جدا و نسبت به آن بی‌علاقه باشد، آنچنان که بناست یک جامعه‌شناسِ دلخواه باشد. لذا، خواننده باید بکوشد نه تنها دیدگاه‌های مذهبی نویسنده، بلکه از این دشوارتر، دیدگاه‌های مذهبی خودش را نیز در نظر بگیرد — هر چند ممکن است هرگز ذهن خود را کاملاً مورد آزمون قرار نداده باشد. بنابراین نویسنده و خواننده هر دو باید در برابر این فرض که کاملاً بی‌غرض هستند جبهه بگیرند.

حالا باید وحدت و چندگانگی را در اعتقاد و اعمال مذهبی مورد بررسی قرار دهیم، و در جستجوی موقعیتی باشیم که برای حفظ و اصلاح فرهنگ از همه مناسب‌تر است. در اولین فصل کتابه پیشنهاد کردم که در میان «مذاهب برتر» مذاهبی بیشتر از همه احتمال دارد به ترغیب فرهنگ پردازند که امکان می‌دهند تا از طرف مردمی با فرهنگ‌هایی متفاوت پذیرفته شوند: مذاهبی که از بیشترین جهانشمولی برخوردارند — هر چند ممکن است جهانشمولی بالقوه به خودی خود ملاکی برای یک «مذهب برتر» نباشد. چنین مذاهبی می‌توانند طرحی زیربنایی از اعتقاد و رفتار متعارف ارائه دهند که براساس آن بتوان به مجموعه‌ی متنوعی از طرح‌های محلی شاخ و برگ داد؛ و این مذاهب تأثیر متقابل مردم بر یکدیگر را ترغیب می‌کنند، طوری که هر نوع پیشرفت فرهنگی در یک منطقه می‌تواند سبب تسریع فرایند توسعه‌ی فرهنگ در منطقه‌ی دیگر گردد. در بعضی شرایط خاص تاریخی، وجود یک انزوای طلبی شدید می‌تواند شرطی لازم برای حفظ یک فرهنگ باشد: «عهد عتیق» شاهد بر این مدعا است. به رغم چنین موقعیت تاریخی خاص، باید بتوانیم بر سر این موضوع به توافق برسیم که اجرای اصول یک مذهب متعارف، توسط مردمی که هر یک دارای ویژگی فرهنگی مختص به خود هستند، باید معمولاً موجب گسترش فرایند تبادل تأثیرات به نفع هر دو طرف شود. البته امکانش هست که مذهبی بتواند با

سهولتی بیش از اندازه با مجموعه‌ی متنوعی از فرهنگ‌ها انطباق یابد، و بدون تحلیل بردن آنها در آنها تحلیل رود؛ و امکانش هست این ضعف تدریجاً نتیجه‌ی معکوس پدید آورد، این که مذهب به شاخه‌ها و فرقه‌هایی آنچنان مخالف یکدیگر تقسیم شود که دیگر نتوانند بر همدیگر تأثیر متقابل بگذارند. مسیحیت و بودیسم در معرض چنین خطری بوده‌اند.

از این جا به بعد فقط با مسیحیت سر و کار خواهیم داشت؛ بویژه با رابطه‌ی بین کاتولیک‌گرایی و پروتستان‌گرایی در اروپا و تعدد فرقه‌ها در پروتستان‌گرایی. باید بکوشیم بدون جانبداری از، یا مخالفت با، وحدت یا بازپیوستن یا نگهداری از واحد جدای فرقه‌های مذهبی کار خود را آغاز کنیم. ما باید شرحی درباره‌ی کلیه‌ی صدماتی که از طریق تقسیمات فرقه‌ی به فرهنگ اروپایی، و به فرهنگ هر گوشه‌ای از اروپا، وارد شده تهیه کنیم. از طرف دیگر، باید اذعان داشته باشیم که بسیاری از چشمگیرترین موفقیت‌های فرهنگی از قرن شانزدهم به بعد، در شرایط عدم وحدت به دست آمده است؛ و این که در واقع، بعضی از این موفقیت‌ها، همانطور که در فرانسه‌ی قرن نوزدهم شاهدش هستیم، پس از آن که به نظر می‌رسد زیربناهای مذهبی فرهنگ از هم پاشیده شده است حاصل آمده. نمی‌توانیم با قطع و یقین بگوییم که اگر وحدت مذهبی اروپا ادامه پیدا کرده بود این موفقیت‌ها یا موفقیت‌های درخشان مشابهی تحقق می‌یافتند. وحدت مذهبی یا چندگانگی مذهبی هر دو می‌توانند با شکوفایی فرهنگ یا زوال فرهنگی همزمان باشند.

از این دیدگاه، امکانش هست به رضایتی نسبی دست یابیم که بخصوص هنگام مرور تاریخ انگلستان، نباید بگذاریم بدل به تن‌آسایی شود. در ملتی که هیچگونه گرایش به پروتستان‌گرایی در میانش ظهور نکرده، یا مقدار آن ناچیز بوده است، همیشه باید خطر تحجر مذهبی، یا بی‌اعتقادی پرخاشگرانه وجود داشته باشد. برای ملتی که روابط کلیسا و

دولت در آن بدون کوچکترین تشنجی ادامه دارد، از نظرگاه فعلی ما، چندان مهم نیست که آیا علت گرمی این روابط روحانیت‌گرایی است، یعنی تسلط کلیسا بر دولت یا پیروی از عقیده‌ی ایراستوس^۵، یعنی تسلط دولت بر کلیسا. در واقع، تمیز این دو موقعیت از یکدیگر همیشه کار آسانی نیست. تأثیر یکسانی که هر دو این شرایط می‌توانند داشته باشند این است که هر فرد ناراضی، و هر کسی که از دست بی‌عدالتی رنج می‌کشد، بدبختی‌های خود را به گردن شقاوت کلیسا، یا شقاوت ذاتی خود مسیحیت خواهد انداخت. اطاعت ظاهری از مقام پاپ نمی‌تواند فی‌نفسه متضمن این باشد که در ملتی تماماً کاتولیک، مذهب و فرهنگ کاملاً بر یکدیگر منطبق نخواهد شد. عناصر فرهنگ محلی — حتی عناصر جاهلیت محلی — امکان دارد که از تقدس رسوم مذهبی لبالب شود، و امکان دارد که خرافات در هیأت تقوی جلوه نماید: یک ملت می‌تواند میل بازگشت پیدا کند به وحدت مذاهب و فرهنگ که به اجتماعات بدوی مربوط می‌شود. نتیجه‌ی استیلای بی‌چون و چرای یک فرقه، وقتی ملتی دارای کیفیت انفعالی است، می‌تواند سستی باشد: وقتی ملتی سرزنده و متکی به خود است، نتیجه می‌تواند هرج و مرج باشد. چرا که با تبدیل نارضایتی به رنجش، گرایش ضد روحانیت می‌تواند تبدیل به سنت ضد مذهبی شود؛ و فرهنگی متمایز و خصومت‌آمیز رشد کند و جلوه نماید، و ملتی علیه خود دچار تفرقه شود. گروه‌ها باید با یکدیگر به زندگی ادامه دهند؛ و زبان مشترک و شیوه‌های زندگی‌یی که حفظ می‌کنند، نه فقط از دشمنی نگاهد، چه بسا صرفاً تفرقه را تشدید کند. تقسیم مذهبی برای گروهی با تفاوت‌های مربوط، که اغلب فاقد پیوند منطقی است، تبدیل به یک نماد می‌شود؛ و در پیرامون این تفاوت‌ها انبوهی از شکایات شخصی، هراس‌ها و دل‌بستگی‌ها

• توماس ایراستوس (Erastus) دانشمند مذهبی قرن شانزدهم و معتقد به تابعیت کلیسا از دولت، هم در مسائل مذهبی و هم در امور دیگر.

گرد می آید؛ و رقابت بر سر یک میراث تقسیم ناپذیر چه بسا که صرفاً به واماندگی بینجامد.

مرور وقایع خونین ستیزه های داخلی از قبیل جنگ های سی ساله در اینجا مناسبتی ندارد، جنگ هایی که کاتولیک ها و پروتستان ها در آن بر سر چنین میراثی به نبرد پرداختند. نزاع های آشکارا مذهبی در بین مسیحیان، دیگر آن دیدگاه های متفاوت آشتی ناپذیر را به خود جلب نمی کند که باید به ضرب اسلحه در باره شان تصمیم گرفت. عمده ترین علل تفرقه هنوز هم مذهب می تواند باشد، ولی این علل خود آگاهی یافته است، نه در دیدگاه های علم الهیات، بلکه در دیدگاه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی. مسلماً، در کشورهایی که کیش پروتستان تفوق دارد ضدیت بانفوذ روحانیت ندرتاً شکل خشونت آمیز به خود می گیرد. در چنین کشورهایی، ایمان و بی ایمانی هر دو بیشتر آرام و کمتر تهاجمی است، و از آنجا که فرهنگ جنبه ی غیر روحانی پیدا کرده، تفاوت های فرهنگی بین مؤمنین و ملحدین در کمترین حد است؛ مرز بین ایمان و بی ایمانی نامشخص است؛ مسیحیت از نرمش بیشتری برخوردار است، الحاد بیشتر منفی است؛ و همه ی گروه ها، تا هنگامی که به پذیرفتن بعضی میثاق های مشترک اخلاقی ادامه دهند، دوستانه زندگی خواهند کرد.

ولی موقعیت انگلستان با موقعیت کشورهای دیگر، خواه کاتولیک خواه پروتستان، تفاوت دارد. در انگلستان، همچنان که در کشورهای پروتستان دیگر، الحاد بیشتر کیفیت انفعالی داشته است. هیچ آمارگری نمی تواند برآوردی از تعداد مسیحیان و غیرمسیحیان به عمل آورد. بسیاری از مردم در مرز نامشخصی در احاطه ی مهی غلیظ زندگی می کنند؛ و کسانی هم که در فراسوی این مرز می زینند، اغلب در بیفوله ی تاریک جهل و لاقیدی قرار دارند تا در بیابان کاملاً روشن الحاد. یک انگلیسی بی ایمان، با موقعیت اجتماعی هر اندازه هم پست، احتمال بسیار دارد که

در مراسم تولد، مرگ و اولین دل به دریازدنش در مورد نکاح مراسم مسیحیت را رعایت کند. ملحدین این کشور هنوز از جنبه‌ی فرهنگی متحد نشده‌اند: انواع الحاد آنها مختلف و بستگی به فرهنگ آن جامعه‌ی مذهبی دارد که یا والدینشان یا نیاکانشان پرورش یافته‌اند. عمده‌ترین اختلاف‌های فرهنگی در انگلستان، در گذشته، بین اعضای کلیسای انگلستان و مهم‌ترین فرقه‌های پروتستان بوده است؛ و حتی این اختلافات را هم نمی‌توان بخوبی مشخص کرد: اولاً، به‌خاطر اینکه خود کلیسای انگلستان شامل آنچنان مجموعه‌ی متنوعی از اعتقادات و کیش‌ها است که یک ناظر خارجی نمی‌تواند باور کند یک نهاد بتواند دربرگیرنده‌ی چنین مجموعه‌ی باشد و به مرحله‌ی انفجار نرسد؛ و ثانیاً، به‌خاطر تعداد و مجموعه‌ی متنوع فرقه‌هایی که از آن جدا شده‌اند.

اگر مباحث من در فصل اول مورد قبول قرار گرفته باشد، قبول خواهید کرد که شکل گرفتن یک مذهب در عین حال شکل گرفتن یک فرهنگ نیز هست. از اینجا نتیجه می‌شود که همزمان با تقسیم یک مذهب به فرقه‌ها و همزمان با توسعه‌ی نسل به نسل این فرقه‌ها، مجموعه‌ی متنوعی از فرهنگ‌ها تولید خواهد شد. و چون نزدیکی مذهب و فرهنگ در حدی است که ما می‌توانیم متوقع باشیم هر اتفاقی که برای یکی از آنها رخ دهد برای دیگری هم رخ خواهد داد، لذا آماده‌ی این دریافت هستیم که تفرقه‌ی بین فرهنگ‌های مسیحی موجب ترغیب بیشتر تفکیک‌های اعتقاد و کیش خواهد شد. در هدف من نیست که مسأله‌ی اختلاف بزرگ بین شرق و غرب را در مد نظر داشته باشم، اختلافی که وابسته‌ی مرز جغرافیایی متغیر بین دو فرهنگ است. وقتی به جهان غرب می‌پردازیم، باید قائل به این تمیز باشیم که سنت اصلی فرهنگی سنت وابسته به کلیسای روم بوده است. فقط طی چهارصد سال اخیر بوده که سنت‌های دیگری آشکار شده‌اند؛ و هرکس که چیزی از مرکز و پیرامون درک می‌کند باید بپذیرد

سنت غربی همان سنت لاتین است، و لاتین به مفهوم روم است. شواهد بی شماری از هنر و اندیشه و آداب وجود دارد؛ و در میان آنها باید آثار همه‌ی کسانی را که در جامعه‌ی کاتولیک متولد و تربیت شده‌اند، بی توجه به اعتقادات فردی شدن، به حساب بیاوریم. از این دیدگاه، کناره‌گیری اروپای شمالی، و بویژه کناره‌گیری انگلستان، از مشارکت با روم نمایشگر نحراف از جریان اصلی فرهنگ است. در ارتباط با این جدایی باید بکشیم در بررسی خود از هرگونه ارزش‌گذاری و فرضی که این جدایی چیز خوبی بوده است یا بد، اجتناب کنیم، چرا که این کار به منزله‌ی پشت سر گذاشتن دیدگاه جامعه‌شناسی و داخل شدن در مقوله‌ی الهیات است. و از آنجا که من در این مرحله باید به معرفی اصطلاح فرهنگ فرعی (Sub-Culture) پردازم، تا به فرهنگی که وابسته‌ی منطقه‌ی از یک بخش جدا شده از عالم مسیحیت است اهمیت بخشیده باشم، باید مراقب باشیم دچار این گمان نشویم که یک فرهنگ فرعی ضرورتاً فرهنگی پست است؛ در عین حال باید بخاطر بسپریم همچنان که یک فرهنگ فرعی می‌تواند از بابت جدا شدنش از پیکره‌ی اصلی دچار تحمل ضایعه شود، پیکره‌ی اصلی هم می‌تواند با از دست دادن یکی از اعضای خود ناقص شود.

بعد باید در نظر داشته باشیم جایی که یک فرهنگ فرعی تدریجاً به عنوان فرهنگ اصلی یک قلمرو خاص قوام گرفته، گرایش دارد، در آن قلمرو، جانشین فرهنگ اصلی اروپا گردد. از این جنبه چنین فرهنگی تفاوت پیدا می‌کند با فرهنگ‌های فرعی نمایشگر فرقه‌هایی که اعضاء آن با فرهنگ اصلی در یک خطه اشتراک دارند. در انگلستان، سنت اصلی فرهنگی قرنهای متمادی است که وابسته به کلیسای انگلیس بوده است. البته، کاتولیک‌های انگلستان بیشتر از وابسته‌های کلیسای انگلیس در مرکز سنت اروپایی قرار دارند؛ با این همه، از آنجا که سنت اصلی

انگلستان وابسته به کلیسای انگلیس بوده. کاتولیک‌ها از جنبه‌ی دیگر بیشتر از پروتستان‌های مخالف در خارج سنت قرار دارند. این پروتستان مخالف است که در رابطه با کلیسای انگلیس مجموعه‌ی است از فرهنگ‌های فرعی: یا وقتی خود کلیسای انگلیس را به مثابه یک فرهنگ فرعی بینگاریم، می‌توانیم از پروتستان مخالف در حد مجموعه‌ی از «فرهنگ‌های فرعی در فرعی» یاد کنیم — از آنجا که این اصطلاح مضحک‌تر از آن است که در جوامع معتبر پذیرفته شود، فقط می‌توانیم بگوئیم «فرهنگ‌های فرعی ثانوی»، منظور من از پروتستان‌های مخالف گروه‌هایی است که یکدیگر را به عنوان «کلیسای آزاد» به رسمیت می‌شناسند، همراه «انجمن دوستان» که دارای تاریخی جدا ولی درخشان است: همه‌ی ذوات جزئی مذهبی از دیدگاه فرهنگی بی‌اهمیت هستند. تفاوت‌هایی که بین انجمن‌های اصلی مذهبی وجود دارد تا حدی مربوط است به محیط‌های خاص خاستگاه‌هایشان و میزان جدایی آنها. جالب است که پدیده‌ی استقلال هر کلیسا که تاریخی طولانی دارد، در بین خود متخصصین متعدد و برجسته‌ی الهیات داشته است؛ درحالی که متودیسیم (Methodism) که تاریخ کوتاه‌تری و توجیه دینی کمتری برای موجودیت مجزایش دارد، به نظر می‌رسد عمدتاً به سرودهای مذهبی خاصش متکی باشد، و نیاز به هیچ ساختار مستقل دینی مختص خودش نداشته باشد. ولی خواه فرهنگ فرعی متعلق به یک قلمرو را در نظر بگیریم، خواه یک فرهنگ فرعی ثانوی را در یک قلمرو یا پراکنده در سطح قلمروهای متعدد، احتمالاً به این نتیجه خواهیم رسید که هر فرهنگ فرعی وابسته‌ی فرهنگی است که از آن مشتق شده است. حیات کیش پروتستان وابسته‌ی بقای چیزی است که به آن معترض است؛ و درست همانطور که فرهنگ پروتستان مخالف، بدون دوام فرهنگ کلیسای انگلیس از فرط ضعف به نابودی کشانده خواهد شد، حفظ فرهنگ انگلستان هم مشروط به سلامتی

فرهنگ اروپای لاتین و ادامه‌ی تغذیه از فرهنگ لاتین است. ولی میان جدایی کنتربوری (Canterbury) از روم و جدایی پروتستان‌گرایی آزاد از کنتربوری تفاوتی وجود دارد که برای مقاصد من حائز اهمیت است. این تفاوت مشابه تفاوت ارائه شده در فصل قبل است، یعنی تفاوت بین مستعمره شدن توسط مهاجرت توده‌یی (مانند نقل مکان‌های اولیه‌یی که در جهت غرب در سراسر اروپا صورت گرفت) و مستعمره شدن توسط عناصر خاصی که خود را از فرهنگی که در موطن باقی مانده جدا می‌کنند (مانند مستعمره شدن کشورهای مشترک المنافع و قاره‌ی آمریکا). جدایی بناگاه آغازیده توسط هنری هشتم هدف بلافاصله‌اش انگیزه‌های خصوصی در سطحی بالا بود؛ و توسط گرایش‌هایی قوی که در انگلستان و اروپای شمالی وجود داشت تقویت شد. نیروهای پروتستان‌گرایی بمحض رها شدن، از حدی که هنری در نظر داشت یا ممکن بود با آن موافق باشد فراتر رفت. ولی، هرچند «نهضت اصلاح دین» در انگلستان مانند هر انقلاب دیگر توسط اقلیت آغاز شد، و هرچند این نهضت با جنبش‌های محلی متعدد و بسیار مقاومی روبرو گردید، سرانجام قسمت عمده‌ی ملت را، بدون توجه به طبقه یا مذهب، همراه خود به حرکت درآورد. فرقه‌های پروتستان، از طرف دیگر، معرف عناصری خاص و حذف عناصری دیگر در فرهنگ انگلیسی است: طبقه و شغل نقش عمده‌یی در شکل آنها بازی کرد. احتمالاً دقیق‌ترین پژوهشگر هم غیرممکن است بتواند اظهار کند که تا چه اندازه وابستگی به عقاید جدایی طلبانه فرهنگ فرعی را پدید می‌آورد و تا چه اندازه فرآیند یافتن دلایلی برای جدا شدن ملهم از پدید آمدن فرهنگ فرعی است. خوشبختانه حل این معما برای مقاصد من ضروری نیست. نتیجه، به هر حال، قشربندی انگلستان به صورت فرقه‌ها بود که تا حدی از تمایزات فرهنگی بین طبقات ناشی می‌شد و تا حدی این تمایزات را تشدید می‌کرد.

برای پژوهشگر متبحر در رشته‌ی نژادشناسی و تاریخ اسکان اولیه در این جزیره، احتمالاً امکان‌پذیر خواهد بود که علل گرایش به انشقاق مذهبی را در وجود طبیعتی لجوج‌تر و بدوی‌تر بیابد. چنین پژوهشگری احتمالاً خواهد توانست این علل را تا تفاوت‌های ریشه‌کن نشدنی بین فرهنگ قبایل، نژادها و زبان‌های متعدد که گهگاه حاکمیت می‌یافتند یا برای برتری در حال ستیزه بودند دنبال کند. بعلاوه، او احتمالاً بر این عقیده خواهد بود که آمیختگی فرهنگی الزاماً همان مسیری را دنبال نمی‌کند که آمیختگی زیست‌شناسانه؛ و اگر فرضاً هر فردی که اجدادش صرفاً انگلیسی هستند به نسبتی کاملاً یکسان خون‌همه‌ی مهاجمین متوالی را در رگهایش داشته باشد، باز دلیل نمی‌شود که آمیختگی فرهنگی نیز باید به دنبال بیاید. بنابراین او احتمالاً در گرایشی که عناصر گوناگون مردم به بیان اعتقاداتشان به طرق مختلف دارند، و در ترجیحی که برای انواع مختلف سازمانهای عمومی و سبک‌های مختلف عبادت قائل می‌شوند، خواهد توانست بازتاب جدایی‌های اولیه بین نژادهای استیلاگر و تحت استیلا را کشف کند. چنین نگرش‌هایی که من جاهل‌تر از آن هستم تا مورد حمایت یا مخالفت قرارشان دهم، در فراسوی چشم انداز من قرار گرفته‌اند؛ ولی هم بر خواننده و هم بر نویسنده این یادآوری لازم است که شاید سطوحی وجود داشته باشند عمیق‌تر از سطوحی که تفحص در آنها صورت می‌گیرد. اگر بشود تفاوت‌هایی را که تا زمان حال دوا آورده‌اند میراث تفاوت‌های بدوی فرهنگ دانست، این فرض فقط مسأله‌ی وحدت مذهب و فرهنگ را که در فصل اول کتابم مطرح شده تقویت می‌کند.

نتیجه هرچه باشد، در ترکیب انگیزه‌ها و علاقه‌مندی‌های موجود در انشقاق جوامع مذهبی طی دوره‌ی تاریخ معاصر به حد کافی نکات غریب وجود دارد که توجه ما را به خود جلب کند. نیازی نیست آدم تنخ‌اندیش باشد، یا مؤمن، تا از منظره‌ی خودفریبی، و همچنین ریاکاری مکرر

مهاجمین و مدافعین این یا آن شکل از ایمان مسیحی سرگرم یا غمگین نشود. ولی از دیدگاه رساله‌ی من، شادی و اندوه هر دو بی ربط هستند، چون این اختلال درست همان چیزی است که باید انتظار داشت — ذاتی موقعیت انسان. مطمئناً، مواردی در تاریخ وجود دارد که در آن ستنزه‌یی مذهبی را می‌توان به انگیزه‌یی کاملاً مذهبی نسبت داد. جنگ مادام‌العمر آتناسیوس قدیس (St. Athanasius) علیه آریزها و پیروان ایوتیکوس (Eutycus) را نباید از هیچ جنبه‌ی دیگری جز مسائل مذهبی مورد توجه قرار داد: محققى که مى‌کوشد تا نشان دهد این جنگ نمایشگر کشمکشى فرهنگى بین اسکندریه و انطاکیه یا شیرین‌کاری دیگری بوده است در نهایت چنین می‌نماید که درباره‌ی چیز دیگری سخن می‌گوید. ولی حتی خالص‌ترین جریان مذهبی در نهایت دارای پیامدهای فرهنگی خواهد بود: یک آشنایی سطحی با زندگی و کار آتناسیوس کافی خواهد بود تا مطمئن شویم او یکی از سازندگان بزرگ تمدن غربی است. و، اساساً اجتناب‌ناپذیر است که وقتی از مذهبمان دفاع می‌کنیم، بطور همزمان در حال دفاع از فرهنگمان هم نباشیم، و بالعکس: داریم از غریزه‌ی اساسی حفظ وجود خودمان اطاعت می‌کنیم. و با این کار، در طول زمان خطاهای بسیاری از ما سر می‌زند و جرائم متعددی مرتکب می‌شویم — که اغلب آنها را می‌توان در یک خطا خلاصه کرد، خطای انطباق فرهنگمان و مذهبمان در سطحی که می‌باید آنها را از یکدیگر متمایز سازیم.

چنین ملاحظاتی فقط در زمینه‌ی تاریخ کشمکش‌های مذهبی و جدایی‌ها واجد اهمیت نیستند: وقتی قصد تهیه‌ی طرح‌هایی برای باز پیوستن داریم وجود این ملاحظات همان اندازه مهم است. تاکنون اهمیت تأمل در آزمون و بزرگی‌های فرهنگی، و جدا کردن قیود مذهبی از قیود فرهنگی، در طرح‌های پذیرفته شده یا پیشنهادی برای باز پیوستن گروه‌های مسیحی نادیده گرفته شده است — و باید بگویم چیزی بیشتر از

نادیده گرفته شدن: عامدانه گرچه ناخودآگاهانه کنار گذاشته شده است. آنچه ظاهر فریبی می‌نماید از اینجا سرچشمه می‌گیرد، از توافقیهای وابسته به دستورالعملهای صوری که هر طرف می‌تواند برداشتهای مختلفی از آن به عمل آورد، و همین سبب می‌شود آنرا شبیه پیمان‌های منعقد شده بین دولت‌ها بینگاریم.

به خواننده‌یی که با جزئیات «امت مسیحی» آشنایی ندارد، باید تفاوت بین «مراوده» و «باز پیوستن» را متذکر شد. برقراری مراوده بین دو کلیسای ملی — مانند کلیسای انگلستان و کلیسای سوئد — یا بین کلیسای انگلستان و یکی از کلیساهای شرقی، یا بین کلیسای انگلستان و مجمعی چون «کاتولیک‌های قدیمی» که در هلند و در جاهای دیگر اروپا وجود دارد، الزاماً به معنی چیزی بیشتر از آنچه که خود اصطلاح مراوده به آن اشاره دارد نیست: به رسمیت شناختن متقابل «اعتبار فرقه‌ها» و اصالت اعتقادات؛ با این پیامد که اعضاء هر کلیسا بتوانند با اعضاء دیگر تبادل نظر داشته باشند، و کشیش‌ها بتوانند در کلیساهای کشورهای دیگر مراسم عشاء ربّانی به جای آورند و به موعظه پردازند. توافق‌نامه‌ی مراوده فقط می‌تواند در صورت تحقق یکی از این دو رویداد منجر به باز پیوستن شود: رویداد نامحتمل اتحاد سیاسی دو ملت، یا رویداد غایی وحدت دوباره و جهانگیر مسیحیان. از طرف دیگر، باز پیوستن معنایش در عمل یا باز پیوستن یکی از مجامعی که حکومت اسقفی دارد با کلیسای روم است، یا باز پیوستن مجامعی است که گرچه در خطه‌یی مشترکند ولی از یکدیگر جدا هستند. جنبش‌های مربوط به باز پیوستن که در حال بسیار فعال هستند، جنبش‌هایی از نوع دوم اند: باز پیوستن کلیسای انگلستان با یک یا چند گروه «کلیسای آزاد»: ما در اینجا بویژه با پیامدهای فرهنگی باز پیوستن اخیرالذکر سر و کار داریم. هیچ احتمال باز پیوستن کلیسای انگلستان با، مثلاً، پرسبیتترین‌ها، یا متودیست‌ها در آمریکا وجود ندارد: هر

نوع باز پیوستن متعلق به پرسبیتترین های آمریکایی با کلیسای اپیسکوپال در آمریکا، و پرسبیتترین های انگلستان با کلیسای انگلستان خواهد بود.

باتوجه به مسائلی که در فصل اول کتابم مطرح شد، بدیهی است که وحدت کامل مستلزم اشتراک فرهنگی است - فرهنگی مشترک که پیشاپیش وجود دارد، و امکان توسعه‌ی بیشتر آن بسته به وحدت رسمی است. البته، وحدت آرمانی همه‌ی مسیحیان تلویحاً به یک فرهنگ «همشکل» در سراسر جهان اشاره ندارد: به سادگی به یک «فرهنگ مسیحی» اشاره دارد که همه‌ی فرهنگ‌های محلی باید نسخه‌های مختلف آن باشند - باید در واقع به مقدار خیلی زیادی متنوع باشند. ما نقداً می‌توانیم یک «فرهنگ محلی» را از یک «فرهنگ اروپایی» بازشناسیم؛ وقتی اصطلاح «فرهنگ اروپایی» را به کار می‌بریم اختلافات محلی را تمیز می‌دهیم؛ به همین شکل یک «فرهنگ مسیحی» جهانشمول نباید نسبت به تفاوت‌های بین فرهنگ در قاره‌های متعدد بی‌اعتناء یا منکر باشد. ولی وجود یک وجه اشتراک قوی فرهنگی بین مجامع مختلف مسیحی در منطقه‌ی واحد (باید بخاطر داشته باشیم که در اینجا منظورمان «فرهنگی» است که از «مذهب» تمیز داده شده) نه فقط باز پیوستن مسیحیان آن منطقه را تسهیل می‌کند، بلکه این باز پیوستن را در معرض خطراتی خاص قرار می‌دهد.

من این نظریه را مطرح کرده‌ام که هرگونه تقسیم مسیحیان به فرقه‌ها ایجاد «فرهنگ‌های فرعی» را در میان مردم همراه دارد یا آنرا تشدید می‌کند، و از خواننده درخواست کرده‌ام برای تأیید این نظریه کلیسای انگلیس و کلیساهای آزاد را مطالعه کند. ولی حالا باید اضافه کرد که شکاف فرهنگی بین کلیسای انگلستان و کلیسای آزاد تحت شرایط متغیر اجتماعی - اقتصادی، کاهش یافته است. ساختمان جامعه‌ی روستایی که کلیسای انگلستان بیشتر نیروی خود را از آن کسب کرده در حال زوال

است؛ طبقه‌ی متوسط زمین‌دار از امنیت کمتر، قدرت کمتر و نفوذ کمتر برخوردار است؛ خانواده‌هایی که در کار تجارت ترقی کرده‌اند و در بسیاری نقاط موفق شده‌اند اراضی را به تملک خود درآوردند بتدریج در حال کاهش و دچار تنگدستی هستند. تعداد کمی از روحانیون کلیسای انگلستان فارغ‌التحصیل مدارس دولتی یا دانشگاه‌های قدیمی هستند، یا به خرج خانواده‌ی خود تحصیلاتشان را به پایان رسانیده‌اند؛ اسقف‌ها مردمی ثروتمند نیستند. و در کار نگهداری از قصرها درمانده‌اند. افراد غیرروحانی کلیسای انگلستان و کلیسای آزاد در همان دانشگاه‌ها و اغلب در همان مدارس تحصیل کرده‌اند. و بالاخره، همه‌ی آنها در معرض محیط فرهنگی واحدی هستند که رابطه‌اش را با مذهب بریده است. وقتی آدم‌هایی با عقاید مختلف مذهبی از طریق همبستگی‌های مشترک و نگرانی‌های مشترک، از طریق باخبر بودنشان از جهانی غیرمسیحی که بطور فزاینده‌یی به ظلم می‌گراید، و از طریق بی‌خبر بودنشان از این که خودشان تا چه حد تحت نفوذ تأثیرات غیرمسیحی و فرهنگی خنثی قرار دارند دور همدیگر جمع شوند، باید متوقع بود که از نظر آنها آثار تمایزات موجود بین فرهنگ‌های متعدد مسیحی شان واجد اهمیت چندانی نباشد.

من در اینجا با خطرات وحدت تحت شرایط غلط یا گول‌زننده سر و کار ندارم، بلکه سر و کار من بیشتر با این خطر است که وحدت، به کمک نابودی ویژگی‌های فرهنگی مجامع متعدد متحد، امکان دارد تنزل عمومی فرهنگ را تسریع و تأیید کند. البته، پختگی یا خامی اندیشه‌های مذهبی و فلسفی، خود یکی از معیارهای وضع فرهنگ ماست؛ و گرایشی که در بعضی محافل وجود دارد برای تنزل علم الهیات تا حد اصولی که یک کودک بتواند درک کند یا یک مؤمن به سوسینوس (Socinus) بتواند بپذیرد، خود نشانه‌ی ناتوانی فرهنگی است. ولی از دیدگاه ما، در طرح‌هایی برای باز پیوستن که می‌کوشد تا مشکلات را از سر راه بردارد، و از

اتکاء به نفس همه دفاع کند، خطر بیشتری وجود دارد. در عصری چون عصر ما که پنهان کردن تمایزات اجتماعی و تظاهر به این که بالاترین درجه‌ی «فرهنگ» باید در دسترس همه قرار گیرد نشانه‌ی ادب است، در عصر برابری فرهنگی، این مسأله که پاره‌های مختلف مسیحی که بناست دوباره متحد شوند نمایشگر تفاوت‌های فرهنگی هستند تکذیب خواهد شد. مسلماً در جهت ایجاد وحدت براساس برابری کامل فرهنگی فشاری قوی وجود خواهد داشت. حتی امکان دارد روی تعداد نسبی افراد گروه‌هایی که قصد وحدت دارند تأکید زیاده از حدی وجود داشته باشد: چرا که یک فرهنگ اصلی فرهنگی باقی خواهد ماند، و یک فرهنگ فرعی فرهنگی فرعی باقی خواهد ماند، حتی اگر فرهنگ اخیر بیشتر از فرهنگ قبلی هواخواه کسب کند. همیشه این گروه اصلی مذهبی است که از بقایای پیشرفت‌های چشم‌گیرتر یک فرهنگ که از گذشته باقیمانده و مربوط به زمان قبل از وقوع تفرقه است حراست می‌کند. گروه اصلی مذهبی تنها دارای مدون‌ترین علم الهی نیست؛ بلکه کمتر از همه با بهترین فعالیت روشنفکرانه و هنری زمان خود بیگانه است. از اینجاست که نوکیشان — و من تنها به تغییر کیش از یک شاخه‌ی مسیحیت به شاخه‌ی دیگر فکر نمی‌کنم، بلکه در اصل فرایند تغییر از لاقیدی به ایمان و عمل مسیحی مورد نظر است — نوکیشان نوع روشنفکر یا حساس، به عبادت و آیینی کشیده می‌شوند که بیشتر کاتولیک است. این کشش که می‌تواند قبل از آغاز آشنایی نوکیش با مسیحیت ایجاد شود، ممکن است از دور نشانه‌ی تلقی شود به اینکه بنا بر دلایل غلط به کیش مسیحیت درآمده یا به خاطر بی‌صدافتی و ریاکاری‌اش گنه‌کار قلمداد شود. انسان هرگناهی را که بتوان تصور شد مرتکب شده است، و تظاهر به ایمان مذهبی چه بسا پوششی بوده بر غرور روشنفکرانه یا جمال‌شناسانه و نفس‌پرستی افراطی؛ ولی، از نظر قرابت مذهب و فرهنگ که نقطه‌ی شروع تحقیق من است، پدیدارهایی از

قبیل پیشروی به سمت اعتقاد مذهبی از طریق کشش فرهنگی طبیعی و قابل قبول است.

پس از ملاحظاتی که هم اکنون مرور شد، باید بکوشم این فصل را به دو فصل قبلی مربوط سازم، از طریق تحقیق در این باره که طرح دلخواه وحدت و چندگانگی بین ملل مسیحی و بین قشرهای متعدد هر ملت کدام است. بدیهی است دیدگاه علم جامعه‌شناسی نمی‌تواند ما را به چنان نتایجی رهنمون شود که فقط می‌توان از طریق فرضیات علم الهیات کاملاً به آنها رسید؛ و خواننده‌ی فصول قبل آماده خواهد بود که هیچ راه‌حلی به صورت طرح زمخت و تغییرناپذیر نیابد. هر یک از سه نوع اصلی نهادهای مذهبی هیچ امنیتی در برابر زوال فرهنگی ارائه نمی‌کنند: نه کلیسای بین‌المللی با یک حکومت مرکزی، نه کلیسای ملی، و نه فرقه‌ی جدا شده. خطر آزادی انشعاب است؛ خطر نظم شدید تحجر. براساس تاریخ هیچ جامعه‌ی معینی نمی‌توانیم حکم دهیم که تاریخ مذهبی متفاوت فرهنگ سالم‌تری امروزه به بار می‌آورد. نتایج مصیبت‌بار ستیزه‌های مسلحانه‌ی مذهبی درون یک ملت، مانند ستیزه‌های داخلی در انگلستان در قرن هفده یا در ایالت‌های آلمان در قرن شانزده، نیاز به تأکید ندارد؛ به نتایج ویرانگر تقسیمات فرقه‌ی پیشاپیش اشاره شد. با این همه می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم آیا متودیسم، در دوره‌ی که از بیشترین نیرو برخوردار بود، به حیات معنوی انگلیس‌ها رواج دوباره نبخشید، و راه را برای جنبش انجیلی و حتی برای جنبش اکسفورد آماده نکرد. بعلاوه، جدایی از کلیسای انگلیس این امکان را برای «طبقه‌ی کارگر» مسیحی فراهم آورد که در هدایت کلیسای محلی‌شان و در اداره‌ی نهادهای اجتماعی و خیریه‌ی وابسته به آن، نقشی را بازی کنند که همه‌ی مسیحیان پر شوق و فعال در امور اجتماعی آرزوی ایفاء آنرا داشتند. (هرچند شاید این جدایی می‌توانست کاری بیشتر از آنچه کرد برای مسیحیان «طبقه‌ی کارگر» انجام دهد.) بعضی مواقع، در

عمل انتخاب بین فرقه گرایی و لاقیدی صورت می‌گرفته است؛ و کسانی که اولی را انتخاب می‌کردند، با این کار، فرهنگ قشرهای خاص اجتماعی را زنده نگه می‌داشتند. و، همانطور که در ابتدا گفته‌ام، فرهنگ وابسته به هر قشر از اهمیتی یکسان برخوردار است.

مشاهده می‌شود که هم در رابطه‌ی بین طبقات اجتماعی، و هم در رابطه‌ی خطه‌های متعدد یک کشور با همدیگر و با قدرت مرکزی، وجود کشمکش دائمی بین نیروهای مرکزگرا و مرکزگریز مطلوب است. چرا که بدون کشمکش به هیچ تعادلی نمی‌توان دست یافت، و اگر یکی از این نیروها فائق آید نتیجه اسفناک خواهد بود. از نظر من نتایجی که ما حق داریم براساس فرضیات خود و براساس دیدگاه یک جامعه‌شناس به آنها برسیم از این قرار است که دنیای مسیحیت باید یکی باشد: شکل نهاد، و محل قدرت‌ها در چنین وحدتی مسأله‌ی است که ما نمی‌توانیم درباره‌اش اظهار عقیده کنیم. ولی در چنین وحدتی باید ستیزه‌ی پایان‌ناپذیری بین اندیشه‌ها وجود داشته باشد — چرا که فقط از طریق نبرد علیه اندیشه‌های غلطی که دائماً پدید می‌آید است که حقیقت گسترش می‌یابد و روشن می‌گردد، و در ستیزه‌ی با مرتد است که اصالت دیانت توسعه می‌یابد تا نیازهای زمان را برطرف سازد؛ همچنین تلاشی بی‌پایان از جانب هر خطه باید صورت گیرد تا مسیحیتی برارنده‌ی خودش پدید آورد، تلاشی که نه جلویش باید کاملاً گرفته شود و نه اینکه کاملاً به حال خود رها گردد. خوی محلی باید ویژگی خود را در شکل مسیحیتش بیان کند، و قشر اجتماعی هم باید بدینگونه عمل کند تا فرهنگ مناسب هر منطقه و هر طبقه بتواند پا گیرد، ولی در عین حال باید نیرویی وجود داشته باشد که این مناطق و این طبقات را کنار یکدیگر نگهدارد. اگر این نیروی اصلاح‌کننده در جهت متحدالشکل گردانیدن ایمان و عمل وجود نداشته باشد، نتیجتاً فرهنگ هر بخش زیان خواهد دید. ما پیشاپیش دریافته‌ایم که رونق

فرهنگ یک ملت همراه است با رونق فرهنگ اجزاء تشکیل دهنده‌ی متعددش، هم از دیدگاه جغرافیایی هم از دیدگاه اجتماعی؛ ولی خود این فرهنگ هم نیازمند است بخشی از یک فرهنگ بزرگتر باشد، و این امر مستلزم تحقق آرمان غایی، گرچه غیرقابل تحقق، «فرهنگی جهانی» است، فرهنگی که مفهومی جدا از مفهوم ضمنی موجود در طرح‌های طرفداران ائتلاف جهانی دارد. وبدون ایمانی مشترک، همه‌ی تلاش‌ها در جهت به هم نزدیکتر کردن ملت‌ها در زمینه‌ی فرهنگ فقط می‌تواند سرابی از وحدت پدید آورد.

یادداشتی درباره‌ی سیاست و فرهنگ

سیاست، باری، چندان او را مشغول نکرده بود که از اندیشیدن به چیزهای پر اهمیت‌تر بازش دارد. سمیوئل جانسن درباره‌ی جورج لیتلتن

امروزه شاهدیم که «فرهنگ» توجه مردان سیاست را به خود جلب می‌کند: نه به این خاطر که سیاستمداران همیشه «مردانی اهل فرهنگ» هستند، بلکه از این جهت که «فرهنگ» هم به مثابه وسیله‌ی برای اعمال سیاست شناخته شده، و هم به مثابه چیزی که مطلوب جامعه است و در وظیفه‌ی حکومت است آن را ترقی دهد. ما نه فقط از محافظ بلندپایه‌ی سیاسی می‌شنویم که «روابط فرهنگی» بین ملل دارای اهمیت زیادی است، بلکه درمی‌یابیم اداراتی تأسیس می‌شود، و مقاماتی نصب می‌شوند، به منظور بالاخص مراقبت از این روابط که گمان می‌رود مناسبات دوستانه‌ی بین ملل را پدید می‌آورد. این حقیقت که فرهنگ، به یک مفهوم، تبدیل به بخشی از سیاست شده، نباید در خاطره‌ی ما حقیقت دیگری را لوٹ کند که در دوره‌هایی سیاست فعالیت‌ی بوده است درون یک فرهنگ، و بین نماینده‌های فرهنگ‌های مختلف، بنابراین بی‌ربط نیست اگر بکشیم محل سیاست را درون یک فرهنگ نشان دهیم، یکپارچه یا چندگانه،

بر اساس آن گونه یکپارچگی یا چندگانگی که در حال مطالعه اش بوده ایم. فکر می‌کنم، می‌توانیم چنین فرض کنیم که در جامعه‌ی چنین مفضل فعالیت‌های سیاسی و شرکت فعال در امور عامه از عهده‌ی هرکس برنیاید، یا به یک اندازه برنیاید؛ و این که همه کس نباید، جز در مواقع بحرانی، خود را با مسأله‌ی رفتار ملت در حد یک کل درگیر سازد. در جامعه‌ی بی که به طرز سالم ناحیه‌ی شده، امور عامه، فقط درون واحدهای بسیار کوچک اجتماعی و کار همه کس یا کار اکثریت عمده است؛ و در واحدهای بزرگتر که واحدهای کوچکتر را درون خود جای داده‌اند برعهده‌ی تعدادی کم است که بتدریج از تعدادشان کاسته می‌شود. در جامعه‌ی بی که به طرز سالم طبقه‌بندی شده، امور عامه مسؤولیتی نیست که یکسان برعهده گرفته شود: مسؤولیت بیشتر توسط کسانی به ارث برده می‌شود که وارث مزایای خاصی هستند، و در آنها علائق شخصی، و علائق خانوادگی («حق آب و گل»)، باید با علائق عموم در ارتباط باشد. برگزیدگان حاکم، برگزیدگان ملت به مثابه یک کل، شامل آنهایی می‌شود که مسؤولیتشان همراه با نعمت و موقعیتشان به ارث برده شده، و نیروهایشان، با رشد افرادی که دارای استعدادهای استثنایی هستند، دائماً افزایش یافته و اغلب رهبری شده است. ولی وقتی از برگزیدگان حاکم سخن می‌گوئیم، نباید بگذاریم این توهم به وجود آید که برگزیده‌های حاکم بوضوح جدا از دیگر برگزیدگان جامعه هستند.

توصیف رابطه‌ی برگزیدگان سیاسی با برگزیدگان دیگر در حد ارتباط بین مردان عمل و مردان اندیشه تعریف ناری است. منظور ما از برگزیدگان سیاسی اعضاء برجسته‌ی تمامی گروه‌های سیاسی مؤثر و شناخته شده است: چرا که بقای یک نظام وابسته به مجلس شورا مستلزم نشست و برخاست دائمی با گروه مخالف است. رابطه‌ی مذکور بیشتر بین مردانی است با ذهن‌هایی متفاوت و حیطه‌هایی متفاوت

برای اندیشه و عمل. تمایز حادّ بین اندیشه و عمل به همان اندازه برای حیات سیاسی غیرعملی است که برای حیات مذهبی، حیاتی که در آن روحانی متفکر باید فعالیت خود را داشته باشد، و روحانی مسؤول امور دنیوی باید کاملاً در زمینه‌ی تفکر و مراقبه بی تجربه باشد. در هیچ سطحی از زندگی فعال، اندیشه بی اهمیت گرفته نمی شود، جز در اجرای خودکار فرامین برای پست‌ترین کارها؛ و هیچ نوع اندیشه‌یی وجود ندارد که ابداً تأثیری روی عمل نداشته باشد.

در جای دیگر اظهار داشته‌ام وقتی در یک جامعه بین مردمی که در زمینه‌های مختلف فعالیت می‌کنند تماس وجود نداشته باشد این جامعه در معرض از هم پاشیدگی قرار می‌گیرد — تماس بین افکار سیاسی، علمی، هنری، فلسفی و مذهبی. این جدایی را نمی‌توان صرفاً از طریق سازماندهی اجتماعی جبران کرد. مسأله‌ی گرد هم آوردن نمایندگان با انواع مختلف آگاهی و تجربه در جلسات، یا مسأله‌ی دعوت از همه برای موعظه‌ی بقیه نیست. برگزیدگان باید چیزی باشند متفاوت، چیزی یکپارچه‌تر از هیأتی متشکل از راهبان بودایی، نجیب‌زادگان و سرمایه‌داران. افرادی که فقط به دلیل مقاصد مشخص و جدی، و در مواقع رسمی، با یکدیگر ملاقات می‌کنند در واقع با یکدیگر ملاقات نمی‌کنند. آنها ممکن است براستی باطناً نگرانی‌های مشترکی داشته باشند؛ ممکن است، در جریان تماس‌های مکرر، به واژگان و زبان ویژه‌ی دست‌یابند که به نظر برسد همه‌ی ظرائف مفهومی را که برای قصد مشترکشان ضروری است منتقل می‌سازد؛ ولی هریک از آنها بعد از این مواجهه‌ها بازگشت به جهان خصوصی اجتماعی خود و همچنین به جهان منزوی خود را ادامه خواهد داد. همه تجربه کرده‌اند که امکان سکوت رضایتمندانه، امکان آگاهی متقابل و شادمانه هنگام اشتغال به کاری مشترک، یا جدی انگاشتن و اهمیت بخشیدن بنیادی در لذت بردن از یک لطیفه‌ی مبتذل، همه از ویژگی‌های هر

صمیمیت شدید شخصی است؛ و سازگاری هر محفل دوستانه‌ی وابسته به رسوم مشترک اجتماعی است، وابسته به آیینی مشترک است، و وابسته به لذات مشترکی برای تفریح. چنین مساعدت‌هایی به صمیمیت لازم برای انتقال مفهوم کلمات اهمیتش کمتر از داشتن موضوع مشترکی نیست که همه‌ی افراد جلسه درباره‌اش اطلاعات کافی دارند. برای یک مرد اسباب تأسف است که دوستان او و همکاران شغلی او دو گروه ناهمبسته باشند؛ و در عین حال اسباب محدودیت است وقتی آنها گروه واحد و یکسانی را تشکیل می‌دهند.

چنین ملاحظاتی درباره‌ی صمیمیت شخصی نمی‌تواند ادعای هیچ بدعتی داشته باشد: تنها بدعت ممکن توجه دادن به آن در مبحث فعلی است. این ملاحظات به مقبولیت جامعه‌ی اشاره دارد که در آن افراد همه نوع مشاغل مهم می‌توانند باهم دیدار کنند، بی‌آنکه صرفاً درباره‌ی شغل مشترک صحبت کنند یا از صحبت درباره‌ی مسائل شغلی یکدیگر معذّب باشند. برای ارزیابی صحیح یک اهل عمل باید با او دیدار کنیم: یا حداقل باید به اندازه‌ی کافی با مردانی که شغل مشابه او دارند آشنایی داشته باشیم تا بتوانیم درباره‌ی مردی که او را ندیده‌ایم حدسی مقرون به واقعیت بزنیم. و دیدار با یک اهل تفکر، و به نتیجه‌ی درباره‌ی شخصیتش رسیدن، می‌تواند کمک بزرگی باشد برای قضاوت درباره‌ی افکارش. چنین کاری حتی در زمینه‌ی هنر نیز کاملاً نادرست نیست، هرچند جای تردیدهایی اساسی در اینجا وجود دارد، و هرچند برداشت‌های ما از شخصیت هنرمند اغلب به طور کاملاً بی‌ربطی بر قضاوت ما درباره‌ی آثارش تأثیر می‌گذارد — چرا که احتمالاً هر هنرمندی ملتفت شده اگر تعداد قلیلی از مردم پس از دیدار با او شدیداً از آثارش بدشان می‌آید، ولی در عین حال تعداد کثیری هم هستند که اگر او را شخص خوش برخوردی بیابند در قبال آثارش حالت دوستانه‌تر پیشه می‌کنند. این مزایا مصرانه وجود

دارد، هر چند از منطق دور باشد، و به رغم این حقیقت که در جوامع جدید پرجمعیت، برای همه کس ممکن نیست کسان دیگر را بشناسد.

در طول حیات، کتابهای جدید بسیاری می‌خوانیم، یا از فکر کتابهای جدیدی که از خواندنشان غفلت ورزیده‌ایم دریغ می‌خوریم؛ کتابهای زیادی می‌خوانیم، چرا که نمی‌توانیم با مردم به تعداد کافی آشنا شویم؛ نمی‌توانیم همه‌ی آن کسانی را بشناسیم که شناختنشان به نفع ما است، چرا که تعداد این افراد بسیار زیاد است. و به همین ترتیب، اگر مهارت کنار هم گذاشتن کلمات و بخت چاپ کردن آنها را داشته باشیم، از طریق نوشتن کتابهای بیشتر ارتباط برقرار می‌کنیم. اغلب نویسندگانی که بخت یارمان بوده آنها را خوب بشناسیم، نویسندگانی هستند که می‌توانیم کتابهایشان را نخوانده بگذاریم؛ و هر قدر شخصیت آنها را بهتر بشناسیم، احتمالاً کمتر خواندن آنچه را که نوشته‌اند ضروری می‌یابیم. نه فقط بسیاری تعداد کتابهای جدید دست و پاگیر ماست؛ بلکه علاوه بر این گرفتار بسیاری تعداد نشریه‌ها، گزارش‌ها و یادداشتهایی که بطور خصوصی به دستمان می‌رسد هستیم. در تلاش برای همگام بودن با هوشمندانه‌ترین انتشارات چه بسا سه دلیل ثابت برای مطالعه را قربانی کنیم: تحصیل خرد، تمتع از هنر، و لذت از تفریح. ضمناً، یک سیاستمدار حرفه‌ی آنقدر مشغله‌اش زیاد است که فرصتی برای مطالعه‌ی جدی ندارد، حتی درباره‌ی سیاست. برای تبادل نظریات و اطلاعات با مردانی که در زمینه‌های دیگر زندگی سرآمد هستند وقت بسیار اندکی دارد. در جامعه‌ی کوچکتر (یعنی، جامعه‌ی که شلوغی تب‌آلود کمتری دارد) امکانش هست که میزان محاوره بیشتر و تعداد کتاب کمتر باشد؛ و ممکن است در افرادی که شهرتی بهم زده‌اند، گرایش به نوشتن کتابهایی درباره‌ی موضوعاتی خارج از آنچه برایشان شهرت فراهم آورده بیابیم — گرایشی که این رساله خود نمونه‌ی ارانه می‌دهد.

در لابلای این همه آثار چاپ شده، احتمال کمی وجود دارد که عمیق‌ترین و اصیل‌ترین آنها جلب توجه کند یا به دست گروه کثیری از مردم برسد، یا حتی به دست تعدادی قابل ملاحظه از خوانندگان برسد که صلاحیت درک آنها را دارند. اندیشه‌هایی که به گرایش یا موضع‌گیری عاطفی رایج تعلق می‌گویند بیشترین اشاعه را خواهد یافت؛ و بعضی اندیشه‌های دیگر به قصد انطباق با آنچه پیشاپیش مورد قبول است تحریف خواهد شد. احتمال بسیار کمی دارد آنچه در اذهان عامه باقی مانده چکیده‌ی بهترین و خردمندانه‌ترین باشد: بیشتر احتمال دارد مبین تعصبات متداول اکثریت سردبیران و منتقدین باشد. به این طریق است که اندیشه‌های مقبول — به عبارت دقیق‌تر کلمات مقبول — شکل می‌گیرد، و به علت تأثیر عاطفی بی‌که روی آن بخش از عامه که متأثر از نوشته‌های چاپی هستند می‌گذارد، ناچار توسط سیاستمدار حرفه‌ای به حساب می‌آید و در گفته‌های علنی‌اش محترم شمرده می‌شود. برای قبول همزمان این اندیشه‌ها، ضرورتی ندارد تا بین خودشان تناقضی نباشد؛ و هر قدر هم که ناقص یکدیگر باشند، سیاستمدار اهل عمل ناچار آنها را با چنان ملاحظه‌یی به کار می‌برد که گویی ساخته‌ی بصیرت آگاه، بینش‌های سرچشمه گرفته از نبوغ، یا خرد متراکم اعصار هستند. او، قاعدتاً، شیمی که این اندیشه‌ها احتمالاً هنگام طراوت داشته استنشاق نکرده است؛ موقعی دماغش را میان آنها فرو می‌کند که شروع به متعفن شدن کرده است.

در جامعه‌یی آنچنان طبقه‌بندی شده که سطوح متعدد فرهنگ دارد، و سطوح متعدد قدرت و اقتدار، احتمال دارد سیاستمدار حداقل در به کار گرفتن زبان رعایت احتیاط کند، به علت احترامی که برای قضاوت قائل است و به علت ترس از مضحکه شدن به دست مردمی با تعداد کمتر و خرده‌گیرتر، مردمی که در میان خود ضوابطی برای نثر حفظ کرده‌اند. اگر

این جامعه در عین حال جامعه‌ی مرکزگریز بود، جامعه‌ی که در آن فرهنگ‌های محلی به نمودار می‌دادند، و در آن اکثریت مسائل مسائلی محلی بود که درباره‌شان ساکنین محلی می‌توانستند براساس تجربیات شخصی و محاوره با همسایگانشان به نظریه‌ی دست یابند، نطق‌های سیاسی هم امکان داشت به صراحتی بیشتر گرایش داشته باشد و کمتر پذیرای تعبیرهای گوناگون باشد. محتملاً، یک نطق محلی درباره‌ی یک مسأله‌ی محلی بیشتر از نطقی که همه‌ی ملت را مخاطب قرار می‌دهد فهمیدنی است، و می‌بینیم که اغلب بیانات پرایهام و کلی‌بافی‌های مبهم در نطق‌هایی یافت می‌شود که همه‌ی جهان را مخاطب قرار می‌دهد.

همواره مطلوب است که قسمتی از آموزش کسانی که مراتب عالی سیاسی جامعه را به ارث می‌برند، یا بواسطه‌ی توانایی‌هایی که دارند واجد صلاحیت ورود به این مراتب می‌شوند به آموزش تاریخ اختصاص یابد، و همچنین در قسمتی از آموزش تاریخ نیز رشته‌ی تاریخ نظریه‌های سیاسی گنجانده شود. مزیت مطالعه‌ی تاریخ یونان و نظریه‌های سیاسی یونان، به مثابه مقدمه‌ی مطالعه‌ی تاریخ‌های دیگر، در نظارت‌پذیری آن است: با منطقه‌ی کوچک سر و کار دارد، با افراد سر و کار دارد نه با توده‌ها، و با شورهای انسانی افراد سر و کار دارد نه با نیروهای عظیم غیر انسانی که در جامعه‌ی جدید ما دستمایه‌ی ضروری برای اندیشه هستند و مطالعه‌ی آنها در نهایت سد راه مطالعه‌ی موجودات انسانی می‌شود. بعلاوه، خواننده‌ی فلسفه‌ی یونان احتمالاً زیاده از حد به اثرات نظریه‌های سیاسی خوش بین نیست؛ چون مشاهده خواهد کرد که ظاهراً مطالعه‌ی اشکال سیاسی ناشی از شکست نظام سیاسی است؛ و درخواهد یافت که نه افلاطون و نه ارسطو هیچ یک سر و کاری با پیشگویی نداشته‌اند، و خیلی هم به آینده خوشبین نبوده‌اند.

آن نوع نظریه‌ی سیاسی که در دوران جدید مطرح شده کمتر به طبیعت

انسان می پردازد، و گرایش دارد با این طبیعت انسانی به گونه‌ی رفتار کند که می توان همیشه به منظور تطبیق با هر نوع شکل سیاسی که مطلوب ترین شناخته می شود از نو باز ساخت. داده های واقعی آن نیروهای نامشخصی هستند که چه بسا از تعارض و ترکیب خواست های انسانی سرچشمه گرفته باشند ولی مدتی است آنها را کناری گذاشته اند. در حد بخشی از نظام دانشگاهی، برای جوانان مشکلات متعددی همراه می آورد. این نظام، البته، گرایش خواهد داشت به ذهن ها چنان شکل دهد که فقط برحسب نیروهای نامشخص و غیر انسانی بیندیشند، و بنابراین پژوهشگرانش را فاقد صفات انسانی می سازد. این نظام، که به انسانیت فقط در سطح توده ها می پردازد، گرایش دارد از اخلاقیات جدا شود؛ و فقط به دوره ی اخیر تاریخ پردازد که طی آن به ساده ترین وجه ممکن می توان نشان داد انسانیت زیر سلطه ی نیروهای غیر انسانی بوده است. چنین نظامی مطالعه ی کامل بشریت را به دوره یی که شامل دو بیست یا سیصد سال اخیر است محدود می سازد. این نظام همچنین کراراً اعتقاد به آینده یی محتوم و آینده یی را که کاملاً آزادیم هر طور بخواهیم شکل دهیم به ما تلقین می کند. اندیشه های جدید سیاسی که بطور گریزناپذیری درگیر علم اقتصاد و جامعه شناسی است، از پیش برای خود مقام ملکه ی علوم در نظر گرفته است. چرا که علوم دقیقه و تجربی برحسب سودمندی شان مورد قضاوت قرار می گیرند، و ارزشی که برای آنها قائلیم براساس نتایجی است که فراچنگ آورده اند — خواه برای راحت تر کردن و کم رنج کردن زندگی، یا برای ناپایداری تر کردن و زودتر به پایان بردنش. خود فرهنگ هم چون محصول فرعی ناچیزی انگاشته می شود که می توان به حال خود رهاش کرد، یا چون بخشی از زندگی که باید طبق طرح خاص مطلوب ما سازمان یابد. من فقط به فلسفه های بسیار جزمی و خودکامه ی فعلی نمی اندیشم، بلکه به مفروضاتی فکر می کنم که در همه ی کشورها روی

نحوه‌ی تفکر تأثیر می‌گذارد و به یکسان مورد پذیرش مخالف‌ترین احزاب نیز هست.

یک مدرک مهم در تاریخ هدایت سیاسی فرهنگ رساله‌ی لئون تروتسکی، ادبیات و انقلاب^۱ تواند بود، که ترجمه‌ی انگلیسی آن در ۱۹۲۵ به چاپ رسید. این اعتقاد برای نقش روسیه‌ی مادر که نه فقط به اندیشه‌ها و شکل‌های سیاسی بلکه به شیوه‌ی کلی زندگی بقیه‌ی جهان کمک کند، تا آنجا پیش رفته است که همه‌ی ما به دلایل سیاسی گرفتار مسأله‌ی فرهنگ شده‌ایم، اعتقادی که به نظر می‌رسد بطور عمیقی در ذهن مسکونشینان ریشه دوانیده است. ولی غیر از انقلاب روسیه نهضت‌های دیگری هم بوده‌اند که سبب پدید آمدن این مسأله‌ی فرهنگی شده‌اند. پژوهش‌ها و نظریه‌های انسان‌شناس‌ها نقش خود را بازی کرده‌اند، و ما را با توجهی جدید به مطالعه‌ی روابط قدرتهای جهانگشا و ملت‌های زیردست می‌خوانند. حکومت‌ها از ضرورت توجه به تفاوت‌های فرهنگی آگاهی بیشتری یافته‌اند؛ در همه‌ی آن زمینه‌ها که دولت استعمارزده توسط مرکز جهانگشا رهبری می‌شود، این تفاوت تدریجاً از اهمیت زیادی برخوردار است. ملتی که در انزوا قرار دارد ابداً از اینکه «فرهنگی» دارد باخبر نیست. و اختلافات بین ملت‌های اروپایی در گذشته چنان عمیق نبود که مردمانشان را مجبور سازد بین فرهنگ‌هایشان آنقدر اختلاف ببینند که کارشان به ستیزه و ناسازگاری برسد: مسأله‌ی فرهنگ به مثابه تمهیدی

۱. چاپ‌شده توسط «انتشارات بین‌الملل»، نیویورک. کتابی که ارزش تجدید چاپ دارد. کتاب این حس را منتقل نمی‌کند که تروتسکی در قبال ادبیات چندان حساس بوده باشد، ولی، از دید خودش، درباره‌ی ادبیات بسیار فهمیم بود. این کتاب، مثل اغلب نوشته‌هایش، بطور دست و پاگیری پر است از بحث درباره‌ی شخصیت‌های کم‌اهمیت روسی که یک خارجی آنها را نمی‌شناسد و علاقه‌ی بی‌آنها ندارد؛ ولی این اشتیاق به جزئیات، گرچه طعمی از شهرستانی بودن به آن می‌دهد، به کتاب ظاهری یک‌سره اصیل می‌بخشد، انگار به این قصد نوشته شده که هر چه در ذهن دارد بگوید بی‌آن که گوشه‌ی چشمی به مخاطبین خارجی داشته باشد.

برای متحد ساختن یک ملت علیه ملل دیگر برای اولین بار توسط حکمران‌های اخیر آلمان به کار گرفته شد. امروزه، گرفتار آن گونه مسأله‌ی فرهنگ هستیم که همزمان به نازیسم، کمونیسم و ناسیونالیسم قوت می‌بخشد؛ آن گونه مسأله‌یی که بر جدایی تأکید می‌کند بی‌آنکه ما را در غلبه بر آن یاری دهد. در این مرحله ملاحظاتی چند درباره‌ی تأثیرات فرهنگی سلطه‌طلبی (در جامع‌ترین مفهومش) بی‌مورد نخواهد بود.

اولین حکمران‌های بریتانیایی هندوستان به حکم راندن راضی بودند، بعضی از آنها، به واسطه‌ی اقامت طولانی و دوری مدام از بریتانیا، خود را با ذهنیت مردمی که زیر حاکمیت آنها بودند سازش دادند. نوع بعدی حکمران‌ها، که بطور آشکار و فزاینده‌یی خادمین وایت‌هال (Whithall) بودند، و فقط برای مدتی کوتاه به کار گمارده می‌شدند (و بعد از آن به موطن خود بازمی‌گشتند یا بازنشسته می‌شدند یا به فعالیت دیگری می‌پرداختند) هدفشان بیشتر آوردن منافع تمدن غرب به هندوستان بود. آنها قصد قلع و قمع، یا اعمال تمامی یک «فرهنگ» را نداشتند: ولی برتری سازماندهی سیاسی و فرهنگی غرب، برتری آموزش انگلیسی، برتری عدالت انگلیسی، برتری «روشنگری» و علوم غربی به نظر آنها چنان بدیهی می‌آمد که میل به انجام کاری نیک خود انگیزه‌یی کافی می‌توانست باشد برای معمول داشتن این چیزها. از یک بریتانیایی که به اهمیت مذهب در فرایند پدید آمدن فرهنگ خودش آگاه نبود، بسختی می‌شد انتظار داشت اهمیت مذهب را در حفظ فرهنگی دیگر بازشناسد. در تحمیل مرحله به مرحله‌ی یک فرهنگ بیگانه — تحمیلی که در آن اجبار فقط نقش کوچکی را بازی می‌کند: توسل به جاه‌طلبی، و وسوسه‌یی که سر راه اهالی بومی گذاشته شده، تحسین چیزهای غلط تمدن غربی، آنهم به دلایل غلط، قاطع‌تر هستند — انگیزه‌های نخوت و سخاوت همیشه به طور گزیرناپذیری با یکدیگر قاطی می‌شوند؛ ادعای برتری با آرزوی انتقال شیوه‌ای از زندگی

که زیربنای آن برتری فرضی است همراه می‌گردد؛ در نتیجه فرد بومی به شیوه‌های غربی تمایل می‌یابد، قدرتهای مادی را به نحو رشک آمیز تحسین می‌کند، و از آموزگاران خود آزرده خاطر می‌گردد. موفقیت اندک غربگرایی، که بعضی از افراد جوامع شرقی بی‌معطلی در مزایای نمایانش چنگ می‌اندازند، سبب شده هرچه بیشتر شرقی‌ها را از تمدن خود ناراضی کند و آنها را هرچه بیشتر از مسببین چنین عدم رضایتی خشمگین سازد؛ نسبت به این اختلافات آگاه‌تر سازد؛ هرچند بعضی از این اختلافات را از بین برده و فرهنگ بومی را در بالا‌ترین سطح خود از هم پاشانیده، بی‌آنکه در توده راه یابد. و ما با این فکر باقیمانده‌ایم که عامل این از هم پاشیدگی آیا فساد، وحشیگری یا سازمانهای اداری غلط نیست: چنین مضراتی در این میان نقش اندکی داشته‌اند، و هیچ ملت حاکمی نیست که در این موارد میزان شرمزدگیش کمتر از بریتانیا باشد؛ فساد، وحشیگری و سازمانهای اداری غلط، قبل از رسیدن بریتانیایی به اندازه‌ی کافی در هند رایج بوده که برقراری آنها بافت زندگی هندی‌ها را برهم نزنند. عامل چنین از هم پاشیدگی‌یی در این حقیقت نهفته است که بین دو قطب افراطی، قانون خارجی که به حفظ نظام و عدم تغییر ساختار اجتماعی راضی است و ادغام کامل فرهنگی، هیچگونه مصالحه‌ی ثابتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. عدم موفقیت در نیل به ادغام فرهنگی شکستی مذهبی است.^۲

۲. بررسی جالبی از تأثیرات تماس فرهنگی در شرق را می‌توان در انگلیسی‌ها در آسیا (The British in Asia) نوشته‌ی گای وینت (Guy Wint) یافت. اشاره‌های گهگاهی آقای وینت به اثرگذاری هندوستان بر روی انگلیسی‌ها اصولاً کمتر از توضیحاتش درباره‌ی تأثیرات انگلیسی‌ها به روی هندوستان نیست. به عنوان مثال:

«این که تعصب رنگین‌پوستی انگلیسی‌ها چگونه آغاز شد — این که آیا از پرتغالی‌های هندوستان به ارث رسیده بود، یا که واگیری بود از نظام طبقات کاست هندو یا، همچنان که گفته شده، با ورود همسران کارمندان دولت که زندگی بسته و مرفهی داشتند آغاز شد، یا به دلیلی دیگر پدید آمد — کاملاً مشخص نیست. انگلیسی‌های ساکن هندوستان انگلیسی‌های

اشاره کردن به خسارتی که در فرایند گسترش سلطه طلبی به فرهنگ های محلی وارد شده به هیچوجه در حکم ادعای خود امپراطوری نیست، آن گونه که مدافعین زوال امپراطوری خیلی زیاد مایلند به آن اشاره کنند. در واقع، اغلب همین مخالفین امپراطوری ها هستند که، به خاطر آزادیخواه بودنشان، خشنودترین معتقدین برتری تمدن غربی اند، و در همان حال چشمان خود را روی منافع که توسط امپراطوری اعطاء شده و روی صدمه‌یی که از طریق نابودی فرهنگ بومی وارد آمده بسته اند. به عقیده‌ی چنین هواخواهانی، ما کار خوبی می‌کنیم که به تمدن دیگری حمله می‌بریم، افراد آن تمدن را به تمهیدات ابداعی خود، یعنی نظام حکومتی، آموزش، قانون، طب و مالیه‌ی خود مجهز می‌سازیم، آنها را ترغیب می‌کنیم آداب و رسوم خود را خوار بشمرند و در قبال خرافات مذهبی وضعی روشنگرانه اتخاذ کنند. — و بعد آنها را ترک می‌کنیم تا در ته چاهی که برایشان کنده ایم دست و پا بزنند.

قابل توجه است که شدیدترین انتقاد، یا حمله، از سلطه طلبی بریتانیا اغلب از نمایندگان جوامعی به گوش می‌رسد که شکل دیگری از سلطه طلبی را اعمال می‌کنند. — به عبارت دیگر، شکل دیگری از گسترش را که منافع مادی به بار می‌آورد و تأثیرات فرهنگ را توسعه می‌دهد. گرایش آمریکا به این بوده است که شیوه‌ی زندگی اش را عمدتاً در روند تجارت اعمال کند، از طریق پدید آوردن تمایل به کالاهایی که عرضه می‌کند. حتی پست‌ترین مصنوع مادی، که محصول و نماد تمدنی خاص است، ناقل فرهنگی است که از آن حاصل شده: در اینجا به طور ویژه فقط از آن کالای بانفوذ و اشتعال پذیر یعنی نوار فیلم ذکری می‌کنم؛ و بدینسان

طبقه‌ی متوسطی بودند که در شرائط مصنوعی زندگی می‌کردند و بر سر خود هیچ طبقه‌ی بالایی از خود و در زیر خود هیچ طبقه‌ی پائینی از آدمهای خود نداشتند. و این، نحوه‌ی زندگی‌یی بود که به ترکیبی از خودنمایی و حالتی تدافعی منتهی می‌شد.»

گسترش اقتصاد آمریکا می‌تواند در عین حال، به شیوه‌ی خود، عامل از هم‌پاشیدگی فرهنگ‌هایی باشد که با آنها تماس می‌یابد.

جدیدترین نوع سلطه‌طلبی، یعنی سلطه‌طلبی روسیه، احتمالاً هوشمندانه‌ترین آنهاست، و از لحاظ پا گرفتن بر حسب خلق و خوی دوره‌ی معاصر بهتر از هر سلطه‌طلبی دیگر محسوب شده است. به نظر می‌رسد امپراطوری روسیه با پشتکار بسیار در کار اجتناب از ضعف‌های امپراطوری‌های قبل از خود است: و در عین حال در قبال غرور ملت‌های تحت سلطه ستمگرت‌تر و محتاط‌تر است. آیین رسمی اش طالب یکسانی کامل نژادی است — روسیه، به علت قالب شرقی طرز تفکرش و به علت کندی پیشرفتش در قیاس با ضوابط غربی، چنین ظاهری را آسان‌تر می‌تواند در آسیا حفظ کند. به نظر می‌آید برای حفظ صورتی حکومت مستقل محلی و خودمختاری تلاش‌هایی صورت می‌گیرد: به گمان من، هدف چنین تلاش‌هایی این است که به جمهوری‌های متعدد محلی و ایالت‌های اقماری نوعی استقلال وهمی ببخشد، حال آنکه قدرت واقعی از مسکو اعمال می‌شود. این وهم احتمالاً بعضی اوقات رنگ می‌بازد، هنگامی که یک جمهوری محلی ناگهان و بخواری تا حد نوعی استان یا مستعمره تنزل می‌یابد؛ ولی — جالب‌ترین چیز از نقطه نظر ما این است که — این وهم با کمک هشیاران‌هی «فرهنگ» محلی حفظ می‌شود، فرهنگ به مفهوم تنزل یافته‌ی کلمه، همچون هر چیزی که بدیع، بی‌ضرر و جدایی‌پذیر از سیاست است، از قبیل زبان و ادبیات، هنرها و آداب و رسوم محلی. ولی از آنجا که روسیه باید استیلای نظریه‌ی سیاسی را بر فرهنگ حفظ کند، به نظر می‌رسد موفقیت سلطه‌طلبی اش احتمالاً از طرف آن دسته از مردم روسیه که نظریه‌ی سیاسی در میان آنها شکل گرفته به مفهوم برتری اطلاق شود؛ در نتیجه می‌توانیم متوقع باشیم تا هنگامی که امپراطوری روسیه رپاست، سلطه‌ی فرهنگ یگانه و مسلط مسکورا در حال

افزایش بیابیم — درحالی که نژادهای زبردست نه در حد ملت‌هایی با الگوی فرهنگی مختص بخود، بلکه در حد طبقات کاست پست، به حیات ادامه می‌دهند. بهر حال، روس‌ها اولین ملت امروزی بوده‌اند که هدایت سیاسی فرهنگ را آگاهانه به کار بسته‌اند، و در همه‌ی موارد به فرهنگ هر ملتی که در صدد تسلط بر آن بوده‌اند حمله کرده‌اند. هر قدر که فرهنگ بیگانه پیشرفته‌تر باشد، تلاش‌هایی که برای ریشه‌کن کردن آن صورت می‌گیرد کامل‌تر است، تلاش از طریق محوارکانی از ملت تحت سلطه که بیشتر از دیگران به آن فرهنگ آگاهی دارند.

در حال حاضر خطراتی که در غرب از «مسأله‌ی فرهنگ» ناشی می‌شود از انواع متفاوتی است. انگیزه‌های ما، در کوشش برای انجام کاری به خاطر فرهنگمان، هنوز بطور آگاهانه سیاسی نیست. این انگیزه‌ها از این آگاهی ناشی می‌شود که فرهنگمان از سلامت خیلی زیادی برخوردار نیست و از این احساس که باید اقداماتی در جهت بهبود وضع آن به عمل آوریم. این آگاهی، خواه از طریق انطباق فرهنگ با آموزش، خواه از طریق رویکرد به آموزش در حد وسیله‌ی برای اصلاح فرهنگمان، امر تعلیم و تربیت را دگرگون کرده است. در مورد مداخله‌ی دولت، یا مداخله‌ی هیأتی نیمه رسمی که از طرف دولت کمک می‌شود، در امریاری دادن به هنرها و علوم، در شرایط فعلی، ما شدیداً نیاز به چنین حمایتی را مشاهده می‌کنیم. مجمعی مانند شورای بریتانیا، از طریق ارسال مدام نمایندگان امور هنری و علمی به خارج، و دعوت نمایندگان خارجی به کشورش، امروزه مجمعی پر ارزش است — ولی نباید شرایطی که چنین روشی را ضروری می‌دارد به عنوان شرایطی دائمی یا طبیعی و سالم بپذیریم. این آمادگی را داریم باور کنیم که در هر شرایطی، شورای بریتانیا کاری مفید برای انجام دادن دارد؛ ولی دوست نداریم مطمئنمان کنند که دیگر هرگز برای برگزیدگان روشنفکر همه‌ی کشورها امکان وجود

ندارد که بدون تصویب و حمایت یک نهاد رسمی به عنوان شهروندانی فارغ از شغل دولتی سفر کنند و با یکدیگر آشنایی بهم رسانند. احتمال زیاد می‌رود که دیگر صورت گرفتن بعضی از فعالیت‌های مهم بدون حمایت رسمی یک مقام رسمی امکان‌پذیر نباشد. پیشرفت علوم تجربی در حال حاضر نیازمند تجهیزات فراوان و گران‌قیمت است؛ و کار هنری، در مقیاس بزرگ، دیگر از سوی شهروندان به حمایتی مالی نایل نمی‌شود. از طریق ترغیب ابتکارها و حس مسؤولیت محلی، شاید بتوان تا حدی جلوی مرکزگرایی رو به افزایش فرایند بازبینی و سیاست‌بازی هنر و علوم را گرفت؛ و همچنین، تا آنجا که ممکن است، از طریق جدا کردن منابع مرکزی مالی از امر بازبینی کاربرد این منابع را از کنترل خارج کرد. در عین حال کار درستی است اگر هریک از فعالیت‌های برخوردار از کمک هزینه و مصنوعاً به راه افتاده را به اسم خودش بخوانیم: بیایید آنچه را که برای نقاشی و مجسمه‌سازی، یا معماری، یا تئاتر، یا موسیقی، یا هر نوع علم یا فعالیت روشنفکرانه‌ی دیگر لازم است انجام دهیم، ولی هریک را به اسم خودش بخوانیم، و از کاربرد کلمه‌ی «فرهنگ» به مثابه یک اصطلاح جامع پرهیز کنیم، چرا که در غیر این صورت گرفتار این فرض غلط می‌شویم که می‌توان بر مبنای فرهنگ برنامه‌ریزی کرد. فرهنگ هرگز نمی‌تواند تمامی خودآگاه باشد — همیشه چیزی ورای خودآگاهی دارد؛ و نمی‌توان برای آن برنامه‌ریزی کرد چرا که فرهنگ خودپسزمینه‌ی خودآگاه همه برنامه‌ریزی‌های ما را تشکیل می‌دهد.

یادداشتهایی

در زمینه‌ی آموزش و فرهنگ: نتیجه

طی جنگ اخیر تعداد زیادی کتاب در موضوع آموزش به چاپ رسید؛ همچنین گزارش‌های مفصل هیأت‌های مشاوره و تعداد بیشماری مقاله در این زمینه در نشریات منتشر گشت. بررسی تمامی نگره‌ی معاصر آموزشی نه کار من است و نه در صلاحیت من؛ ولی ذکر نکاتی چند درباره‌ی آن، به علت پیوند نزدیکی که به نظر بسیاری آموزش و فرهنگ با یکدیگر دارند، کاری بجاست. آنچه مورد توجه نهاده (thesis)ی من است مفروضاتی است مطرح شده توسط کسانی که درباره‌ی آموزش می‌نویسند. یادداشت‌های ذیل تأملاتی است بر تعداد اندکی از چنین فرضیات متداول.

۱. این که قبل از شروع هر نوع بحثی درباره‌ی آموزش، باید اهداف آموزش بیان شود.

این کاری است بسیار متفاوت از تعریف کلمه‌ی «آموزش». «لغتنامه‌ی اکسفورد» به ما می‌گوید که آموزش عبارت است از «فرایند پروردن (جوانان)»؛ عبارت است از «آموختن، تربیت یا کارآموزی نظام پذیرفته‌یی که در فرایند آماده شدن برای عمل زندگی در اختیار جوانان (و، با تعمیم معنی، در اختیار اشخاص بالغ) گذاشته می‌شود»، و در عین حال عبارت است از «فرهنگ یا توسعه‌ی نیروها، تشکل شخصیت». می‌آموزیم که اولین تعریف از میان این تعاریف برحسب کاربردی است که در قرن

شانزدهم داشته؛ و همچنین به نظر می‌رسد کاربرد سوم در قرن نوزدهم مطرح شده باشد. بطور خلاصه، لغتنامه چیزی به شما می‌گوید که پیشاپیش می‌دانید، و نمی‌دانم از لغتنامه چه کار بیشتری برمی‌آید. ولی هنگامی که نویسندگان می‌کوشند اهداف آموزش را بیان کنند، در حال یکی از این دو کار هستند: یا در حال استنباط آن چیزی از این کلمه هستند که معتقدند همیشه هدف ناخودآگاه بوده، و بنابراین مفهوم خودشان را به تاریخ موضوع آموزش می‌بخشند؛ یا در حال قاعده‌سازی چیزی هستند که امکان دارد در گذشته هدف واقعی نبوده، یا امکان دارد فقط گهگاه هدف واقعی بوده، ولی به عقیده‌ی آنها می‌تواند هدفی باشد راهگشای فرایند توسعه در آینده. بیایید به تعدادی از این اظهارات درباره‌ی هدف آموزش نگاهی بیندازیم. در کتاب کلیساها وظیفه‌ی خود را ارزیابی می‌کنند (*The Churches Survey Their Task*)، که در ۱۹۳۷ در ارتباط با «کنفرانس اکسفورد درباره‌ی کلیسا، اجتماع و دولت» به چاپ رسید، به نظرات ذیل برمی‌خوریم:

«آموزش فرایندی است که اجتماع توسط آن می‌کوشد درهای حیات خود را به روی همه‌ی افراد تشکیل دهنده‌اش باز کند و می‌کوشد آنها را به پذیرش نقش خود قادر سازد. اجتماع می‌کوشد فرهنگش را به مردم منتقل سازد، از جمله ضوابطی را که امیدوار است متناسب با آن زندگی کنند. آنجا که فرهنگ به نهایت رسیده انگاشته می‌شود، تلاش می‌شود تا آنرا به ذهن‌های جوان‌تر وارد کنند و آنجا که به نظر می‌رسد فرهنگ در مرحله‌ی از فرایند توسعه است، ذهن‌های جوان‌تر چنان تربیت می‌شوند که هم آنرا بپذیرند و هم از آن خرده‌گیرند و اصلاحش کنند. این فرهنگ از عناصر گوناگونی تشکیل شده است. حیطة‌اش از

مهارتها و دانش اولیه شروع می‌شود و تا تفسیر عالم و انسان که اجتماع به آن زنده است گسترش می‌یابد....»

هدف آموزش، به نظر می‌رسد، انتقال فرهنگ است: پس احتمال دارد فرهنگ (که تعریف نشده) محدود به آن چیزی شود که می‌توان توسط آموزش منتقل کرد. گرچه شاید «آموزش» این اجازه را می‌یابد که از «نظام تحصیلی» جامع‌تر باشد، باید توجه داشته باشیم این فرض که فرهنگ را می‌توان به صورت مهارت‌ها و تفسیرات خلاصه کرد دیدگاه جامع‌تر فرهنگ را که من کوشیده‌ام بازگو کنم رد می‌کند. ضمناً، باید این «اجتماع» را که به صورت انسانی تجسم یافته و نمایشگر اقتدار است از نظر دور نداریم.

در بیان دیگری از آموزش این هدف برحسب تغییرات سیاسی و اجتماعی دیده می‌شود. اگر نظریات آقای ه. س. دنت (H.C.Dent) را درست فهمیده باشم، این هدفی است که اشتیاق او را برمی‌انگیزد. او در *A New Order in English* (نظمی نوین در تعلیم و تربیت انگلیسی) *Education* می‌گوید، «آرمان (ideal) ما یک مردم‌سالاری کامل است». تعریفی از مردم‌سالاری کامل به دست داده نشده؛ و، اگر این مردم‌سالاری کامل حاصل آید، مایلیم بدانیم پس از تحقق این شاهکام، شاهکام بعدی ما برای آموزش چه خواهد بود.

آقای هربرت رید (H.Read) نظر خود را درباره‌ی هدف آموزش در آموزش از طریق هنر (*Education Through Art*) ارائه می‌دهد. فکر نمی‌کنم آقای رید چندان موافقتی با آقای دنت داشته باشد، چون درحالی که آقای دنت خواستار یک «مردم‌سالاری کامل» است، آقای رید می‌گوید که او «مردم‌سالاری بی‌کی که برمی‌گزینند براساس دریافتی است مبتنی بر آزادی‌طلبی»، که گمان می‌کنم با مردم‌سالاری آقای دنت فرق

بسیار داشته باشد. آقای رید (به رغم برمی‌گزیند) خیلی دقیق‌تر از آقای دنت کلمات را به کار می‌برد؛ بنابراین، گرچه کمتر احتمال دارد خواننده‌ی عجول را گرفتار سردرگمی کند، بیشتر احتمال می‌رود خواننده‌ی ساعی را گیج کند. او می‌گوید، در گزینش برای آزادی‌طلبی بر اساس مردم‌سالاری است که به سؤال «هدف آموزش چیست؟» پاسخ می‌گوئیم. این هدف بعدتر به صورت «سازش یکتایی فرد با وحدت اجتماعی» تعریف شده است.

نوع دیگری از بیان هدف آموزش بیانی ناقص است که دکتر ف. س. هپولد (F.C.Happold) (در به سوی یک اشراف‌سالاری جدید) (*Towards A New Aristocracy*) نمونه‌یی از آن را به ما ارائه می‌دهد. می‌گوید وظیفه‌ی اساسی آموزش عبارت است از «تربیت آن قسم مردان و زنانی که مورد نیاز زمانه‌اند». اگر معتقد باشیم انواعی از مردان و زنان وجود دارند که در هر زمانه مورد نیازند، می‌توانیم بگوئیم که در آموزش باید ثبات و به همراهش دگرگونی وجود داشته باشد. ولی این بیان ناقص است، چون ما را دچار سردرگمی می‌کند که چه کسی باید نیازهای زمانه را تعیین کند.

«خوشبختی» یکی از رایج‌ترین جوابهایی است که به سؤال «هدف از تعلیم و تربیت چیست؟» داده می‌شود. آقای هربرت رید، در جزوه‌یی به نام آموزش انسانهای آزاد (*The Education of Free Men*)، چنین پاسخی به ما می‌دهد، چرا که می‌گوید هیچکس بهتر از ویلیام گادوین (W.Godwin) هدفهای آموزش را تعریف نکرده: «منظور حقیقی آموزش پدید آوردن خوشبختی است». بنا بر «گزارش هیأت دولت» که آخرین قانون آموزش را نوید می‌داد، «هدف حکومت تضمین کودکی شادتری برای کودکان و آغازی بهتر در زندگی است». خوشبختی را اغلب وابسته به «رشد کامل شخصیت» می‌دانند.

دکتر س. ا. م. جود (C.E.M. Joad) که دوران‌دیشی بیشتر از کسانی نشان می‌دهد که می‌کوشند به این سؤال پاسخ دهند، نظری دارد که به گمان من بسیار معقول است، و طبق آن آموزش دارای چندین هدف است. از میان آنها او سه هدف را فهرست می‌کند (در کتاب درباره‌ی آموزش *About Education*، یکی از خواندنی‌ترین کتابها درباره‌ی موضوع آموزش که من به آن رجوع کرده‌ام):

- ۱- قادر ساختن یک پسر یا دختر به تأمین زندگیش.....
- ۲- آماده کردن او برای ایفای نقشی که به عنوان شهروند یک جامعه‌ی مردم سالار برعهده دارد.
- ۳- قادر ساختن او به تکامل بخشیدن همه‌ی نیروها و استعداد‌های ذاتی اش تا از زندگی خوبی بهره‌مند شود.

در این مرحله، گشایشی است اگر این فکر ساده و آگاهانه به ما ارائه شود که یکی از اهداف آموزش مجهز کردن جوانان است تا بتوانند زندگی خود را تأمین کنند. بار دیگر متوجه پیوند نزدیک آموزش و مردم‌سالاری می‌شویم؛ در اینجا هم شاید دکتر جود دوران‌دیش‌تر از دکتر دنت یا دکتر رید باشد چرا که «مردم‌سالاری» خود را با هیچ صفتی توصیف نمی‌کند. چنین می‌نماید که «تکامل بخشیدن همه‌ی نیروها و استعداد‌های ذاتیش» بیان دیگری است از «رشد کامل شخصیت»: ولی دکتر جود در اجتناب از به کار بردن کلمه‌ی معمایی «شخصیت» زیرک است.

بدون شک، عده‌یی با هدفهای انتخابی دکتر جود مخالفند. و می‌توانیم با حقانیت بیشتری شکوه کنیم که هریک از آنها پیش نرفته گرفتار دردسرمان کند. همه‌ی آنها حقایقی دربردارد: ولی از آنجا که هریک از اهداف نیاز دارد توسط هدفی دیگر تصحیح شود، پس احتمال دارد همه‌ی آنها محتاج این باشد که با هدفهای دیگر منطبق شود. هریک از

آنها نیازمند تعدیلی است. روش خاصی در آموزش، در جهانی که فردی جوان خود را در آن می‌یابد، می‌تواند دقیقاً همان چیزی باشد که برای تکامل بخشیدن استعدادها و خاصش مورد نیاز است و با این همه به توانایی او برای تأمین زندگی لطمه زند. تعلیم یک جوان برای ایفای نقشش در جامعه‌ی مردم‌سالار در حکم انطباق ضروری فرد با محیط است، البته در صورتی که نقش خود را بخواهد در جامعه‌ی مردم‌سالار ایفاء کند: در غیر این صورت، مربی شاگرد را تبدیل به وسیله‌ی می‌سازد برای عملی کردن تغییر اجتماعی مورد نظر خود— و این نه آموزش بلکه چیز دیگری است. من منکر این نمی‌شوم که مردم‌سالاری بهترین شکل جامعه است، ولی دکتر جود، همراه دیگر نویسندگان، با معرفی این ضابطه برای آموزش، درها را به روی کسانی باز می‌گذارد که به شکل دیگری از اجتماع اعتقاد دارند، که احتمالاً دکتر جود نمی‌پسندد (و تا وقتی بحث فقط درباره‌ی آموزش است، دکتر جود نخواهد توانست آنها را مجاب کند) و می‌تواند به نتیجه‌ی این چنین بینجامد: «یکی از هدفهای آموزش مجهز کردن یک پسر یا دختر برای ایفاء نقشش به عنوان شهروند یک حکومت مستبد است». بالاخره، در مورد تکامل بخشیدن همه‌ی نیروها و استعدادهای ذاتی فرد، مطمئن نیستم کسی می‌تواند امیدی به این امر داشته باشد: چه بسا که فقط می‌توانیم بعضی از نیروها و استعدادهای را به قیمت از دست دادن استعدادهای دیگر تکامل بخشیم، و چه بسا در فرایند تکامل نیروها و استعدادهای هرکس، باید تا حدی اقبال، و بطور اجتناب‌ناپذیری تا حدی تصادف، وجود داشته باشد. و در مورد زندگی خوب، در مفهوم «بهره‌مند شدن» ما از آن، ابهامی نهفته است؛ و این که زندگی خوب چیست بحثی است که از زمانهای قدیم تا به حال ادامه داشته است.

آنچه ما بویژه درباره‌ی اندیشه‌های سالهای اخیر در زمینه‌ی آموزش مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، این است که آموزش با چه جدیتی به صورت

وسيله‌ی برای تحقق آرمان‌های اجتماعی درآمده. جای تأسف می‌بود اگر امکانات آموزش را به مثابه وسیله‌ی برای کسب خرد نادیده می‌گرفتیم؛ اگر کسب معرفت را بخاطر اقناع کنجکاوی، بی‌هیچ انگیزه‌ی جز میل به دانستن، حقیر می‌شمردیم؛ و اگر دیگر فراگرفتن را محترم نمی‌داشتیم. این هم از اهداف آموزش. به مفروض بعدی می‌پردازم.

۲. این که آموزش مردم را خوشبخت‌تر می‌کند.

پیشاپیش دریافته‌ایم که هدف آموزش به صورت خوشبخت‌تر کردن مردم تعریف شده است. این فرض که آموزش مردم را عملاً خوشبخت‌تر می‌کند نیاز به بررسی جداگانه‌ی دارد. این که شخص تحصیل کرده خوشبخت‌تر از شخص تحصیل نکرده است ابدأ بدیهی نیست. کسانی که به تحصیل نکرده بودن خود آگاهند، در صورتی که آرزومند مشاغلی باشند که صلاحیت علمیش را ندارند، از زندگی راضی نیستند: گاهی اوقات عدم رضایت آنها بسادگی به این علت است که به آنها چنین تفهیم شده که تحصیل بیشتر خوشبخت‌ترشان می‌کرد. بسیاری از ما از دست بزرگترهایمان، مدارسمان یا دانشگاه‌هایمان گله‌هایی داریم که چرا امکانات بیشتری به ما نداده‌اند: این می‌تواند راهی باشد برای خفیف نمودن کمبودهایمان و عذر تراشیدن شکست‌هایمان. از طرف دیگر، تحصیل کردن در حدی بالا تر از سطح کسانی که شخص عادات اجتماعی و تمایلات خود را از آنها به ارث برده، می‌تواند موجب دوگانگی در درون شخص شود، چیزی که با خوشبختی در تعارض است؛ هرچند، وقتی فرد دارای شعوری خارق‌العاده باشد، این تحصیلات می‌تواند زندگی کامل‌تر و مفیدتری برایش ارمغان آورد. و اگر کسی ورای حد توانایی‌ها و قدرتش تعلیم ببیند، تحصیل کند یا راهنمایی شود ممکن است نتیجه مصیبت‌بار باشد؛ چرا که آموزش یک فشار است، و می‌تواند باری بیشتر از آنچه ذهن می‌تواند تحمل کند بر آن وارد نماید. آموزش خیلی زیاد، مانند

آموزش خیلی کم، می‌تواند بدبختی به بار آورد.

۳. این که آموزش چیزی است که همه کس خواستار آن است. مردم را می‌توان ترغیب کرد که آرزوی کمابیش هر چیزی را، برای مدتی، داشته باشند. البته اگر دائماً به آنها بگویند این چیزی است که مستحقش هستند و بطور ظالمانه‌یی از آنها دریغ شده است. آرزوی خودانگیز برخوردار شدن از آموزش در بعضی اجتماعات از اجتماعات دیگر بیشتر است؛ عموماً بر این عقیده‌اند که این آرزو در شمال انگلستان قوی‌تر است از جنوب انگلستان، و در سکاتلند حتی از اینهم قوی‌تر. احتمالاً آرزوی برخوردار شدن از آموزش در جاهایی که مشکلاتی بر سر راه دسترسی به آن وجود دارد شدیدتر است — مشکلاتی که شکست‌ناپذیر نیستند بلکه می‌توان آنها را به قیمت کمی فداکاری و محرومیت رفع کرد. اگر چنین باشد، می‌توانیم حدس بزنیم که تسهیل امر آموزش می‌تواند منجر به ایجاد حس لاقیدی نسبت به آن شود؛ و این که اعمال آموزش عمومی تا سالهای بلوغ منجر به حس خصومت نسبت به آن می‌شود. شاید برای جامعه‌یی متمدن احترام به امر یادگیری ضروری‌تر باشد از یک میانگین بالا برای آموزش عمومی.

۴. این که آموزش باید طوری سازمان یابد که ارائه‌دهنده‌ی «برابری امکان» باشد. از آنچه در یکی از فصول قبل درباره‌ی طبقات و برگزیدگان گفته شد چنین نتیجه می‌شود که آموزش باید به حفظ طبقه و در عین حال انتخاب برگزیدگان کمک کند. این عین حق است که فرد استثنایی باید فرصت در اختیار داشته باشد تا خود را از نردبام مدارج اجتماعی بالا بکشد و به مقامی دست یابد که بتواند از استعدادهای خود بیشترین استفاده را ببرد، هم به نفع خود و هم به نفع اجتماع. ولی یک نظام آموزشی مطلوب که بطور خودکار هرکس را برحسب توانایی‌های فطریش طبقه‌بندی کند عملاً غیرقابل حصول است؛ و اگر دسترسی به این نظام را هدف اصلی خود قرار

دهیم، جامعه را مختل و مسأله‌ی آموزش را کم بها کرده‌ایم. جامعه را مختل می‌کند، چرا که برگزیدگان اندیشمندان، یا شاید فقط برگزیدگانی خوش بیان را، جانشین طبقات می‌کند. هر نظام آموزشی که هدفش تطابق کامل فرایند آموزش با جامعه است هم این گرایش را خواهد داشت که آموزش را صرفاً محدود به آن چیزی کند که به موفقیت در دنیای مادی می‌انجامد، و هم موفقیت در دنیای مادی را صرفاً محدود به کسانی کند که شاگردان خوب این نظام بوده‌اند. به آینده‌ی جامعه‌ی که فقط توسط کسانی اداره و هدایت می‌شود که از عهده‌ی آزمون‌های معین یا سنجش‌هایی که توسط روانشناس‌ها طرح شده برآمده‌اند نمی‌توان امید بست: درحالی که این جامعه می‌تواند به استعداد‌های تاکنون گمنام مانده میدان دهد، احتمالاً باعث گمنامی استعداد‌های دیگر می‌شود، و بعضی را که می‌بایست مقام‌های بالایی احراز کنند به ناتوانی دچار می‌سازد. بعلاوه، یک نظام مطلوب یک شکل به گونه‌ی که همه قادر به برخورداری از آموزش عالی باشند و درنیل به این هدف موفق شوند، بطور نامحسوسی منجر به آموزش تعداد بسیار کثیری از مردم خواهد شد، و نتیجتاً سطح ضوابط را صرفاً تا حد آن چیزی که این تعداد کثیر داوطلبین آموزش عالی می‌توانند به آن دست یابند پائین خواهد آورد.

در رساله‌ی دکتر جود هیچ چیزی تکان‌دهنده‌تر از قسمتی نیست که به تفصیل از صفای مدرسه‌ی وینچستر و دانشگاه اکسفورد سخن می‌گوید. دکتر جود از وینچستر دیداری می‌کند؛ وطنی اقامتش در آنجا، در باغچه‌ی دلگشا به گردش می‌پردازد. احتمال دارد به باغچه‌ی مدیریت رفته باشد، ولی خودش نمی‌داند چه باغچه‌ی است. این باغچه او را به یاد دانشکده می‌اندازد، و «بهم آمیختن آثار انسان با طبیعت.» در آنجا به خودش می‌گوید «آنچه می‌بینم، نتیجه‌ی غایی سنتی دیرپاست، که باز می‌گردد به تاریخ، در این مورد خاص به دوره‌ی تیودور (Tudors)». (نمیدانم چرا در

دوره‌ی تیودور متوقف می‌شود، گرچه این تاریخ بعد کافی دور بوده تا احساسی که ذهنش را فراگرفته بود تأیید کند). این فقط طبیعت و معماری نیست که او را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ او همچنین متذکر این نکته هست: «سنتی قدیمی که امکان می‌دهد مردانی برخوردار از امنیت کامل با وقار و در آسودگی به زندگی خود ادامه دهند». فکرش از وینچستر به اکسفورد می‌رود، اکسفوردی که هنگام دانشجویی می‌شناخته؛ و بار دیگر، این فقط معماری و باغها نیستند که فکرش را بخود مشغول می‌کند، بلکه به فکر آدمی هم هست:

ولی حتی در زمان خود من هم... هنگامی که مردم سالاری تقریباً به پشت دروازه‌های دژی که به زودی تسخیر می‌گشت رسیده بود، هنوز حس گنگی از غروب یونان را می‌شد مشاهده کرد. در دانشکده بالیول (Balliol)، در ۱۹۱۱، گروهی از مردان جوان گرد گرنفلز (Grenfells) و جان منرز (J. Manners) وجود داشتند، که بسیاری از آنها در جنگ جهانی دوم کشته شدند؛ این جوانان بدیهی می‌پنداشتند که باید از طرف دانشکده در مسابقه‌های قایقرانی شرکت کنند، عضو گروه هاکی یا رگبی دانشکده یا دانشگاه باشند، در برنامه‌های گروه تأتری دانشگاه اکسفورد نقش داشته باشند، در میهمانی‌های سالانه‌ی دانشکده مست کنند، تا نیمی از شب پای صحبت دوستانشان بنشینند، و با همه‌ی اینها کمک هزینه‌های تحصیلی به دست آورند و جوایز ببرند و با درجه‌ی ممتاز در رشته‌های ادبیات و لاتین فارغ‌التحصیل شوند. درجه‌ی ممتاز در رشته‌های علوم انسانی گویی بی‌زحمت فراچنگشان می‌آمد. من چنین مردانی را قبل یا بعد از این دوره ندیده‌ام. شاید که آنها آخرین بازماندگان سنتی بودند که همراه خود آنها مرد...

بعد از این خاطره‌های مشتاقانه، عجیب به نظر می‌رسد که دکتر جود این فصل را با حمایت از این پیشنهاد آقای ر. ه. تونی (R.H. Tawney) پایان دهد: که دولت باید اداره‌ی مدارس خصوصی را به دست گیرد و برای دوره‌های دو یا سه ساله (از ۱۶ تا ۱۸ سالگی) به صورت مدارس شبانه‌روزی و جهت پذیرش پسر بچه‌های مدارس دولتی که توانایی ذهنی بیشتری دارند از آنها استفاده کند. چون شرایطی که در رثایش چنین تودیمی گریان از قلمش جاری می‌شود نتیجه‌ی برابری امکان‌ها نیست. این شرایط، همچنین، صرفاً از طریق امتیازهای به ارث رسیده نیز فراهم نمی‌شود؛ بلکه تجمع فرخنده‌یی است از امتیازها و امکانها، به صورت ترکیبی که او ارجی این چنین برایش قائل است، ترکیبی که هیچ قانونی در زمینه‌ی آموزش به کشف راز موفقیتش نائل نخواهد آمد.

۵. عقیده‌ی میلتنهای لال بی شکوه.

عقیده‌ی جزمی «برابری امکانها» که همراه است با این اعتقاد که برتری همیشه برتری فهم است، که می‌توان روشی لغزش ناپذیر برای کشف این فهم طرح کرد، و می‌توان نظامی طراحی کرد که بطور لغزش ناپذیری آنرا تغذیه کند، از اعتقاد به عقیده‌ی جزمی نامفهوم و بی‌شکوه میلتون (Milton) تجدید قوای عاطفی می‌کند. این اسطوره می‌پندارد که بسیاری از شایستگی‌های درجه‌ی یک — نه صرفاً شایستگی، بلکه نبوغ — به علت عدم آموزش تلف می‌شود؛ یا از طرف دیگر، اگر طی قرن‌ها حتی یک میلتون بالقوه هم، بواسطه‌ی محرومیت از تحصیلات مقرر، امکان شکل گرفتن نداشته، باز هم کار پر ارزشی است اگر فرایند آموزش را بکلی واژگونه کنیم تا دیگر چنین اتفاقی نیفتد. (داشتن تعداد کثیری میلتون و شکسپیر می‌تواند مایه‌ی دردسر همگان شود، ولی احتمال چنین خطری بعید است.) برای این که حق تامس گری (Thomas Grey) پایمال نشود، بهتر است آخرین و بهترین بیت چهارپاره را به خاطر آوریم، و به یاد داشته

باشیم ما نیز از دست کرامولی گریخته ایم که گناه ریختن خون بسیاری از مردم کشورش را به دوش می‌کشد. این‌که بواسطه‌ی اهمال در ارائه یک نظام جامع دولتی برای آموزش تعدادی از میلتون‌ها و کرامول‌ها را از دست داده‌ایم نه می‌توان ثابت کرد و نه رد کرد: این مسأله برای بسیاری از روانهای اصلاح طلب پرشور از کشتی قوی برخوردار است.

در اینجا فهرست کوتاه من — که بنا نیست جامع باشد — از اعتقادات جاری به آخر می‌رسد. عقیده‌ی جزمی امکانهای برابر بیشتر از همه رواج دارد، و از طرف کسانی بشدت حمایت می‌شود که مطلقاً طاقت آنچه را که به نظر من عواقب احتمالی آن است، نخواهند داشت. این آرمان فقط هنگامی تحقق کامل می‌یابد که دیگر نهاد خانواده مورد احترام نباشد، و مسؤولیت و نظارت مستمر پدر و مادر به دولت تفویض شده باشد. هر نظامی که این آرمان را به کار می‌گیرد باید مراقب باشد هیچ مزیت ناشی از ثروت خانوادگی، هیچ مزیت ناشی از مال‌اندیشی، از خودگذشتگی یا جاه‌طلبی به پدر و مادر این اجازه را ندهد که برای هیچ کودک یا جوانی آموزشی برتر از آنچه نظام تشخیص می‌دهد مستحق آن است به‌چنگ آورد. مقبولیت این اعتقاد شاید اشاره‌ی تلویحی است به این که بحران خانوادگی مورد قبول قرار گرفته، و از هم‌پاشیدگی طبقات بسیار ریشه دوانده است. این از هم‌پاشیدگی طبقاتی پیشاپیش منجر شده بود به غلو کردن اهمیت اجتماعی مدرسه‌ی مناسب و دانشکده‌ی مناسب در دانشگاهی مناسب، و مرتبتی به آن بخشیده بود که قبلاً وابسته به تولد محض بود. در جامعه‌ی بی‌به‌دقت طبقه‌بندی شده — که جامعه‌ی نیست که در آن طبقات اجتماعی از یکدیگر مجزا شده باشند: این خود نوعی انحطاط است — تمایز اجتماعی مدرسه یا دانشکده‌ی مناسب بهانه‌ی بی‌غبطه خوردن نخواهد بود، چرا که موقعیت اجتماعی به طرق دیگری مشخص

خواهد گردید. رشک بردن به کسانی که در طبقه‌ی بلندمرتبه‌تر از خود آدم به دنیا آمده‌اند هوس آنی ناپایداری است، همراه با سایه‌ی از شور رشک بردن به امتیازات مادی. هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند از بابت نداشتن اجدادی بلندمرتبه‌تر در آتش غضب بسوزد، چرا که داشتن چنین حسی بدان معنی است که آدم آرزو دارد کس دیگری غیر از آنچه هست باشد: ولی می‌توانیم به آسانی مجسم کنیم که مزیتی که وابسته به تحصیل در یک مدرسه‌ی رسم روز است امکان داشت از آن ما باشد. از هم‌پاشیدگی طبقه موجب گسترش حس حسادت می‌شود، و سوخت کافی برای شعله‌ی «امکانهای برابر» فراهم می‌آورد.

علاوه بر انگیزه‌ی آموزش دادن به هرکس تا حد ممکن، از آنجا که آموزش به خودی خود مطلوب است انگیزه‌های دیگری هم پشت قانون آموزش پنهان است: انگیزه‌هایی که چه بسا شایسته‌ی تمجید باشد، یا به سادگی چاره‌ناپذیر را تمیز دهد، و لازم است در اینجا از آنها فقط در حد یادآوری پیچیدگی مسأله‌ی قانونی ذکر نماییم. برای مثال، انگیزه برای بالا بردن سن به پایان رساندن تحصیل اجباری، کوشش پسندیده‌ی است در جهت حمایت از یک جوان و تقویت او در برابر تأثیرات فاسدکننده‌تری که به محض مشغول شدن به یکی از مشاغل صنعتی در معرض آن قرار می‌گیرد. درباره‌ی چنین انگیزه‌ی باید بی‌ریا باشیم؛ و بجای تأیید آنچه باید مورد تردید قرار گیرد، یعنی تعلیم هرچه طولانی‌تر بهره‌اش بیشتر، پذیریم که شرایط زندگی در جوامع جدید صنعتی آنچنان رقت‌انگیز است و قیود اخلاقی آنچنان مست که ناچاریم مدت تحصیل جوانان را افزایش دهیم چرا که برآستی نمی‌دانیم برای نجات آنها چه باید بکنیم. بجای این که از بابت پیشرفت‌مان به خود ببالیم، هر وقت مدرسه مسؤولیت دیگری را که تاکنون برعهده‌ی والدین بوده تقبل می‌کند، بهتر است بپذیریم به مرحله‌ی از تمدن رسیده‌ایم که در آن خانواده بی‌مسؤولیت است، یا بی‌صلاحیت، یا

درمانده؛ مرحله‌یی که دیگر از والدین نمی‌توان انتظار داشت کودکانشان را به درستی تربیت کنند؛ مرحله‌یی که بسیاری از والدین استطاعت تغذیه‌ی درست کودکانشان را ندارند، و حتی اگر وسایل کار را هم در اختیار داشته باشند، نمی‌دانند چگونه آن را عملی کنند؛ مرحله‌یی که آموزش باید دخالت کند و از هرجا که می‌تواند جلوی بدی را بگیرد.

آقای د. ر. هاردمن (D.R. Hardman) متذکر می‌گردد:

عصر صنعتگرایی و مردم‌سالاری، نه فقط به سنت‌های معماری، بلکه به اغلب سنت‌های بزرگ فرهنگی اروپا خاتمه داده بود. در دنیای معاصر، که در آن اکثریت مردم نیم‌آموزشی دیده بودند و بسیاری حتی ربع‌آموزشی هم ندیده بودند، و در آن ثروت فراوان و قدرت بیش از حد را می‌شد از طریق سوء استفاده از جاهل بودن و طالب بودن به دست آورد، فرهنگ در ابعادی وسیع از هم فرو ریخت و از آمریکا تا اروپا و از اروپا تا شرق گسترش یافت.

این حرف حقیقت دارد، گرچه ممکن است استنباط‌های نادرستی از آن شود. فقط این حادثه جویان سوداگر و پر درآمد نیستند که از جاهل بودن و طالب بودن سوء استفاده می‌کنند؛ دولت‌ها می‌توانند بطور کامل‌تر و در مقیاسی بزرگتر چنین سوء استفاده‌یی را دنبال کنند. درهم فرو ریختن فرهنگ نوعی آلودگی نیست که از آمریکا شروع شده باشد، به اروپا سرایت کرده باشد، و از طریق اروپا شرق را ملوث کرده باشد؛ (شاید منظور آقای هاردمن این نباشد، ولی چه بسا حرف‌هایش چنین تفسیر شود). ولی آنچه مهم است این است که بخاطر داشته باشیم «نیم‌آموزش» پدیداری جدید است. در اعصار اولیه نمی‌شد گفت اکثریت مردم «نیم‌آموزش» دیده یا کمتر آموزش دیده بودند؛ مردم تا حدی از تعلیم و تربیت برخوردار بودند که برای وظایفی که برعهده‌شان بود ضرورت داشت. صحیح نیست به عضو

جامعه‌ی بدوی، یا به رنجبر ماهر کشاورز هر عصری، در حد فردی اشاره کنیم که نیم آموزش یا ربع آموزش یا آموزشی کمتر داشته است. آموزش در مفهوم جدید تلویحاً به جامعه‌ی از هم پاشیده اشاره دارد که در آن گمان بر این است که باید یک معیار آموزشی وجود داشته باشد تا بر اساس آن هرکس آموزشی کمتر یا بیشتر ببیند. از این رو آموزش تبدیل به چیزی انتزاعی گردیده است.

حال که به این انتزاع، فاصله گرفته از زندگی واقعی رسیدیم — از آنجا که همه درباره‌ی «فروپاشی فرهنگ» توافق داریم — کار ساده‌ی است اگر چنین نتیجه‌گیری کنیم: فراهم آوردن آموزش برای همه در حکم وسیله‌ی است که باید آن را در جهت بازسازی تمدن به کار گیریم. در نتیجه، مادامی که منظور ما از «آموزش» همه‌ی آن چیزهاست که فردی خوب در جامعه‌ی خوب پدید می‌آورد باهم اتفاق نظر داریم، گرچه به نظر نمی‌رسد این نتیجه ما را به جایی رهنمون شده باشد؛ ولی هنگامی که منظور ما از «آموزش» آن نظام محدود آموزشی است که وزارت آموزش و پرورش بر آن نظارت مستمر دارد یا هدفش نظارت مستمر بر آن است، درمان بطور آشکار و مضحکی نامناسب است. همین را می‌توان درباره‌ی تعریفی از اهداف آموزش گفت که پیشاپیش در کلبساها و وظیفه‌ی خود را ارزیابی می‌کنند یافته‌ایم. بنا به این تعریف، آموزش فرایندی است که اجتماع توسط آن می‌کوشد فرهنگش را به همه‌ی افرادش منتقل سازد، از جمله ضوابطی را که امیدوار است متناسب با آن زندگی کنند. در این تعریف، اجتماع ذهن جمعی ناخودآگاه است، بسیار متفاوت از ذهن وزارت آموزش و پرورش، یا انجمن مدیران، یا ذهن هریک از سازمانهای متعددی که با امر آموزش سرو کار دارند. اگر همه‌ی تأثیرات خانوادگی و محیطی را قسمتی از آموزش حساب کنیم، از حدی که مر بیان حرفه‌ی قادر به نظارت مستمر بر آن هستند فراتر می‌رویم — گرچه در واقع نفوذ آنان می‌تواند گسترشی وسیع

داشته باشد؛ ولی اگر منظورمان این باشد که فرهنگ چیزی است که توسط مدارس ابتدایی و متوسطه‌مان، یا توسط مدارس خصوصی‌مان منتقل می‌شود آنوقت به ادعایی چنین رسیده‌ایم که یک جزء در حکم تمامی کل است. چرا که مدارس فقط بخشی از یک کل را می‌توانند منتقل کنند، و این بخش را هم فقط در صورتی می‌توانند منتقل کنند که تأثیرات خارجی، نه فقط تأثیرات خانواده و محیط، بلکه تأثیرات ناشی از کار و سرگرمی، ناشی از روزنامه‌ها و نمایشها و تفریح و ورزش، با مدارس هماهنگ باشد.

مکرر در مکرر از طریق این گرایش که به فرهنگ منحصرأ به مشابه فرهنگ گروه، فرهنگ طبقات و برگزیدگان «تحصیل کرده» بیندیشیم، خطا به هر بحثی سرایت می‌کند. آنگاه در باره‌ی بخش پائین‌تر جامعه چنین می‌اندیشیم که فقط تا وقتی در این فرهنگ برتر و خودآگاه‌تر مشارکت می‌کند صاحب فرهنگ است. رفتار با توده‌ی «تحصیل نکرده» ملت اگر مشابه رفتار با یک قبیله‌ی معصوم وحشی باشد که بناست ایمان واقعی را به گوش آنها برسانیم، در حکم ترغیب این توده به نادیده گرفتن یا حقیر شمردن فرهنگی است که باید از آن برخوردار باشد و بخش خودآگاه‌تر فرهنگ از آن نیروی حیاتی می‌گیرد؛ و هدف قرار دادن این امر که همه در درک ثمرات حاصل از بخش خودآگاه‌تر فرهنگ سهیم شوند در حکم تحریف و کم ارزش کردن چیزی است که می‌بخشید. چرا که شرط اساسی حفظ کیفیت فرهنگ اقلیت این است که به یک اقلیت فرهنگی بودن ادامه دهد. هیچ شماری از دانشکده‌های آزاد نمی‌تواند زوال اکسفورد و کمبریج، و نابودی آن «ترکیبی» را که دکتر جود از آن لذت می‌برد جبران کند. یک «فرهنگ توده» همیشه فرهنگی بَدَل خواهد بود؛ و دیر یا زود این فریب بر آن دسته از کسانی که آگاهی بیشتری دارند و این فرهنگ به آنها قالب شده آشکار می‌گردد.

من فایده‌ی دانشکده‌های آزاد، یا هر سازمان خاص جدید دیگر را

مورد سؤال قرار نمی‌دهم و مقام این دانشکده‌ها و سازمانها را به ریشخند نمی‌گیرم. اگر ما بدون پرده‌پوشی از محدودیت‌های آنچه می‌توانیم به این نهادها بکنیم آگاه باشیم، و اگر با این خیال باطل که بیماری‌های دنیای جدید را می‌توان با نظامی آموزشی درمان کرد بجنگیم، بیشتر احتمال می‌رود که این نهادها مفید باشند و مایه‌ی نومییدی نگردند. اقدامی که به عنوان یک مسکن مطلوب است، می‌تواند در صورت ارائه شدن به عنوان علاج زیان‌آور باشد. مقصود اصلی من همان است که کوشیدم در فصل قبلی مطرح کنم، آنجا که از گرایش سیاست به تسلط بر فرهنگ، به جای ماندن در جای خود در درون یک فرهنگ، سخن گفتم. در عین حال این خطر وجود دارد که آموزش — در واقع در نتیجه‌ی تأثیر سیاست — مسؤلیت اصلاح و هدایت فرهنگ را برعهده گیرد، عوض آن که به مثابه یکی از فعالیت‌هایی که فرهنگ به پایمردی آن تحقق می‌پذیرد در موضع خود باقی بماند. نمی‌توان در مورد فرهنگ تماماً به خوداگاهی دست یافت؛ و فرهنگی که با تماماً به آن آگاهی هرگز تمامی فرهنگ نیست: فرهنگ واقعی فرهنگی است هدایتگر فعالیت‌های کسانی که در کار ورزیدن چیزی هستند که فرهنگش می‌نامند.

لذا نکته‌ی آموزنده این است که هر قدر آموزش برای خودمسئولیت قائل شود، همان قدر به گونه‌ی نظام یافته به فرهنگ خیانت خواهد کرد. تعریف اهداف آموزش در کلیساها و وظیفه‌ی خود را ارزیابی می‌کنند مدام طنین انداز می‌گردد تا همچون قهقهه‌ی کفتارها در مراسم تدفین آزارمان دهند. آنجا که فرهنگ به نهایت رسیده انگاشته می‌شود، تلاش می‌شود تا آن را به ذهن‌های جوان‌تر وارد کنند و آنجا که به نظر می‌رسد فرهنگ مرحله‌ی از فرایند توسعه است، ذهن‌های جوان‌تر چنان تربیت می‌شوند که هم آن را بپذیرند و هم از آن خرده گیرند و اصلاحش کنند. اینها عباراتی نوازشگر هستند که نیاکان فرهنگی ما (انگلستان) را — از جمله یونان، روم، ایتالیا و فرانسه — ملامت

می‌کند، نیاکانی که هیچ اطلاع نداشتند پس از «کنفرانس اکسفورد درباره‌ی کلیسا، اجتماع و دولت» در ۱۹۳۷، فرهنگشان تا چه حد اصلاح خواهد شد. حال می‌دانیم که بالاترین موفقیت‌های گذشته، در هنر، در خرد، در پرهیزکاری، چیزی جز «مراحلی از فرایند توسعه» نبوده است، که می‌توانیم به جوانان فعالمان بیاموزیم تا اصلاحشان کنند. ما نباید آنها را طوری تربیت کنیم که صرفاً فرهنگ گذشته را بپذیرند، چرا که این کار یعنی پذیرفتن فرهنگ گذشته به مثابه فرهنگی نهایی. ما نباید فرهنگ را به جوانان تحمیل کنیم، گرچه می‌توانیم هر فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی متداولی را به آنها تحمیل کنیم. و با این همه فرهنگ اروپا بطور آشکاری، در طول حیات بسیاری از کسانی که ابدأ جزو پیرترین ما نیستند، رنگ باخته است. و می‌دانیم که آموزش خواه بتواند مروج و مصلح فرهنگ باشد خواه نباشد، مطمئناً می‌تواند آن را فاسد و پست کند. چرا که شکی نیست در هجوم شتاب‌زده‌ی خود برای آموزش همگان، سطح ضوابط را تنزل داده‌ایم، و بیشتر و بیشتر دست از مطالعه‌ی موضوعاتی می‌کشیم که از طریق آنها ضروریات فرهنگی مان — مربوط به آن قسمت از فرهنگ که از طریق آموزش قابل انتقال است — منتقل می‌شود؛ بناهای باستانی مان را ویران می‌کنیم تا زمین آماده‌ی آن شود که بادیه‌نشین‌های وحشی آینده در وسائل نقلیه‌ی ماشینی اسکان گیرند.

فراز قبلی فقط باید به عنوان یک شیرینکاری ضمنی برای تسکین خاطر نویسنده و شاید تنسی چند از خواننده‌های موافق‌ترش تلقی شود. دیگر، احتمالاً مثل یکصد سال قبل، امکان ندارد از طریق پیشگویی تیرگی مظلّم تسلی یافت؛ و وسیله‌ی خلاصی از این گونه جستن خیانت به مقاصد این رساله است که در مقدمه ذکر شده است. اگر خواننده تا آن حد پیش رود که قبول کند نوع سازماندهی اجتماعی که من ذکر کرده‌ام محتملاً مناسب‌ترین نوع برای رشد و بقای یک فرهنگ برتر است، پس باید

در این زمینه تأمل کند که آیا وسایل به خودی خود، در حد نتایج، مطلوب است یا نه: چون من بر آن بوده‌ام که نمی‌توان مستقیماً شروع به خلق یا اصلاح فرهنگ کرد — فقط می‌توانیم خواستار وسائلی شویم که مناسب رشد فرهنگ است، و برای این کار باید متقاعد شویم که این وسایل به خودی‌خود از جنبه‌ی اجتماعی مطلوب است. و در ورای این مطلب، باید توجه کنیم این شرایط فرهنگی تا چه حد عملی است، یا حتی، در شرایطی خاص در زمانی خاص، تا چه حد با همه‌ی نیازهای فوری و مبرم یک موقعیت اضطراری سازگار است. چون از تنها چیزی که باید اجتناب کرد یک برنامه‌ریزی جهانشمول است؛ و چیز دیگری که باید روشن کرد محدودیت برنامه‌ریزی است. تحقیق من، بنابر این، متوجه مفهوم کلمه‌ی «فرهنگ» بوده: تا هرکس حداقل درنگ کند و بسنجد این کلمه برای او چه مفهومی دارد، و در هر مورد معین قبل از به کار بردن آن از خود بپرسد چه معنایی از آن استنباط می‌کند. حتی این آرزوی متواضعانه هم، در صورت تحقق، می‌تواند پیامدهایی در خط‌مشی و سلوک اقدامات «فرهنگی» ما داشته باشد.

پیوست: وحدت فرهنگ اروپایی

این اولین بار است که من حضاری آلمانی زبان را مخاطب قرار داده‌ام، و قبل از صحبت درباره‌ی چنین موضوع گسترده‌یی، فکر می‌کنم باید اعتبارنامه‌های خود را ارائه دهم. چرا که وحدت فرهنگ اروپایی در واقع موضوع بسیار گسترده‌یی است، و هیچ کس نباید درباره‌ی آن اقدام به صحبت کند، مگر آن که دارای شناخت یا تجربه‌یی خاص باشد. سپس باید از آن شناخت و تجربه آغاز کند و نشان دهد این مطالب چه ارتباطی با موضوع کلی دارد. من یک شاعر و یک منتقد شعر هستم؛ همچنین، از ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۹، سردبیر یک فصلنامه بودم. در این اولین گفتارم خواهم کوشید تا نشان دهم حرفه‌ی اول چه رابطه‌یی با موضوع من دارد، و تجربه‌ام منجر به حصول چه نتایجی از جانب من شده است. پس این رشته گفتارهایی است درباره‌ی وحدت فرهنگ اروپایی از دیدگاه مردی اهل قلم.

اغلب ادعا شده که انگلیسی، از همه‌ی زبانهای اروپای معاصر، برای نوشتن شعر غنی‌تر است. من فکر می‌کنم ادعایی بحق است. ولی لطفاً توجه کنید وقتی می‌گویم «برای نوشتن شعر غنی‌تر است» در کلماتم محتاط بوده‌ام: منظورم این نیست که انگلستان بزرگترین شعراء، یا بزرگترین میزان اشعار بزرگ را عرضه کرده. این مسأله‌یی بکلی دیگر است.

شعرايي با اهميت مساوي در زبانهاي ديگر وجود دارند: دانه مطمئناً مهم تر از ميلتون است، و حداقل به اندازه‌ي شكسپير اهميت دارد. وحتى از نظر كميت شعري، قصد ندارم ادعا كنم در انگلستان شعر بيشترى سروده شده. من فقط مي‌گويم براي شاعري كه قصد دست و پنجه نرم كردن دارد زبان انگليسي قابل ملاحظه‌ترين رسانه است. داراي بيشترين واژه است: آنقدر وسيع كه تسلط يك شاعر بر آن در مقايسه با غناي كل زبان ناچيز به نظر مي‌رسد. ولي اين دليل نمي‌شود كه چرا انگليسي غني‌ترين زبان براي شاعري است. فقط پيامد دليل واقعي است. اين دليل، به عقيده‌ي من، تنوع عناصري است كه زبان انگليسي را پديد مي‌سازند. اولين آنها، البته، زيربناي ژرمن است، عنصری كه در شما و ما مشترك است. پس از اين به عنصر قابل ملاحظه‌ي سكاندیناوی می‌رسیم، كه در وهله‌ي اول پيامد فتح انگلستان وسيله‌ي دانمارك است. بعد نوبت عنصر نرمن فرانسوي مي‌رسد، پس از فتح نرمن‌ها. سپس بطور مداوم تاثيرات زبان فرانسه را داريم، كه از طريق كلماتي كه در دوره‌هاي مختلف گرفته شده قابل ردیابی است. قرن شانزده شاهد افزايش عظيم كلمات جديدي بود كه از ريشه‌ي لاتين ساخته مي‌شوند؛ و توسعه‌ي زبان از اوایل قرن شانزده تا اواسط قرن هفده، عمدتاً فرايند آزموډن كلمات جديد لاتين بود، پذيراي شدن بعضي ورد بقيه. عنصر ديگري در زبان انگليسي وجود دارد كه ردیابی آن چندان ساده نيست، ولي به گمان من داراي اهميت شايدان توجهي است، و آن عنصر سلتي است. ولي من، در سراسر اين تاريخ، فقط به كلمات فكر نمي‌كنم، و عمدتاً، در مورد شاعري، به اوزان مي‌انديشم. هريك از اين زبانها موسيقي خودش را به همراه آورد؛ و غناي زبان انگليسي براي شاعري در وهله‌ي اول در مجموعه‌ي متنوع اوزان است. اوزان شعر اوليه‌ي ساكسون وجود دارد، وزن نرمن فرانسوي، وزن ويلزي، و همچنين تاثير نسل‌ها مطالعه‌ي شعر لاتين و يوناني. وحتى امروزه هم، زبان انگليسي از امكانات دائمي

تجدید قوا از مراکز متعددش بهره‌مند می‌شود: صرفنظر از واژه‌ها، اشعار شعرای انگلیسی، ویلزی، سکاتلندی و ایرلندی، که همه به انگلیسی نوشته شده‌اند، به نمایش تفاوت‌هایی که در موسیقی‌شان وجود دارد ادامه می‌دهند.

من زحمت گفتگو با شما را از این جهت به خود راه نداده‌ام تا از زبان خودم ستایش کنم؛ دلیل من برای بحث درباره‌اش این است که فکر می‌کنم علت مناسب بودن زبان انگلیسی برای شاعری این باشد که ترکیبی است از منابع بسیار مختلف اروپایی. همانطور که گفته‌ام، این بدان مفهوم نیست که انگلستان باید بزرگترین شعرا را تحویل داده باشد. هنر، به قول گوته، در محدودیت است: و شاعر بزرگ کسی است که زبانی را که به او داده شده، به رغم محدودیت‌هایش، به بهترین نحوی به کار می‌گیرد. شاعر واقعاً بزرگ به زبانش عظمت می‌بخشد. ولی، راست است که گرایش داریم هر یک از ملت‌های بزرگ را ملتی بینگاریم که در یک هنر بخصوص و نه هنرهای دیگر برتری بیشتری دارد: ایتالیا و بعد فرانسه در نقاشی، آلمان در موسیقی، و انگلستان در شاعری. ولی، اولاً، هیچ هنری هرگز در مالکیت انحصاری یک کشور اروپایی نبوده است، و، ثانیاً، دوره‌هایی بوده که کشوری غیر از انگلستان پیشوایی شاعری را برعهده گرفته است. برای مثال، در سالهای آخر قرن هجده و ربع اول قرن نوزده، نهضت رومانتیک شعر انگلیسی مطمئناً برتری داشت. ولی در نیمه‌ی دوم قرن نوزده بیشترین سهم در شعر اروپایی مطمئناً از آن فرانسه بود. من اشاره‌ام به سنتی است که با بدلر آغاز می‌شود، و با پل والرئ به اوج می‌رسد. من جرأت کرده‌ام می‌گویم بدون این سنت فرانسوی آثار سه شاعر که به زبانهای دیگر می‌سرایند — اشاره دارم به و. ب. بیتس (W.B. Yeats) به راینر ماریا ریلکه (Rainer Maria Rilke)، و، اگر اجازه داشته باشم، به خودم — بسختی می‌توانست تحقق یابد. و، از آنجا که این تأثیرات ادبی بسیار

پیچیده است، باید بخاطر داشته باشیم که خود این نهضت فرانسوی به مقدار زیادی مدیون یک آمریکایی با دودمان ایرلندی است: ادگار آلن پو. و حتی هنگامی که یک کشور زبان برتر از همه ی کشورها و زبانهای دیگر است، نباید چنین فرض کنیم که شعری که به این کشور یا زبان تعلق دارند لزوماً بزرگترین شاعران هستند. من از نهضت رومانتیک در انگلستان سخن گفته‌ام. ولی در همان زمان گوته به نوشتن مشغول بود. من نمی‌دانم با چه ضابطه‌یی می‌توان عظمت نسبی گوته و وردزورث را به عنوان شاعر با یکدیگر مقایسه کرد، ولی کل کار گوته دارای وسعتی است که از او مرد بزرگتری می‌سازد. و هیچ شاعر انگلیسی معاصر با وردزورث را نمی‌توان ابدأ با گوته مقایسه کرد.

من در حال راه باز کردن به سوی حقیقت مهم دیگری درباره‌ی شاعری در اروپا بوده‌ام. این که هیچ ملتی بتنهایی، هیچ زبانی بتنهایی، نمی‌تواند به هیچ تعالی هنری دست یابد، مگر آن که این هنر در کشورهای مجاور و در زبانهای مختلف توسعه یافته باشد. ما بی‌آنکه به حد کافی با ادبیات ممالک دیگر اروپایی آشنا باشیم قادر به درک ادبیات هیچ یک از ممالک اروپایی نخواهیم بود. وقتی به تحقیق درباره‌ی تاریخ شعر اروپا می‌پردازیم، به منسوجی از تأثیرات دست می‌یابیم که مدام در رفت و آمد است. شاعران خوبی بوده‌اند که به هیچ زبانی جز زبان خودشان آشنایی نداشتند، ولی حتی آنها هم در معرض تأثیراتی بوده‌اند که توسط دیگر نویسندگان هموطنشان پذیرفته و اشاعه یافته است. و اما، احتمال این که ادبیاتی خود را احیاء کند، به فعالیت خلاقه‌ی جدیدی دست زند، به کشفیات تازه‌یی در زمینه‌ی کاربرد کلمات نائل آید، به دو چیز بستگی دارد. اولاً، به توانایی اش در دریافت و هضم تأثیرات خارجی. ثانیاً، به توانایی اش در بازگشت و فرا گرفتن از منابع خودی. در مورد اول، وقتی کشورهای متعدد اروپایی از یکدیگر دور می‌شوند، وقتی شعرا دیگر جز به

زبان خود ادبیات دیگری نمی خوانند، شعر هر کشوری ناچار رو به زوال می گذارد. در مورد دوم، مایلم این نکته را بخصوص مطرح کنم: که هر ادبیاتی باید منابعی داشته باشد که صرفاً مختص به خودش است، ریشه در تاریخ خودش دارد؛ ولی، در عین حال، و حداقل با اهمیتی مشابه، منابعی وجود دارد که از آن همه ی ماست: و آن، ادبیات روم، یونان و یهود است.

در این مرحله سؤالی وجود دارد که باید مطرح شود، و باید برای آن پاسخی یافت. درباره ی تأثیرات خارج از اروپا، تأثیرات ادبیات عظیم آسیا، چه می گوئیم؟

در ادبیات آسیا اشعار بزرگی وجود دارد. در این ادبیات در عین حال خردی عمیق و نوعی الهیات بسیار مشکل وجود دارد؛ ولی نقداً من فقط با شعر سر و کار دارم. من هیچگونه آشنایی با زبانهای عربی، فارسی، یا چینی ندارم. مدتها پیش به مطالعه ی زبانهای قدیمی هندی پرداختم، و گرچه در آن زمان بیشتر به فلسفه علاقه داشتم، کمی هم شعر خواندم؛ و می دانم که شعر خود من نمایشگر تأثیر اندیشه و حساسیت هندی است. ولی عموماً، شعرا شرقشناس نیستند — من خودم هرگز شرقشناس نبوده ام؛ و تأثیر ادبیات شرقی روی شعرا معمولاً از طریق ترجمه ها صورت می گیرد. این که در یک قرن و نیم اخیر شعر شرق تأثیراتی برجای گذاشته امری انکارناپذیر است: اگر فقط شعر انگلیسی را مثال بیاوریم، و در زمان خودمان، ترجمه های شعری ازراپاند از چینی، و ترجمه هایی که توسط آرتور ویلی صورت گرفته، احتمالاً توسط هر شاعری که به انگلیسی می نویسد خوانده شده است. بدیهی است که به میانجی مترجمینی مستقل که استعداد خاصی برای درک فرهنگی دورافتاده دارند، هر ادبیاتی می تواند بر هر ادبیات دیگری تأثیر گذارد؛ و روی این مسأله تأکید می کنم. چرا که وقتی از وحدت فرهنگ اروپایی سخن می گوئیم، نمی خواهیم معنای سخنم

چنین باشد که فرهنگ اروپایی را به مثابه چیزی مجزا از هر فرهنگ دیگری می‌انگارم. مرزهای فرهنگ بسته نیست، و نباید هم باشد. ولی تاریخ است که تفاوت پدید می‌آورد. کشورهایی که بیشتر از دیگران تاریخ مشترک دارند، در مورد ادبیات آینده‌شان، حائز بیشترین اهمیت برای یکدیگر هستند. ما ادبیات باستانی مشترک داریم، ادبیات یونان و روم؛ ما حتی در ترجمه‌های متعددمان از انجیل دارای ادبیات مشترک هستیم.

به گمانم آنچه درباره‌ی شعر گفته‌ام در مورد هنرهای دیگر هم صدق می‌کند. نقاش یا آهنگساز شاید احساس آزادی بیشتری کند چرا که زبان خاصی که فقط در یک قسمت اروپا به آن تکلم می‌کنند محدودش نکرده: ولی فکر می‌کنم در تجربه‌ی هر هنر به سه عنصر مشترک دست یابند: سنت محلی، سنت مشترک اروپایی، و تأثیر هنر یک کشور اروپایی بر کشوری دیگر. من این را فقط به عنوان یک پیشنهاد مطرح می‌کنم. باید خود را به هنری محدود سازم که بیشتر از بقیه هنرها درباره‌اش می‌دانم. حداقل در شعر. هیچ کشوری نمی‌تواند برای دوره‌ی نامحدود به طور مداومی خیلی خلاق باشد. هر کشور باید دوره‌های ثانوی خودش را نیز داشته باشد. وقتی هیچگونه پیشرفت چشمگیر جدیدی صورت نمی‌گیرد: و بدینسان مرکز فعالیت بین یک کشور و کشور دیگر در رفت و آمد خواهد بود. و در شعر اصالت محض وجود ندارد، این که هیچ مدیون گذشته نباشد. هرگاه که ویرژیلی، دانته‌یی، شکسپیری، گوته‌یی متولد می‌شود، تمامی آینده‌ی شعر اروپایی تغییر می‌کند. هر بار که شاعری بزرگ، در عرصه‌ی حیات پدیدار می‌شود، یکبار و برای همیشه کارهای معینی صورت می‌گیرد که دیگر نمی‌توان تکرارشان کرد: ولی، از طرف دیگر، هر شاعر بزرگ چیزی اضافه می‌کند به دستمایه‌ی پیچیده‌یی که شعر آینده از آن تغذیه خواهد کرد.

من در حال سخن گفتن درباره‌ی وحدت فرهنگ اروپایی بوده‌ام،

بدان گونه که توسط هنرها و از میان هنرها توسط تنها هنری که من صلاحیت صحبت درباره‌اش را دارم نمایشگر می‌شود. دفعه‌ی بعد می‌خواهم درباره‌ی وحدت فرهنگ اروپایی که توسط اندیشه‌ها نمایانده شده سخن بگویم. در ابتدا ذکر کردم که در حد فاصل بین دو جنگ جهانگیر سردبیری یک فصلنامه بودم. تجربه‌ی من در این زمینه، و برداشتهایم در این مورد، نقطه‌ی آغازی برای گفتار بعدی خواهد بود.

۲

در صحبت قبلی ام ذکر کردم که بین دو جنگ، به کار سردبیری یک فصلنامه که خود به وجودش آورده بودم پرداختم. ابتدا از این کار به عنوان یکی از دلایل صلاحیت برای صحبت درباره‌ی این موضوع کلی ذکری به میان آوردم. ولی تاریخ این فصلنامه هم نمایشگر بعضی از نظراتی است که می‌خواهم مطرح کنم. لذا امیدوارم، پس از آنکه کمی درباره‌اش صحبت کردم، متوجه رابطه‌ی آن با موضوع این رشته صحبت‌ها بشوید.

اولین شماره‌ی این فصلنامه را در پائیز ۱۹۲۲ چاپ کردیم، و با اولین شماره‌ی سال ۱۹۳۹ تصمیم گرفتیم به کارش خاتمه دهیم. بنابراین می‌بینید که حیات این فصلنامه تقریباً در همان دوره‌ی است که آن را سالهای صلح می‌نامیم. به استثناء یک دوره‌ی شش ماهه که طی آن کوشیدم انتشار ماهانه‌ی آن را تجربه کنم، سالی چهار مرتبه منتشر می‌شد. هدفم از بوجود آوردن این فصلنامه گردآوری بهترین‌های تفکر جدید و تألیفات جدید در زمان خودمان بود، از همه‌ی کشورهای اروپایی که قصد و امکان سهیم شدن در مصلحت مشترک داشتند. این فصلنامه البته در اصل برای خوانندگان انگلیسی در نظر گرفته شده بود، و بنابراین همه‌ی مقالات خارجی می‌بایست به انگلیسی ترجمه و چاپ شود. احتمالاً نشریاتی که به دو یا چند زبان و در دو یا چند کشور بطور همزمان چاپ می‌شوند نیز

می‌توانند متمرث‌تری باشند. ولی حتی چنین نشریاتی هم که در سراسر اروپا در جستجوی تهیه‌ی مقاله هستند، اگر بخواهند همه آنها را بخوانند، باید چند تایی مطلب ترجمه داشته باشند. و این نشریات نمی‌توانند جای نشریاتی را بگیرند که در هر کشور و در اصل برای خوانندگان همان کشور منتشر می‌شوند. لذا فصلنامه‌ی من یک نشریه‌ی معمولی انگلیسی بود، با چشم‌اندازی بین‌المللی. بنابراین، اول از همه به جستجوی بهترین نویسندگانی پرداختم که خارج از کشور خود ناشناس بودند یا شهرت اندکی داشتند و کارشان استحقاق این را داشت که شهرت بیشتری به دست آورد. بعد، کوشیدم با آن نوع نشریات ادبی خارجی رابطه برقرار کنم که هدفهایشان بیش از همه به هدفهای من نزدیک بود. برای مثال نوول روو فرانسیز (*Nouvelle Revue Francaise*) را ذکر می‌کنم (که در آن زمان به سردبیری ژاک ریویر، و بعداً به سردبیری ژان پلان منتشر می‌شد)، نوبه روندشاو (*Neue Rundschau*) و نوبه شوابتسر روندشاو (*Neue Schweizer Rundschau*)، رویستا د اُکسیدنته (*Revista de Occidente*) در اسپانیا، ایل کنونیو (*Il Convegno*) و نشریات دیگر ایتالیا. این روابط بطور بسیار رضایت‌بخشی گسترش پیدا کرد، و تقصیر هیچ‌یک از سردبیران مربوطه نبود اگر که بعداً دچار فترت شد. بیست و سه سال پس از شروع مجله، و هفت سال پس از کنار گذاشتن آن، من هنوز هم بر این عقیده‌ام که وجود چنین شبکه‌ی از نشریات مستقل، حداقل به تعداد یکی در هر پایتخت اروپایی، برای انتقال اندیشه‌ها — و امکان به جریان انداختن اندیشه‌ها در زمانی که هنوز تازه‌اند — ضروری است. سردبیران چنین نشریاتی، و در صورت امکان نویسنده‌های کمابیش همیشگی، باید بتوانند با یکدیگر آشنا شوند، با یکدیگر دیدار کنند، به ضیافت یکدیگر بروند، و در گفتگوهایشان به تبادل نظر پردازند. البته، هر یک از این نشریات، باید بیشتر حاوی مطالبی باشند که فقط مورد توجه خوانندگان هم‌ملیت و هم‌زبان خود آنهاست. ولی همکاری آنها باید دائماً آنگونه تأثیر اندیشه و

حساسیت بین ملت‌های اروپایی را به جریان اندازد که از خارج ادبیات هریک از آنها را بارور می‌کند و نیروی تازه می‌بخشد. و به میانجی چنین همکاری، و دوستی بین مردان اهل قلم که از پی این همکاری می‌آید، آن دسته از آثار ادبی پدیدار خواهد شد که نه تنها اهمیت محلی، بلکه اهمیتی اروپایی دارد.

ولی نکته‌ی خاص صحبت‌های من درباره‌ی هدف‌هایم، مرتبط با نشریه‌ی که هفت سال از مرگش می‌گذرد، این است که سر‌آخر این هدف‌ها ناکام ماند. و من گناه این شکست را بیشتر به گردن بسته شدن تدریجی مرزهای ذهنی اروپا می‌اندازم. به دنبال خودکفایی سیاسی و اقتصادی بطور اجتناب‌ناپذیری نوعی خودکفایی فرهنگی به وجود آمد. این خودکفایی صرفاً باعث از هم گسیختگی ارتباطات نشد؛ من معتقدم تأثیر کرخت‌کننده روی فعالیت‌های خلاقه در درون هر کشوری داشت. این بلا اول بار سر دوستانمان در ایتالیا نازل شد. و پس از ۱۹۳۳ پیدا کردن مقالاتی از آلمان مشکل و مشکل‌تر شد. بعضی از دوستانمان مردند؛ برخی ناپدید شدند؛ و پاره‌ی فقط سکوت برگزیدند. بعضی به خارج رفتند، بی‌هیچ دسترسی به ریشه‌های فرهنگی. یکی از آخرین یافته‌ها و تازه از دست رفته‌ها، منتقد بزرگ و اروپایی خوبی بود که چند ماه قبل درگذشت: تئودور هایکر. و، از بیشتر نوشته‌های آلمانی که در سالهای سی خواندم، از نویسندگانی که بیشتر برایم ناشناس بودند، به این عقیده رسیدم که نویسندگانی جدیدتر آلمان کم و کمتر چیزی برای گفتن به اروپا دارند؛ و بیش و بیشتر چیزی را که می‌گویند، اگر اصلاً بشود فهمید، فقط در آلمان قابل فهم است. آنچه در اسپانیا رخ داد سرگشته‌تر است؛ آشفتگی ناشی از جنگ داخلی خیلی کم مناسب حال اندیشه و نوشتن خلاقه بود؛ و این جنگ، هر جا که ویران نکرد، موجب تفرقه و پراکندگی بسیاری از شایسته‌ترین نویسندگان اروپا شد. در فرانسه هنوز یک فعالیت آزاد

روشنفکرانه در جریان بود، ولی بیش و بیشتر توسط اضطراب‌ها و نگرانی‌های سیاسی، و تفرقه‌های داخلی ناشی از تعصبات سیاسی، مورد آزار قرار می‌گرفت و محدود می‌شد. انگلستان، هرچند بعضی از علائم همان بیماری را نمایان می‌ساخت، ظاهراً از آن مصون ماند. ولی فکر می‌کنم ادبیات ما در آن دوره واپس رفت، چرا که بیشتر به منابع خودش محدود می‌شد، و اشتغال ذهنی اش مسائل سیاسی شده بود.

حال اولین نظر من درباره‌ی این حکایت نشریه‌ی ادبی که آشکارا سالها قبل از آن که رویدادها نقطه‌ی پایانی بر کارش نهاد در هدف خود شکست خورده بود چنین است. توجه همگان به سیاست موجب اتحاد نمی‌شود، تفرقه به بار می‌آورد. این توجه سبب می‌شود مردمانی که افکار سیاسی‌شان باهم ضدیتی ندارد، در ورای مرزها علیه یک گروه بین‌المللی دیگر که عقایدی مخالف دارند با یکدیگر متحد شوند. ولی این اتحاد گرایشی دارد به نابودی وحدت فرهنگی اروپا. کرایتیریون *The Criterion*، نام نشریه‌ی من سردبیرش بودم، به اعتقاد من، دارای خصلت و همبستگی روشنی بود، هرچند که نویسنده‌هایش مردانی بودند با گوناگون‌ترین عقاید سیاسی، اجتماعی و مذهبی. همچنین فکر می‌کنم با نشریات خارجی که خود را با آنها همدم ساخته بود همخونی روشنی داشت. مسأله‌ی عقاید سیاسی، اجتماعی یا مذهبی یک نویسنده در برآوردهای ما، یا در برآوردهای همکاران خارجی مان، خیلی ساده، مطلقاً به حساب نمی‌آمد. تعیین این که اساس مشترک در کشور خودمان و در خارج، هر دو، چه بود کار ساده‌ی نیست. در آن روزها ضرورتی نداشت دستورالعملی بیابیم؛ در زمان حال محال است دستورالعملی بیابیم. می‌توانم بگویم این اساس عبارت بود از علاقه‌ی مشترک به بالاترین ضوابط اندیشه و بیان، کنجکاوی مشترک و بازنگاهداشتن ذهن به روی اندیشه‌های جدید. اندیشه‌هایی که با آنها مخالفت می‌ورزیدید، عقایدی

که برایتان قابل قبول نبود، به اندازه‌ی اندیشه‌ها و عقایدی که فوراً قابل قبولشان می‌یافتید برایتان مهم بود. آنها را بدون هیچ خصومتی، و با این اطمینان که می‌توانید چیزی از آنها فراگیرید، مورد سنجش قرار می‌دادید. به عبارت دیگر در بازی آزاد ذهن، کشش و لذتی را که در هر اندیشه به صرف اندیشه بودن وجود داشت بدیهی می‌انگاشتیم و همچنین گمان می‌کنم، میان نویسندگان و همکاران اصلی مان، آنچه وجود داشت نه ایمانی چندان خودآگاه، بلکه فرضی ناخودآگاه بود. نکته‌ی که هرگز درباره‌اش شک نشده بود، و بنابراین نیازی نبود که تا سطح آگاه‌تأیید بالا آید. این نکته عبارت بود از این فرض که در داخل اروپا، گونه‌ی برادری بین الملل‌مردان اهل قلم وجود دارد: پیوندی که جانشین وفاداری‌های ملی، وفاداری‌های مذهبی، و تفاوت‌هایی در فلسفه‌های سیاسی نبود ولی سازگاری کاملی با آنها داشت. و وظیفه‌ی ما این نبود که اندیشه‌ی خاصی را حاکم سازیم، بلکه این بود که فعالیت‌های ذهنی را در بالاترین سطح نگهداریم.

فکر نمی‌کنم کرایتیریون در سالهای آخر، کاملاً موفق به تحقق چنین آرمانی بود. فکر می‌کنم در سالهای آخر به این گرایش داشت که به جای نمایشگر کردن مجموعه‌ی متنوعی از عقاید در یک زمینه، منعکس‌کننده‌ی نقطه‌نظر خاصی باشد. ولی گمان نمی‌کنم تمامی این گناه متوجه سردبیر بود: گمان می‌کنم تا حدی ناشی از فشار موقعیت‌هایی بود که درباره‌شان سخن گفته‌ام.

من وانمود نمی‌کنم که سیاست و فرهنگ هیچ کاری با یکدیگر ندارند. اگر می‌شد آنها را کاملاً از یکدیگر مجزا ساخت، مسأله‌ی می‌توانست از آنچه هست ساده‌تر باشد. ساختار سیاسی یک ملت بر فرهنگش تأثیر می‌گذارد، و متقابلاً از آن فرهنگ تأثیر می‌پذیرد. ولی امروزه به سیاست داخلی یکدیگر علاقه‌ی زیاد نشان می‌دهیم، و در همان حال تماس بسیار کمی

با فرهنگ یکدیگر داریم. آشتی‌رایی رابطه‌ی فرهنگ و سیاست می‌تواند منجر به انتخاب یکی از دو راستای مختلف گردد. می‌تواند ملتی را نسبت به هر فرهنگی جز فرهنگ خودش متعصب سازد، بطوری که این احساس به وجود آید که مجبور به خرد کردن، یا به قالبی دیگر در آوردن هر فرهنگی است که احاطه اش کرده است. یکی از خطاهای آلمان هیتلری این بود که چنین پنداشت هر فرهنگی غیر از فرهنگ آلمان یا منحط است یا فرهنگی است وحشی. اجازه دهید به چنین فرضیاتی پایان دهیم. راستای دیگر که آشتی‌رایی فرهنگ و سیاست می‌تواند به آن منجر شود، در جهت آرمان دولتی جهانی است که در آن، سرانجام، فقط یک فرهنگ جهانی همشکل وجود خواهد داشت. من در اینجا از هیچگونه طرحی برای سازماندهی جهانی انتقاد نمی‌کنم. چنین طرح‌هایی به پهنه‌ی مهندسی و طراحی ماشین آلات تعلق دارند. وجود ماشین آلات ضروری است و هر قدر ماشین کاملتر باشد بهتر است. ولی فرهنگ چیزی است که باید رشد کند؛ شما نمی‌توانید یک درخت را بسازید، فقط می‌توانید آن را غرس کنید؛ و از آن مواظبت کنید، و صبر کنید تا در زمان معینش به بار نشیند؛ و وقتی این درخت رشد کرد نباید شکایتی داشته باشید که چرا از یک مازویک بلوط به وجود آمده، و نه یک نارون. و یک ساختار سیاسی بخش‌هایی از آن قابل ساخته شدن و بخش‌هایی رشدکننده است؛ بخش‌هایی از آن چرخشی ماشینی است، و همین چرخش، اگر در جهت سودمند باشد، برای همه‌ی مردم سودی برابر دارد، و بخش‌هایی همراه و از فرهنگ ملت عمل می‌آید، و از این جنبه با چرخش ماشین‌های ملت‌های دیگر تفاوت دارد. وجود دو شرط برای سلامت فرهنگ اروپایی لازم است: این که فرهنگ هر کشور منحصر به خود باشد، و فرهنگ‌های مختلف رابطه‌ی بین یکدیگر را به رسمیت بشناسند، طوری که هر فرهنگ مستعد تأثیرپذیری از فرهنگ‌های دیگر باشد. و تحقق این امر ممکن است چون در فرهنگ اروپایی عنصر مشترکی وجود دارد، تاریخ

مشترکی از اندیشه و احساس و رفتار، و یک روند تبادل هنرها و اندیشه‌ها. در آخرین گفتارم خواهم کوشید این عنصر مشترک را با دقت بیشتری تعریف کنم: و گمان می‌کنم برای این کار لازم خواهد بود کمی بیشتر درباره‌ی مفهومی سخن گویم که برای کلمه‌ی «فرهنگ»، که این چنین مدام به کارش می‌برم، قائل هستم.

۳

در پایان دومین گفتارم اظهار داشتم مایلیم منظورم را هنگامی که اصطلاح فرهنگ را به کار می‌برم کمی آشکارتر سازم. این اصطلاح، مانند «مردم‌سالاری»، تقریباً هر بار که به کارش می‌بریم، نه تنها نیازمند تعریف، بلکه شرح دادن هم هست. و ضروری است بدانیم منظورمان از «فرهنگ» چیست، تا قادر به فهم فرق بین سازمان مادی اروپا، و سازمان معنوی اروپا باشیم. اگر سازمان معنوی از بین برود، آنوقت چیزی را که سازماندهی می‌کنید اروپا نخواهد بود بلکه صرفاً توده‌یی از انسان‌ها خواهد بود که به چندین زبان مختلف تکلم می‌کنند. و دیگر هیچگونه دلیلی برای ادامه‌ی تکلمشان به زبانهای مختلف وجود نخواهد داشت، چرا که دیگر چیزی برای گفتن ندارند که نتوان بخوبی به هر زبانی بیان کرد: مخلص کلام، دیگر چیزی ندارند که از طریق شعر بیان کنند. پیشاپیش تأکید کرده‌ام که اگر کشورهای متعدد اروپا از یکدیگر منزوی شوند هیچ فرهنگ «اروپایی» نمی‌تواند وجود داشته باشد: حالا اضافه می‌کنم که هیچ فرهنگ اروپایی نمی‌تواند وجود داشته باشد اگر این کشورها یک شکل شده باشند. در هر وحدت طالب تنوعیم: نه وحدت سازمانی، بلکه وحدت طبیعی.

پس، منظور من از «فرهنگ»، اول از همه چیزی است که مورد نظر انسان‌شناس‌هاست: شیوه‌ی زندگی ملتی معین که در محلی واحد با یکدیگر زندگی می‌کنند. این فرهنگ در هنرهایشان، در نظام

اجتماعی‌شان، در عادات و آداب‌شان، در مذهبشان مشهود است. ولی همه‌ی این چیزها به روی هم فرهنگ به وجود نمی‌آورند، هرچند اغلب محض راحتی از آنها به گونه‌ی سخن می‌گوئیم که گویی چنین کرده‌اند. این چیزها فقط اجزایی هستند که وقت تشریح یک فرهنگ، همچون بدن یک انسان، می‌توان به تک تک آنها دست یافت. ولی درست همان گونه که یک انسان چیزی بیش از مجموعه‌ی اجزاء مختلف تشکیل دهنده‌ی بدنش است، لذا یک فرهنگ هم چیزی بیشتر از مجموع هنرها، آداب، و اعتقادات مذهبی است. همه‌ی این چیزها بر یکدیگر اثر می‌گذارند، و شناخت کامل یکی از آنها مستلزم شناخت همه‌ی آنهاست. البته فرهنگ‌های برتر و فرهنگ‌های پست‌تر وجود دارد، و فرهنگ‌های برتر عموماً از طریق تفاوت عملکرد قابل تمیز است، طوری که می‌توانید از قشرهایی اجتماعی با فرهنگ بیشتر و فرهنگ کمتر سخن بگوئید، و بالاخره می‌توانید از افرادی حرف بزنید که به طرزی استثنایی برخوردار از فرهنگند. فرهنگ یک هنرمند یا یک فیلسوف از فرهنگ یک کارگر معدن یا کارگر مزرعه متمایز است؛ فرهنگ یک شاعر با فرهنگ یک سیاستمدار اندکی فرق خواهد داشت؛ ولی در یک جامعه‌ی سالم همه‌ی اینها اجزاء یک فرهنگ هستند؛ و هنرمند، شاعر، فیلسوف، سیاستمدار و کارگر در فرهنگی واحد مشترک خواهند بود، فرهنگی که از آن مردم دیگری در کشورهای دیگر که دارای همان حرفه‌ها هستند نیست.

حال بدیهی است که یکی از جنبه‌های وحدت فرهنگی وحدت مردمی است که با یکدیگر زندگی می‌کنند، به یک زبان واحد صحبت می‌کنند؛ چون صحبت به یک زبان واحد به این مفهوم است که تفکر، احساس، و عواطف این مردم نسبتاً متفاوت از مردمی است که به زبان دیگری سخن می‌گویند. ولی فرهنگ‌های مردم مختلف بر یکدیگر اثر می‌گذارد؛ چنین به نظر می‌رسد که در جهان آینده هر قسمت از جهان

قسمت‌های دیگر را زیر تأثیر قرار خواهد داد. بیشتر اظهار داشته‌ام که فرهنگ‌های کشورهای مختلف اروپا در گذشته از تأثیری که روی یکدیگر داشته‌اند نفع بسیار زیادی عایدشان شده است. اظهار داشته‌ام که فرهنگی ملی که به اختیار خود را منزوی می‌کند، یا فرهنگی ملی که تحت شرایطی که قادر به نظارت مستمر بر آن نیست از فرهنگهای دیگر جدا شده است، از این انزوا صدمه می‌بیند. همچنین، آن کشوری که پذیرای فرهنگی از خارج می‌شود، بی‌آنکه چیزی داشته باشد که در عوض بدهد، و کشوری که هدفش اعمال فرهنگش بر کشور دیگر است، بی‌آنکه بخواهد چیزی در عوض بپذیرد، هر دو از این نبود داد و ستد صدمه خواهند دید.

ولی، چیزی بیشتر از رد و بدل کردن کلی تأثیرات فرهنگی وجود دارد. شما حتی نمی‌توانید بکوشید با ملتی دیگر باب تجارتی یکسان باز کنید: ملت‌هایی وجود دارند که به آن نوع کالایی که شما تولید می‌کنید، بیشتر از دیگران، نیازمندند. و ملت‌هایی هستند که کالاهای مورد نیاز خود شما را تولید می‌کنند، و ملت‌های دیگری که چنین کالاهایی را تولید نمی‌کنند. لذا فرهنگ‌های مردمی که به زبانهای مختلف صحبت می‌کنند می‌توانند کمابیش وابسته به هم باشند: و بعضی وقتها این وابستگی با چنان شدتی همراه است که می‌توانیم درباره‌ی این که فرهنگ مشترکی دارند صحبت کنیم. حالا وقتی از «فرهنگ اروپایی» سخن می‌گوئیم، منظورمان مشابهت‌هایی است که می‌توانیم در فرهنگ‌های مختلف ملی پیدا کنیم؛ و البته حتی در داخل اروپا، بعضی فرهنگ‌ها شدیدتر از بقیه وابسته‌ی یکدیگرند. همچنین، یک فرهنگ در گروهی از فرهنگ‌ها می‌تواند، از جهات مختلف، به شدت وابسته به دو فرهنگ باشد که وابستگی نزدیکی با یکدیگر ندارند. خویشاوندان شما همه خویشاوندان یکدیگر نیستند، چرا که بعضی از جانب پدری هستند و بعضی از جانب مادری. حالا، درست همان گونه که حاضر نشدم بپذیرم فرهنگ اروپا صرفاً مجموع تعدادی از

فرهنگ‌های غیروابسته در یک منطقه است، حاضر نخواهم شد جهان را به گروه‌های فرهنگی کاملاً غیروابسته‌ی تقسیم کنم؛ حاضر نخواهم شد هرگونه خط مطلقى بین شرق و غرب، بین اروپا و آسیا بکشم. ولی، بعضی خصایص مشترک در اروپا وجود دارد که صحبت از یک فرهنگ اروپایی را ممکن می‌سازد. این خصایص چه هستند؟

نیروی عمده در ایجاد فرهنگی مشترک بین ملت‌هایی که هر یک از آنها دارای فرهنگ متمایز خودش است، نیروی مذهب است. خواهش می‌کنم، در این مرحله، به اشتباه درباره‌ی منظور من پیش‌بینی نکنید. این گفتار مذهبی نیست، و من درصدد تبلیغ کسی نیستم. فقط حقیقتی را بیان می‌کنم. چندان نگران آیین عشاء ربانی مؤمنین مسیحی امروز نیستم؛ درباره‌ی سنت مشترک مسیحیتی صحبت می‌کنم که اروپا را به این صورت که هست ساخته، و درباره‌ی عناصر مشترک فرهنگی که این مسیحیت مشترک با خود به همراه آورده. اگر آسیا فردا به دین مسیحیت بگردد، به موجب این کار بخشی از اروپا نمی‌شود. در مسیحیت است که هنرهای ما تکامل یافته است؛ در مسیحیت است که قوانین اروپا — تا این اواخر — ریشه دوانده است. و در برابر پسزمینه‌ی مسیحیت است که همه‌ی اندیشه‌های ما معنی می‌یابد. یک فرد اروپایی ممکن است به کیش مسیحی ایمان نداشته باشد، و با این همه هر آنچه را که می‌گوید، و می‌سازد، و انجام می‌دهد، همه از میراث فرهنگی اروپایی اش سرچشمه خواهد گرفت و مفاهیم آنها وابسته‌ی همین فرهنگ خواهد بود. فقط یک فرهنگ مسیحی می‌توانست یک ولتر یا یک نیچه تحویل دهد. من بر این اعتقاد نیستم که فرهنگ اروپا می‌تواند پس از نابودی کامل کیش مسیحی به حیات خود ادامه دهد. و من، نه فقط بخاطر این که خودم یک مسیحی هستم، بلکه به عنوان یک پژوهشگر زیست‌شناسی اجتماعی، به این مسأله ایمان دارم. اگر مسیحیت از دست برود، تمامی فرهنگ ما از دست خواهد

رفت. آنگاه باید با مشقت از اول آغاز کنید، و نمی‌توانید فرهنگ جدیدی خلق الساعه برای خود به وجود آورید. باید در انتظار رویش علف بمانید تا به مصرف تغذیه‌ی گوسفند برسد تا این گوسفند پشمی به دست دهد تا از آن نیمتنه‌ی جدید شما ساخته شود. باید وحشیگری قرنهای بسیاری را پشت سر گذاشت. آنقدر زنده نخواهیم ماند تا فرهنگ جدید را ببینیم، فرزندان فرزندان فرزندان فرزندان ما هم آن را نخواهند دید؛ و اگر آنرا ببینیم، هیچ‌یک از ما در آن خوشبخت نخواهیم بود.

ما علاوه بر اعتقاد مذهبی چیزهای بسیاری را مدیون میراث مسیحی مان هستیم. به میانجی آن است که تکامل هنرهایمان را می‌توانیم پی‌گیریم، مفهومی که از «قانون رومی» می‌گیریم به میانجی آن است، قانونی که برای شکل دادن جهان غربی این چنین مؤثر بوده، به میانجی آن است که مفاهیم اخلاق خصوصی و عمومی را داریم. و به میانجی آن است که، در ادبیات یونان و روم، ضوابط مشترک ادبی خود را می‌یابیم. وحدت جهان غرب در این میراث است، در مسیحیت و در تمدنهای باستانی یونان، روم و یهود، و از این تمدنهاست که، به یمن دو هزار سال مسیحیت، سقوط خود را پی‌گیری می‌کنیم. این نکته را به تفصیل شرح نخواهم داد. آنچه را که مایلیم بگویم این است که این وحدت موجود در عناصر مشترک فرهنگ، طول قرنهای متمادی، در حکم پیوندی حقیقی بین ما بوده است. هیچ سازمانی سیاسی و اقتصادی، هر قدر هم که با حُسن نیت فراوان فرمانروایی کند، نمی‌تواند آنچه را که این وحدت فرهنگی ارائه می‌کند فراهم آورد. اگر ما مرده‌ریگ مشترک فرهنگی مان را نابود کنیم یا کنار بگذاریم، آنگاه همه‌ی سازماندهی‌ها و برنامه‌ریزی‌های زیرک‌ترین متفکرین هم کمکی به ما نخواهد کرد، یا ما را به یکدیگر نزدیک‌تر نخواهد ساخت.

وحدت فرهنگی، برخلاف وحدت سازمانهای سیاسی، همه‌ی ما را

ملزم به این نمی سازد که فقط به یک چیز وفادار بمانیم: این حرف به آن معنی است که مجموعه‌ی متنوعی از وفاداری‌ها در وجود خواهد آمد. این درست نیست که چنین اعتقادی وجود داشته باشد که فرد فقط در قبال دولت دارای وظیفه است، و این محیرالعقول است که چنین اعتقادی وجود داشته باشد که بزرگترین وظیفه‌ی یک فرد در قبال یک آبرودولت باشد. من در مورد منظورم از مجموعه‌ی متنوعی از وفاداری‌ها یک مثال به شما ارائه می‌دهم. هیچ دانشگاهی نباید صرفاً یک نهاد ملی باشد، حتی اگر از پول ملت به آن کمک می‌شود. دانشگاه‌های اروپا باید مطلوب‌های مشترک خود را داشته باشند، باید در قبال یکدیگر متعهد باشند. باید مستقل از حکومت‌های کشورهایایی باشند که در آن واقع شده‌اند. نباید به مثابه نهادهایی باشند برای آموزش یک دیوانسالاری کارآمد، یا برای تجهیز دانشمندان ملی به قصد برتری یافتن بر دانشمندان بیگانه؛ موضع این دانشگاه‌ها باید حفظ علم، دنبال کردن حقیقت، و تا آنجا که برای انسان مقدور است کسب خرد باشد.

چیزهای بسیار زیادی است که مایل بودم در این گفتار آخرم مطرح کنم، ولی حالا باید خیلی از حرفهایم را خلاصه کنم. آخرین درخواست من از مردان اهل قلم اروپاست، که وظیفه‌ی خاصی برای حفظ و منتقل ساختن فرهنگ مشترکمان برعهده دارند. می‌توانیم نظرات سیاسی بسیار مختلفی داشته باشیم: وظیفه‌ی مشترک ما این است که فرهنگ مشترکمان را از آلودگی تأثیرات سیاسی مصون بداریم. مسأله‌ی احساسات در بین نیست: این که همدیگر را دوست داریم یا نوشته‌های همدیگر را تحسین می‌کنیم یا نه واجد اهمیت چندانی نیست. آنچه اهمیت دارد این است که باید روابطمان و وابستگی متقابلمان را به یکدیگر به رسمیت شناسیم. آنچه اهمیت دارد ناتوانی ماست در این که بدون یکدیگر، به خلق آثاری متعالی پردازیم که نشانه‌ی تمدنی برتر است. ما، در حال حاضر، نمی‌توانیم

ارتباط زیادی با یکدیگر برقرار کنیم. نمی‌توانیم با یکدیگر به عنوان افرادی فارغ از کار دولتی دیدار کنیم؛ و اگر اصلاً به سفر برویم، این سفر فقط از طریق مؤسسات دولتی و به خاطر مأموریت‌های رسمی می‌تواند صورت گیرد. ولی حداقل می‌توانیم بکوشیم تا چیزی از آن همه میراث که امانت‌دار مشترک آن هستیم حفظ کنیم؛ مرده‌ریگ یونان، روم و یهود، و مرده‌ریگ اروپا را در سرتاسر ۲۰۰۰ سال گذشته. در جهانی که شاهد ویرانگری مادی بی‌این چنین که دیده‌ایم بوده است، چنین ثروت‌های معنوی نیز در معرض خطر است.

از همین مترجم:
نورپردازی تکچهره

از کتابهای نشر مرکز

در رودخانه ما

مهین دانشور

خانواده میکائیل

مهین دانشور

هفت دهلیز

جمشید ملک‌پور

کله اسب

جعفر مدرس صادقی

شریک جرم

جعفر مدرس صادقی

لاتاری، چغوف و داستانهای دیگر

جکسن و دیگران

جعفر مدرس صادقی

اروپائی‌ها

هنری جیمز

عباس خلیلی، فرشته داوران

تلماک
فنون
میرجلال‌الدین کزازی

موشی که گربه‌ها را می‌خورد
محمد محمدی

طرف خانه سوان
مارسل پروست
مهدی سحایی

در سایهٔ دوشیزگان شکوفا
مارسل پروست
مهدی سحایی

طرف گرمانت ۱
مارسل پروست
مهدی سحایی

طرف گرمانت ۲
مارسل پروست
مهدی سحایی

خوشی‌ها و روزها
مارسل پروست
مهدی سحایی

پیرانه و پسینه
ایوان تورگنیف
محمود حدادی

رستم دستان
هما سیار
نقاشی از محمدرضا دادگر

آوریل شکسته
اسماعیل کاداره
قاسم صنعوی

پرگار
بیژن بیجاری

کتاب یهو یاقیم بابلی
مارنیکس ختیسه
عبدالله توکل

چشم دوم
محمد محمدعلی

یوزپلنگانی که با من دویده‌اند
بیژن نجدی

تی. اس. الیوت، بلندآوازه‌ترین شاعر معاصر انگلیسی، در این رساله قصد تبیین مفهوم «فرهنگ» در کاربرد درست آن، و زدودن ابهامها در تعریف این مفهوم را دارد. طرح این رساله در اواخر جنگ جهانی دوم شکل گرفت و بخشهایی از آن در نشریات انگلستان چاپ شد. سپس در ۱۹۴۸ به صورت کتاب، زیر عنوان «یادداشت‌هایی جهت تحدید مفهوم فرهنگ» درآمد. سالها بعد، در ۱۹۶۱، هنگامی که الیوت نگاهی بر آن افکند تا متن را برای چاپ تازه آماده کند و لامحاله، در آرای آن تجدیدنظر کند، نوشت: «به طرز کاملاً تعجب‌آوری متوجه شدم نه چیزی هست که بخواهمش پس بگیرم و نه چیزی هست که بخواهمش گسترش دهم».

