

ПОЗА МЕЖІ НАЦІОНАЛЬНОГО: СОЦІАЛЬНЕ УЯВНЕ І КОСМОПОЛІТИЗМ

Володимир Фадєєв

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
ORCID: [0000-0002-0890-1239](https://orcid.org/0000-0002-0890-1239)

Анотація. У статті досліджуються ціннісно-нормативні трансформації доби глобалізації за допомоги концептів «соціальне уявне» та «космополітизм», а також розглядаються спроби концептуалізації соціального уявного в роботах К. Касторіадіса, Ч. Тейлора, Б. Джессопа та ін. Автор, зокрема, аналізує процес становлення національного уявного в модерні часи та його роль у виникненні національних держав. Доба глобалізації визначається як процес становлення глобальної мережі обмінів і реорганізація життєвого досвіду індивідів у напрямку його космополітизації. В цьому контексті розглянуто концепції У. Бека, М. Нуссбаум, Д. Гелда та інших авторів, які запропонували власні версії космополітизму. Автор доходить висновку, що попри наявність у багатьох індивідів усвідомлення існування в глобальному світі космополітизм як ціннісно-нормативне підґрунтя взаємодії на глобальному рівні наражається на низку перешкод популістського та націоналістичного ґатунку. Це актуалізує потребу удосконалення космополітичних аргументів та пошуку оптимальних способів організації наднаціональних відносин.

Ключові слова: соціальне уявне, космополітизм, глобалізація, націоналізм, національна держава

Роздуми над колективними уявленнями індивідів різних епох і країн є доволі поширеними у світовій соціогуманітарній думці. В різні часи ці рефлексії набували дуже різного концептуального оформлення – в залежності від теоретичних і практичних уподобань їхніх авторів та аудиторії. Філософи, науковці та політичні діячі намагалися окреслити ціннісно-сміслові горизонти своєї доби, що мало відобразити способи сприйняття і осмислення світових подій і процесів та нормативні настанови, покликані обґрунтувати та/чи виправдати наміри і дії сучасників. В європейській гуманітарній традиції часто-густо ці міркування набували вигляду опису духу часу (нім. *Zeitgeist*) (Ґете, Ґегель, Ясперс та ін.) або *народного духу* (нім. *Volksgeist*) (Монтеск'є, Гердер, Шлегель та ін.), що мав репрезентувати визначальні ментальні та поведінкові характеристики певної групи людей. Сьогодні своєрідним аналогом цих понять виступає концепт *соціального уявного*, що, втім, відображає передусім епістемологічні характеристики. Соціальне уявне розуміють як свого роду загальне ціннісне-сміслові тло, на якому оприявнюються і оформлюються різні ідеологічні конструкції, або як репертуар, завдяки якому індивіди уявляють та осмислюють себе і навколишній світ. В умовах поточних планетарних перетворень соціальне уявне набуває нової якості – воно стає глобальним, уможливлючи реактуалізацію давніх, але тривалий час незатребуваних космополітичних ідей. Проте з огляду на нові умови космополітизм потребує переосмислення і оновлення концептуального словника,

пошуку відповідей на ключові питання сьогодення та відстоювання власних позицій у полеміці з альтернативними поглядами і переконаннями. В цій статті, власне, робиться спроба проаналізувати зазначені питання та дослідити перспективи космополітизму як ідеології глобальної доби.

Про соціальне уявне

На тлі піднесення націоналістичних і регіональних рухів і різного ґатунку політик ідентичності посилюється інтерес до ролі уяви і соціального уявного у суспільно-політичному житті, що помітно позначилося на розвитку різних соціогуманітарних дисциплін, відобразивши зміну інтелектуального клімату наприкінці ХХ ст. Однією з перших розробок соціального уявного стала концепція Корнеліуса Касторіадіса, викладена у книзі «Уявна інституціоналізація суспільства» (Kastoriadis 2003). Автор концепції намагався вийти за межі редукаціоністського соціоструктурного підходу, поширеного у ті часи у соціальних дослідженнях. З іншого боку, він дистанціювався і від поширеного в структуральному психоаналізі Жака Лакана тлумачення уявного як «дзеркального» (Lacan 2005: 75–81). Касторіадіс заперечував можливість походження уявного від погляду Іншого, оскільки такі підходи, власне, мають на увазі фіктивність образів, відтворюючи в такий спосіб традиційне платонівське тлумачення:

Уявне, про яке я кажу, не є образом чогось. Воно являє собою неперервну, присутню необумовлену творчість (як суспільно-історичну, так і психічну) символів/ форм/ образів, які тільки і можуть надати підстави для виражень «образу чогось». Те, що ми називаємо «реальністю» і «раціональністю», є результатами цієї творчості. (Kastoriadis 2003: 9)

Інакше кажучи, Касторіадіс переосмислив усталене значення відомого терміну, що у звичному вжитку зазвичай асоціювався з вигадкою, фікцією, чимось хибним і фантастичним.

Вихідним пунктом реалізації свого теоретичного задуму Касторіадіс визначив перегляд марксистської революційної теорії з метою критики її ортодоксальної економіко-функціональної версії. Втім, об'єктом критики стали загалом функціональні тлумачення суспільного життя, поширені в різних соціальних дисциплінах (соціологія, етнологія, політологія). Обравши темою своєї концептуалізації процес суспільної інституціоналізації, Касторіадіс заперечував редукацію інституції до певної функції. Безперечно, не можна повністю заперечувати функціональну роль інституції, але вона не вичерпує сутності останньої:

Існування суспільства можливе лише при постійному здійсненні низки функцій (виробництво, народження і виховання, керівництво колективом, врегулювання суперечок тощо), але воно до цього не зводиться. Проблеми, що постають перед суспільством, не визначені раз і назавжди його «природою», воно створюється і самовизначається як новими формами відповідей на свої потреби, так і новими потребами. (Kastoriadis 2003: 132)

Теж саме стосується символічної царини, без якої існування суспільства також помислити неможливо. Символічне пронизує всі соціальні інституції та сфери

життєдіяльності. Символічні системи пов'язують означуване (уявлення, приписи, розпорядження тощо) із символами і легітимують ці зв'язки. Функціоналізм також визнає роль символів, але розглядає її у суто раціоналістичному ключі – як сприятливу умову для виконання функції:

Ідеал економіко-функціональної інтерпретації полягає у тому, що інституціалізовані закони повинні формуватися або як функціональні, або як логічно і реально функціональні. Але ця логічна і реальна імплікація не дана одразу і не є автоматично однорідною символічній логіці системи.<...> Опанування символічною логікою інституцій, її прогресивна «раціоналізація» є історичними (і порівняно нещодавними) процесами. (Kastoriadis 2003: 139)

Символічні системи не виникають шляхом вільного вибору і не нав'язуються суспільству ззовні, вони також не є нейтральними інструментами, простим посередником чи засобами раціонального порядку. Вони просякнуті історією і несуть на собі відбитки колишніх рішень, конфліктів і помилок. Їхня автономія завжди відносна навіть тоді, коли ці системи інституціалізуються у вигляді законодавчих норм.

Отже, символічне не вичерпується наведеним переліком ознак і завжди містить у собі елемент, що не можна звести до раціонального й функціонального. Власне цей елемент Касторіадіс і визначає як *уявне*. Відштовхуючись від узвичаєного розуміння цього слова – уявне як вигадане, – він наполягає на тому, що тією мірою, якою уявне, зрештою, зводиться до первинної здібності уявляти неіснуючі явища та відносини, варто казати про радикальне уявне – спільне коріння фактичного і символічного уявного або первинну здібність викликати у свідомості образи (Kastoriadis 2003: 144). Символізм ґрунтований на здатності встановлювати між термінами зв'язок, коли один термін виступає заміном іншого. Разом з тим у символічному завжди залишається функціональна складова, що тісно переплітається з уявним. Навіть коли існує можливість провести редукцію того чи іншого явища культури до їхньої символічної функції, вона зупиняється на певній межі, зумовленої тим, що граничні символи ніколи не можна остаточно відділити від уявного, не підпорядкованого функціональній детермінації. Тому функціональна інтерпретація символів та інституцій не може бути визнаною повною.

Подальше просування на шляху інтерпретації складних взаємин між символічним і уявним спонукало Касторіадіса звернутися до психоаналітичних розвідок. Відзначивши наявність в останніх низки «раціоналістичних» упереджень, Касторіадіс зауважує, що «в сфері уявного означуване, до якого відсилає означник, майже невловимо і його «спосіб буття» за визначенням є способом його «небуття» (Kastoriadis 2003: 159). Суб'єкт, який переживає в уяві певні події, не сприймає їх як символи. Психоаналітик в цьому разі міг би казати про несвідомий фантазм – результат символічної переробки у несвідомому. Але наприкінці аналізу постає фундаментальний фантастичний образ, центральна сцена, що містить конститутивні для суб'єкта елементи, виражені в образах, а не символах. Звісно цей фантастичний образ не є даним безпосередньо – його можна лише реконструювати на ґрунті клінічних проявів. Ще складніше інтерпретувати соціальне уявне, адже суспільство неможливо тлумачити як суб'єкта навіть метафорично. Для виникнення саме уявного

соціального значення потрібні колективні означники та означувані, що існують зовсім інакше, ніж індивідуальні означувані.

Концептуалізація соціального уявного затребує винайдення нових засобів, що дозволили б схопити парадоксальну природу даного. Касторіадіс вводить в обіг образ *магми*, який має дозволити визначити спосіб буття того, що дає себе до нав'язування будь-якої логіки організації:

Якась магма є тим, з чого можна вилучити (або: з чого ми можемо зробити) множинні, безконечні числом способи організації, але це ніколи не може саме бути (ідеально) відтвореним завдяки складанню цих способів у (скінченну чи безконечну) множину. (Kastoriadis 2003: 422–423)

Суспільно-історична інституалізація світу нав'язує специфічні способи організації, не вичерпуючи, втім, потенціал первинноданого повністю. Світ соціальних значень не слід вважати відображенням якоїсь *справжньої* дійсності, хоча він і не існує окремо від світу первинноданого. Втім, на думку Касторіадіса, при переході від природного до соціального відбувається конституювання нового рівня та іншого способу буття. Первиннодане виявляється опертям для організації соціального світу, що разом з тим не є простим відтворенням чи повторенням. Спосіб буття цієї організації визначає порядок вилучення-залучення (з) первинноданого шляхом формування та трансформації в соціальних інституціях та завдяки ним. Інакше кажучи, самий процес формування і трансформації первинного відбувається під час залучення та «адаптації» соціальними інституціями – кардинальною модифікацією як інституалізацією світу соціальних значень шляхом «запису» та/чи втілення у «чуттєвому світі» (Kastoriadis 2003: 435). Тому відносини між «соціальним» і «природними» світами завжди залежать від множини суспільно-історичних обставин.

Інституалізація соціального світу завжди здійснюються завдяки активності індивідів – їхнім оперуванням з об'єктами та взаємодіям один з одним, що надає соціальному світові певної визначеності. Касторіадіс зауважує:

Інституалізація суспільства є тим, чим вона є, і такою, якою вона є, оскільки вона «матеріалізує» магму соціальних значень, завдяки відсиланню до якої індивіди і об'єкти тільки й можуть бути схопленими і навіть просто існувати; і про цю магму також не можна сказати, що вона існує окремо від індивідів і об'єктів, яким вона дає бути. (Kastoriadis 2003: 436–437)

Не існує жодних відірваних від матеріального «субстрату» значень, оскільки лише завдяки наявності останнього значення набувають існування.

Суспільство перебуває зі «світом значень» у відносинах взаємозалежності – суспільство неможливе без значень, і навпаки. Проте сам спосіб існування уявних соціальних значень є вельми специфічним за своїми характеристиками. На противагу конструктивістським теоріям, що пов'язують світ значень з уявою суб'єкта, Касторіадіс наполягає на вторинному характері цього зв'язку. Безперечно, роздуми суб'єкта, його мотивація та ціннісні настанови відіграють важливу роль у соціальних процесах, але всі вони самі є результатом певної «соціалізації» і тому мають розглядатися *вже* залежними від соціальних значень. Разом з тим, не менш проблематичним виглядає тлумачення уявних соціальних значень, виходячи з їхнього зв'язку з об'єктами як

референтами у «реальному» світі, адже об'єкти також завжди спів-створюються відповідними уявними соціальними значеннями. Вони співвідносяться з так званими *центральною* чи *базовими* значеннями, що існують без будь-якого референта або самі є для себе референтами. Пояснюючи цю думку, Касторіадіс зауважує:

Сказати, що деякий об'єкт чи клас об'єктів є товарами, означає сказати щось не про ці об'єкти як такі, але про спосіб, за допомогою якого суспільство поводить (може поводитися) з цим об'єктом чи класом об'єктів, про спосіб буття таких об'єктів для цього суспільства; це означає сказати, що суспільство встановило таке значення – *товар* (як такий і в мережі похідних значень і крізь неї) з вчинків індивідів і матеріальних пристроїв, які уможливають буття об'єктів «товарами». (Kastoriadis 2003: 447)

В цьому разі саме товар постає як центральне або первинне значення, з яким співвідносяться інші об'єкти і який походить і водночас визначає фундаментальні властивості певного суспільного буття.

Таким чином, згідно з підходом К. Касторіадіса, ми не можемо мислити світ соціальних значень ні як уявного двійника реального світу, ні як ієрархізовану систему понять, ні як світ, побудований з індивідуальних уявлень, ні, зрештою, як систему відносин, що додається до вже визначених суб'єктів і об'єктів «реального» світу й модифікують них та/чи взаємини між ними. Світ соціальних значень є первинним покладанням суспільно-історичного, що дістає вираження як інституалізація світу та самого суспільства. Адже первиннодане не постає як світ чітко окреслених речей, індивідів та відносин між ними, хоча воно і стає опертям для інституалізації суспільства, що визначає порядок існування/ неіснування речей і відносин та того, що має і не має значення. Оскільки жодний соціальний світ не є застиглим світом і не встановлюється назавжди, уявний світ соціальних значень перебуває у постійному стані самотрансформації. Щоб окреслити цей процес, Касторіадіс розрізняє суспільство інституціалізоване та суспільство інституціалізуюче, проте це розрізнення не є протиставленням – інституціалізоване суспільство являє собою, радше, відносну та тимчасову усталеність певних соціальних форм, в яких і завдяки яким уявне тільки і може існувати. Безперервна самотрансформація суспільства дістає вираження як покладання соціальних форм та згодом розпад і заміна останніх новими. Цей процес ніколи не припиняється, оскільки сама інституалізація суспільства завжди передбачає також й інституалізацію соціального уявного, що існує лише завдяки можливості бути іншим. Тому соціальне уявне постає неперепутним чинником постійного руху, який спонукає до появи, трансформації та зникнення форм соціального і природного світів.

Інша перспектива концептуалізації соціального уявного із залученням здобутку соціально-історичних досліджень була окреслена Чарльзом Тейлором (Teylor 2013), який намагався схопити способи, за допомогою яких звичайні індивіди уявляють власне життя в суспільстві. Тому соціальне уявне, за Тейлором, принципово відрізняється від соціальної теорії. Втім, індивіди можуть послуговуватися (квазі)теоретичними конструкціями. Сьогодні, в умовах загальної писемності деякі елементи теоретизування часто-густо трапляються в поясненнях пересічних громадян. Проте вони зазвичай несистематичні й не позбавлені протиріччя. До того ж це розуміння здебільшого артикулюється не в теоріях, а в образах, легендах, повчальних історіях.

На відміну від теорій соціальне уявне притаманне великим групам людей, а не маленькій групі інтелектуалів. Саме тому його можна розглядати як специфічний «спільний знаменник» у розумінні індивідами суспільного життя, що уможливорює як взаємодію, так і легітимацію політичного ладу.

Отже, вплив філософських теорій на соціальне уявне є доволі поширеним явищем. Теорія проникає в соціальне уявне різними шляхами – через систему (загальної) освіти, інтеріоризацію законодавчих норм, через засоби масової інформації тощо. Проникнення теорії дуже нерівномірно, оскільки сприятливість до її рецепції також є нерівномірною серед різних соціальних верств. Поєднуючи у собі фактичність та нормативність, соціальне уявне дозволяє не лише зрозуміти перебіг процесів у світі, а й уможливорює оцінювання останніх згідно з відповідними моральними настановами та очікуваннями (Teylor 2013: 275).

З іншого боку, соціальне уявне, як зауважує Ч. Тейлор, не можна звести до безпосереднього осмислення практик. Воно не просто значно ширше останнього, а є умовою розуміння будь-яких практик, процесів і подій:

Це не є довільним розширенням змісту поняття, оскільки не лише практики не мають сенсу (а отже, не є можливими) без їхнього розуміння, але так само й це розуміння, аби мати сенс, передбачає ширше осягнення всього нашого становища: як ми ставимося одне до одного, як ми дійшли теперішнього стану, як ми співвідносимося з іншими групами тощо. (Teylor 2013: 276)

Проте зазначене осягнення неможливо точно окреслити. Посилаючись на розвідки Г. Дрейфуса і Дж. Сьорля, Ч. Тейлор каже про нього як про «тло» свідомості, «в межах якого окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу» (Teylor 2013: 276). Тому соціальне уявне неможливо висловити як певну доктрину.

Специфічними також виявляються відносини між цим тлом і практиками, що не лише стають можливими завдяки йому, а й втілюють це осягнення у світі. Наші дії досягають успіху лише за умов дотримання відповідних правил і згідно з певними орієнтирами, вкоріненими в соціальному просторі. Разом з тим, нагадаємо, це розуміння кардинально відрізняється від теоретичного опису. Воно не лише позбавлене тих теоретичних відстороненості та узагальнень, що властиві науковим описам, воно навіть для нас самих не постає як явна мисленнева конструкція, залишаючись у імпліцитному стані. Водночас ці імплікації містять також і певні моральні відчуття, ширші за висловленні норми і настанови. Вони формують неодмінну складову контексту дії, роблячи її осмисленою і узгодженою з уявленнями інших.

Введення в теоретичний обіг поняття «соціальне уявне» уможливило опис і концептуалізацію процесів породження значення, що істотно оновило інструментарій соціогуманітарних досліджень. Зокрема, в сфері культурної політичної економії Нгаї-Лінг Сам і Боб Джессоп за допомоги цього поняття намагалися прояснити аспекти семіозису. Вихідним пунктом їхнього теоретизування стала відома теза про те, що соціальні агенти задля активної діяльності у світі, повинні редукувати його складність, селективно повертаючи увагу і надаючи значення лише деяким процесам і явищам, впорядковуючи відносини із соціальним і природним світами. Ця селективність не

задається а priori, а ґрунтується на життєвому досвіді індивідів. Сам і Джессоп велику увагу приділили матеріальним підставам семіозису. Уявне тут розглядалося як семіотична система без чітко визначених меж, яка фреймує життєвий досвід суб'єктів у надзвичайно складному світі та скеровує колективні розрахунки щодо нього. Без уявного індивіди позбавлені можливості активно діяти, а колективні суб'єкти не могли б налагодити відносини зі своїм середовищем, приймати рішення або брати участь у стратегічних діях. Уявні значення в цьому сенсі є важливим елементом мережі соціальних практик у певному соціальному полі. Власне, вони є продуктами семіотичних і матеріальних практик, наділеними перформативною потугою. Розглядаючи соціальне уявне з позицій критичної теорії, Сам і Джессоп вказують на те, що різні соціальні сили прагнуть затвердити те чи інше уявне як гегемонічне або як домінантний фрейм:

Гегемонічні та домінантні уявні загалом соціально інституціолізовані та соціально вбудовані й відтворюються завдяки механізмам, що допомагають зберегти свою когнітивну і нормативну владу над соціальними агентами, залученими до поля, що вони картографують. Такі «ментальні мапи» або «ментальні моделі» відіграють значення у більшості випадків, коли діяльність у відповідних полях настільки неструктурована і складна, що не може бути об'єктом ефективного обчислення, управління, урядування або керівництва. (Sum & Jessop 2014: 165–166)

Соціальне уявне зазвичай просякнуто соціальними напруженнями і політичною боротьбою і не є суто нейтральним елементом суспільного життя. Навпаки, воно являє собою «сировину» для існуючих політичних ідеологій, відіграючи центральну роль у боротьби за панування. Але на відміну від ідеологій соціальне уявне не є стратегічною і чітко структурованою програмою дій, а, радше, сукупністю світоглядних припущень, до яких апелюють і на які спираються розробники ідеологій. Таким опертям, зокрема, може служити життєвий досвід індивідів, тобто те, як вони сприймають і переживають світ та взаємодіють з іншими. Адже життєвий досвід ніколи не відображає позасеміотичну реальність безпосереднім чином – вона завжди значуща, сприйнята та осмислена на ґрунті попереднього досвіду та поглядів на природний і соціальний світи.

Особливістю концептуалізації Сама і Джессопа є заперечення уніфікованості соціального уявного. З огляду на теоретичний доробок А. Грамші та М. Бахтіна процес означення і самий характер мови визнаються діалогічними:

Будь-яка єдність є контингентною і нестабільною, і це, поготів, стосується і ансамблю соціальних уявних. Соціальні сили намагаються зробити те чи інше уявне гегемонічним чи домінуючим «фреймом» у конкретних контекстах та/або просувати комплементарні або протилежні уявні. Успіх може призвести до історичного об'єднання, в якому, перефразовуючи Грамші, «матеріальні сили є змістом, а уявне – формою. (Sum & Jessop 2014: 171)

Зіставляючи соціальне уявне з ідеологічними побудовами, Б. Джессоп вказує на низку відмінностей між ними, що він впорядковує в таблиці (Jessop 2012: 75).

Уявне	Ідеологія
<p>Уявне не є "істинним" або "хибним", але може бути більш-менш адекватним для "перебування" у світі</p> <p>Уявне може привести до набуття нових знань та навичок на ґрунті рефлексивної інтерпретації успішного досвіду (<i>Erlebnis</i> → <i>Erfahrung</i>)</p>	<p>Ідеологія пов'язана з «режимом істини», що надає перевагу ідеальним та/або матеріальним інтересам</p> <p>Ідеологія фреймує і обмежує <i>Erlebnis</i> (живий досвід) і сферу <i>Erfahrung</i> (набуте знання)</p>
<p>Плюральність уявного ґрунтована на різних перспективах і точках зору</p> <p>Агенти можуть обирати різні перспективи для (само)рефлексії</p>	<p>Конкуруючі ідеології надають перевагу певним перспективам і точкам зору</p> <p>Ідеології можуть формуватися та просуватися навмисно і схильні блокувати (само)рефлексію</p>

Зазначені відмінності уможливають детальніший й виваженіший аналіз політичних ідеологій, а також дослідження їх взаємовідносини із соціальним уявним, яке постає ціннісно-смісловим горизонтом актуалізації ідеологічних настанов. До того ж незбіг між ідеологією та соціальним уявним дозволяє визначити перспективи перегляду і оновлення наявних ідеологічних конструкцій, прояснити причини їхніх успіхів та провалів. Зрештою, усвідомлення цих відмінностей закладає умови і для усвідомлення обмеженості будь-якої ідеології та необхідності врахування неперепутної плюральності соціального уявного при розробці політичних стратегій і державних програм.

Втім, Джессоп не обмежується лише порівнянням соціального уявного та ідеології, а й використовує зазначені концептуалізації в розбудові загальної теорії держави. Він удосконалює трьохелементний підхід до визначення держави, згідно з яким держава складається з бюрократично організованого політико-адміністративного апарату, чітко окресленої території та постійного чи стабільного населення, додавши до нього четвертий елемент – державний дискурс або політичне уявне (Jessor 2016: 49). Разом з тим, на протигагу субстанційному баченню Джессоп розглядає державний апарат як емерджентну, суперечливу, гібридну і відносно відкриту систему. Єдність державної системи завжди умовна, хоча влада постійно намагається репрезентувати себе як цілісного і послідовного суб'єкта дії. З цією метою вона пропонує певну візію або *державний проект*, що складається з політичних уявних, проектів і практик, покликаних (1) визначити і регулювати межі державної системи у стосунках з ширшим суспільством та (2) забезпечувати державний апарат достатньою субстанційною внутрішньою оперативною єдністю для того, щоб він був здатним виконувати свої задекларовані «соціально визнані» завдання (Jessor 2016: 84). Державні проекти, в свою чергу, пов'язані з певною формою урядової раціональності та мистецтвом державного управління, що сприяють координації заходів та наданню єдності державній політиці у переслідуванні національних інтересів і загального блага. Щоправда, державні проекти часто-густо існують у

множині та конкурують один з одним, відображаючи складність і змагальність політичного життя навіть всередині правлячій верстви. Вони є лише частиною з множини гегемоністських уявлень, що визначають засадничі принципи державної політики, пов'язуючи їх із загальними уявленнями про суспільні інтереси, блага і природу суспільства.

Доба глобалізації привнесла нові елементи в дослідження соціального уявного, оскільки поточні соціально-комунікативні перетворення істотним чином позначилися на умовах існування громадян розвинених держав та способах осмислення ними світу навколо. З огляду на це Манфред Стигер (Steger) запропонував концепт «глобальне уявне», що мав би відобразити трансформацію соціального уявного під впливом глобалізації. Порівнюючи підходи Стигера і Тейлора, П. Джеймс вказує на їхню принципову схожість, адже обидва автори визначають соціальне уявне як спосіб, за допомоги якого індивіди здатні мислити або уявляти суспільство як ціле. Стигер погоджується з більшістю висловлених Тейлором тез щодо природи соціального уявного: воно не є ні інтелектуальною схемою, ні теорією, натомість воно визначається поточними уявленнями і практиками, сформованими стосовно значень і практик минулого; соціальне уявне є багат шаровою культурною домінантою. Проте Тейлор охоплює у своїй концепції соціального уявного елементи, що Стигер аналітично розрізняє: «складне нашарування уявних (у Стигера це зібрання соціального цілого); практики, пов'язані з та (від)творенням цих уявлень; категорії існування, такі як час, який, у термінах Стигера, іноді охоплює різні соціальні уявні (наприклад, *модерні* часові рамки охоплюють як національне уявне XIX ст, так і сучасне глобальне уявне)» (James 2019: 41). Слід зазначити, що П. Джеймс позначає поняттям «зібрання» (convocations) асамбляж ідей (як висловлених, так і не висловлених), що сприймаються пов'язаними. *Соціальне тіло* тут вказує на те, що такі прості реалії, як «наш світ», «ми і вони», «ринок» тощо, мають загальноприйнятні і взаємопов'язані значення (James 2019: 42). Ці ідеї не формують ідеологію у вузькому сенсі, але створюють уявний контекст для розуміння останньої.

Окрім цього, на думку П. Джеймса, Тейлор описує соціальне уявне іноді як базовий фрейм значень, а іноді – як один із багатьох фреймів значень. Так він використовує поняття «моральний порядок» і «космічне уявне» разом із «соціальним уявним», немовби нормативні засади або розуміння місця в домодерній космічній світобудові чи модерному Універсумі не є соціальними. Окрім цього, розрізнення Стигером *ідей, ідеологій та уявного* дозволяє дослідити відмінності між різними нашаруваннями в уявному, адже на відміну від ідей, що є вираженням індивідуальних вірувань і переконань, ідеології є всеохопними системами переконань, сформованими з ідей, що претендують на істину. Ці кодифіковані соціальними елітами переконання поділяються значними соціальними групами. Пов'язуючи переконання і практику, ідеології заохочують людей діяти, водночас стримуючи їхні дії» (Steger 2008: 5). Натомість соціальне уявне являє собою загальні рамки (*макрману* за висловом М. Стигера) соціального і політичного простору, завдяки чому індивіди сприймають, оцінюють і діють у світі та осмислюють своє спільне існування. Воно набуває міцності завдяки (пере)облаштуванню соціального простору та

перформативному затвердженню певних спільних якостей і характеристик, відіграючи роль спільного фрейму для великих груп людей.

Моральний порядок Модерну і національне уявне

Розвиток західних демократичних країн протягом останніх століть важко уявити без істотних ціннісно-нормативних зрушень, що тривали в ці часи. Низка нових філософських концепцій та етико-релігійних учень, що заторкували морально-політичні аспекти суспільно життя, радикальним чином вплинули на становлення, за висловом Чарльза Тейлора, соціального уявного Модерну. Новий нормативний порядок, запропонований мислителями раннього Модерну, розглядався як вкорінений в природі індивідів, що складають політичне суспільство, – активних і раціональних соціальних акторів, які співпрацюють один з одним заради спільного блага. На противагу теоріям божественного походження влади, він апелював радше до теорій суспільної угоди, що тлумачили легітимність влади як похідну від згоди учасників політичного життя, які від природи наділені відповідними правами. Починаючи від праць Г. Гроція, Т. Гоббса, Дж. Локка та ін., уявлення про те, що держава існує заради спільного блага індивідів набувала дедалі більшого поширення. Воно розвивалося, радикалізуючись і набуваючи нових рис, що посилювали і конкретизували вихідні інтуїції щодо рівності, свободи і справедливості. Згодом ідея нового нормативного порядку, як зауважує Ч. Тейлор, «перетворилася з теорії, якою переймалися нечисленні експерти, на невід'ємну складову нашого соціального уявного – тобто втілилася в той спосіб, яким наші сучасники уявляють собі суспільство, що вони його населяють і підтримують» (Teylor 2013: 259). Зрештою, подальше вкорінення цієї ідеї у соціальному уявному спровокували кардинальні зрушення в системах політичних і соціальних відносин європейських та північноамериканських країн, часто-густо втілюючись у різні форми політичного ладу.

Чарльз Тейлор аналізує ці кардинальні зрушення, порівнюючи їх з домодерними уявленнями про належний суспільний стан. Не вдаючись до ретельного відтворення його аргументації, відзначимо лише декілька ключових моментів. Зокрема, домодерний суспільний стан ґрунтувався щонайменше на двох типах морального порядку. Перший тип апелював до ідеї людського Закону, «стародавнього ладу», який споконвіку визначав характер міжлюдських взаємин та людську природу загалом. На думку Тейлора, «такі уявлення не завжди сприймаються як консервативні; але ми маємо додати до цієї категорії також і те відчуття нормативного порядку, яке вочевидь передавалося з покоління в покоління в селянських спільнотах, породжуючи той образ «моральної економіки», спираючись на який вони критикували тягар, накладений на них землевласниками, або податки, що їх стягували з них держава та Церква» (Teylor 2013: 262). Цей тип уявлень, безперечно, мав суттєвий критичний потенціал, адже ґрунтувався на твердженні про необхідність скасування несправедливого стану, спричиненого узурпацією влади та накладанням тягарів на колись вільних селян. Альтернативний тип морального порядку домодерної доби, навпаки, стверджував, що суспільна ієрархія відображає ієрархію космічну. Викладені мовою теорій Платона і Аристотеля ці уявлення апелюють до аналогії між суспільним

і природним станами, навіть до нерозривного зв'язку між ними, оскільки розлади в суспільстві безпосередньо відбиваються на природних процесах і навпаки. Так чи так, «в обох випадках, і надто в другому, ми маємо порядок, який сам встановлюється в перебігу речей: його порушення викликають реакцію у відповідь, яка виходить за межі суто людської царини» (Teylor 2013: 263).

Модерний нормативний порядок радикальним чином відрізняється від цих двох типів уявлень. Вихідною настановою в ньому є визнання того, що індивіди постають раціональними соціальними істотами, які діють разом, взаємодіють один з одним та допомагають один одному. При цьому розподіл функцій є суто випадковим і не вкорінений в споконвічній «природі речей». Дана обставина дозволила згодом оцінювати характер соціальних відносин у суто інструментальному ключі: чи дозволяє він найдосконалішим чином узгоджувати інтереси членів суспільства, гарантуючи захист їхніх прав? На протигагу теоріям ієрархічної взаємодоповнюваності нові уявлення про ідеальний суспільний стан формулювалися в термінах взаємних послуг та погодження. Звісно, реалізація моральних настанов модерного порядку не відбулася водночас – радше, вони задали перспективу тривалих перетворень протягом кількох століть. Проте нове розуміння соціальних стосунків, що було артикульованим за ранньомодерних часів, кардинальним чином змінило саморозуміння індивідів та проблематизувало усталені впродовж століть форми людської взаємодії.

Підсумовуючи розгляд модерного розуміння морального порядку, Ч. Тейлор виокремлює кілька принципових властивостей останнього. По-перше, вихідним пунктом цієї ідеальної конструкції постають індивіди, заради яких, власне, й утворюється політичне суспільство. Принциповим тут є відкидання ідей ієрархічного суспільства, що затребувало відмову чи радикальний перегляд успадкованих від античності та середньовіччя філософських та релігійних учень. По-друге, зорієнтованість на задоволення потреб індивідів заради спільної користі відобразило також перегляд цілей суспільного життя. Взаємні послуги індивідів зосереджуються передусім на потребах повсякденності, а не на досягненні найвищої чесноти, а будь-які ієрархічні відносини, що природним чином виникають під час самоорганізації людей та розподілу функцій поміж ними, вважаються виправданими лише тоді, коли вони сприяють здобуттю спільного блага – безпека, добробут, свобода тощо. По-третє, політичне суспільство, маючи на меті забезпечувати потреби індивідів, формулює свої завдання в термінах захисту прав. При цьому ключовим моментом тут виступає свобода, відображаючи притаманне індивідам відчуття власної дієвості. Свобода як нормативна вимога модерного морального порядку водночас є умовою актуалізації останнього. По-четверте, і права, і свобода, і взаємна користь повинні гарантуватися рівною мірою всім учасникам. Попри те, що розуміння рівності само змінюється протягом часу, воно все одно залишається неодмінною ознакою морального порядку в будь-якій своїй версії (Teylor 2013: 272–274).

Концептуалізація Ч. Тейлором соціального уявного модерної доби багато чим завдячує розвідкам Бенедикта Андерсона – автора книги «Уявлені спільноти», що вже набула статусу класичного твору з дослідження націоналізму. Попри всі критичні

зауваження на адресу авторського бачення кваліфікація нації як *уявленої спільноти* стало загальним місцем. Андерсон є мабуть одним з найвідоміших дослідників, що застосував конструктивістську методологію соціального дослідження до аналізу виникнення і поширення націоналізму. При цьому наголос саме на ролі *уяви* у виникненні національних держав презентує її як неодмінну умову цього процесу. За Б. Андерсоном нація постає як уявлена політична спільнота:

При тому уявлена як генетично обмежена і суверенна. Вона *уявлена* тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників, не зустрічатимуть і навіть не чути будуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності. <...> Будь-яка спільнота, більша за первісне поселення з безпосередніми контактами між мешканцями (хоча, можливо, й вона), є уявленою. Спільноти потрібно розрізняти не за їхньою справжністю чи несправжністю, а за манерою уявлення. Яванські селяни завжди знали про свій зв'язок із людьми, яких ніколи не бачили, але ці узи уявлялися їм партикулярно – як нескінченно продовжувана мережа кровної спорідненості й клієнтарності. Ще донедавна в яванській мові не було слова, яке виражало б абстрактне поняття «суспільство». <...> Нація уявляється *обмеженою*, бо навіть найбільша з них, налічуючи сотні мільйонів людей, має свої межі, нехай навіть і еластичні, поза якими знаходяться інші нації. Жодна нація не уявляє себе рівнозначною людству. <...> Вона уявляється *суверенною*, бо сам концепт народився в епоху, коли Просвітництво й Революція руйнували легітимність боговстановленої й ієрархічної династичної держави. <...> Нарешті, вона уявляється *спільнотою*, адже, незважаючи на фактичну нерівність і експлуатацію, які там панують, нація завжди сприймається як глибоке й солідарне братерство. У кінцевому підсумку, саме це братерство й робило можливим протягом останніх двох сторіч для мільйонів людей не лише вбивати, але й охоче віддавати своє життя в ім'я таких обмежених уявлень. (Anderson 2001: 22–24)

Втім, визначивши націю як уявлену спільноту, Андерсон майже не приділяє увагу питанню, в чому полягає особливість уявлення нації самими громадянами. Натомість головна увага автора зосереджується на конкретних реалізаціях націоналістичної уяви в художній літературі, історичних оповідах і публіцистиці. Художня література і публіцистика уможливають репрезентацію нації як спільноти залучених до спільного простору людей, що діють одночасно. Звідси і увага, яку приділяє Андерсон таким опертям національного уявного як перепис, мапа і музей (див. Розділ 10 книги), що, до речі, існували і до появи національних держав.

Розмірковуючи над стилем націоналістичної уяви, Андерсон таким чином окреслює умови можливості останньої:

Сама можливість уявлювання нації історично з'явилася там і тоді, коли три дуже давні фундаментальні культурні концепції втратили свою аксіоматичну владу над людськими умами. Першою із них була ідея про те, що тільки певна книжна мова забезпечувала привілейований доступ до онтологічної істини – саме тому, що мова була невіддільною частиною цієї істини. Ця ідея дала життя великим трансконтинентальним солідарностям християнського, ісламського та інших світів. Другою була віра в те, що суспільство природнім чином організоване навколо і в підпорядкуванні до верховних центрів – монархів,

які стоять осторонь решти людських істот, і чие правління є формою космологічного (божественного) завіту. Людські лояльності були необхідно ієрархічними й доцентровими, адже володар, як і сакральний текст, був фокусом доступу до буття й невід'ємною його частиною. Третьою була концепція темпоральності, в якій космологія та історія були нерозрізними, а першопричини світу й людини сутнісно ідентичні. Разом ці ідеї міцно вкорінювали життя людей у самій природі речей, надаючи певний смисл фатальностям щоденного існування (перш за все смерті, втратам і залежності) та пропонуючи, різними засобами, визволення від них. (Anderson 2001: 55–56)

Тією мірою, якою відбувався розпад цих очевидностей, виникла потреба у пошуку нових форм соціальної зв'язності. Проте, Андерсон зосереджується передусім на вивченні соціоструктурних і технологічних передумов появи національної спільноти. З огляду на це подальше дослідження витоків націоналізму затребує більшої уваги до ціннісно-сміслових аспектів соціального уявного модерної доби.

Дослідження соціального уявного модерної доби безпосереднім чином заторкує питання національного фрейму в осмисленні історичних і сучасних суспільно-політичних реалій. Поставши як базова категорія сучасності, нація дещо модифікувала і навіть трансформувала значення інших суспільних категорій, привнесла в них нові сенси. Зокрема, висунання нації на перший план у часи національного будівництва спричинило певні напруження і невизначеності у взаєминах з категорією «держава», що вже давно перебувала в широкому суспільному обігу (Balibar 1990: 330–331). З одного боку, загальноновизнаним є те, що сучасні держави є державами національними, але нації не завжди утворюють держави. До того ж переважна більшість сучасних держав є державами багатоетнічними, оскільки в них проживають представники різних етнічних груп. Це створює додаткові напруження, оскільки задеклароване на міжнародному рівні право народів на самовизначення проблематизує єдність багатьох держав, в яких існують ірредентистські рухи. Безперечно, деякі історичні епохи та обставини більшою мірою сприятливі для виникнення нових національних держав, ніж інші, але право залишається за формою не таким мінливим, задаючи напрямок прагнень для представників різних етнічних груп і створюючи умови для подальшого національно-територіального перерозподілу.

З іншого боку, значна кількість сучасних національних держав постали на ґрунті династійних держав домодерного ґатунку. Протягом кількох десятиліть вони розробили і запровадили свої власні національні ідеології, засновані на уявленнях про колективний суверенітет, провели адміністративні та законодавчі реформи, створили модерні форми соціалізації та управління ресурсами і населенням тощо.

З усім тим, сучасні національні держави, які виникли шляхом перетворень домодерних династійних держав, попри всю свою етносоціальну складність, конструюють власну історію, «націоналізуючи» сиву давнину з метою пошуку споконвічної єдності, що дозволила б обґрунтувати право цієї нації на державу. Проте сама логіка виникнення й існування домодерних держав зазвичай не відповідає цій анахронічній моделі. Власне це і порушує питання про первинність нації чи держави та про «нормальність» історичного процесу національного державотворення.

З огляду на зазначене, вихідним пунктом для наших подальших міркувань є визнання того, що національна держава є специфічною формою державного утворення, що виникає лише за певних соціально-історичних умов. Йому передували численні інші форми політичних об'єднань державного ґатунку. Тому, щоб належним чином зрозуміти процес формування національних держав, необхідно не лише «денатуралізувати» узвичаєне бачення державного буття, а й реконструювати історичні умови і обставини, сприятливі для виникнення, оформлення і перемоги національної форми держави над усіма іншими. Зокрема, це стосується способів концептуалізації національного та роботи соціального уявного, що визначили актуальну траєкторію історичних змін.

Типовою ознакою національних історичних оповідей є надання їм певної сюжетної зв'язності. Внаслідок цього самий історичний процес постає як реалізація певного суспільно-політичного проекту, що розгортається у часі, та є вираженням споконвічної самості – національної ідентичності. Національні історичні оповіді породжують специфічну ретроспективну ілюзію, ґрунтовану на уявленні про немовби наявність незмінної якості чи субстанції, що передається каналами міжгенераційної трансмісії. Сучасність кожної нації, таким чином, розглядається як результат історичної колективної долі, що поєднує представників національної спільноти в єдине ціле. Як зауважує Е. Балібар:

Проект і доля – два симетричних обличчя ілюзії національної ідентичності. Якщо «французи» 1988 р. – з яких щонайменше кожний третій має «іноземного» предка – колективно і співвідносяться з підданими короля Людовіка XIV (не кажучи вже про галлів), то це завдяки низці випадкових подій, що не є спричиненими ні долею «Франції», ні проектом «її королів», ні сподіваннями «її народу». (Balibar 1990: 338)

Тим не менш національні історіографії тією чи іншою мірою систематично відтворюють цю схему мабуть в усіх країнах, передусім на рівні шкільних підручників (Ferro 2010). Показово, що міф про історичні витоки нації вкорінюється як в «старих» національних державах, так і в нових, посталих за часів деколонізації та розпаду соціалістичного табору.

З іншого боку, модель, згідно з якою історія нації є реалізацією певного проекту та вираженням певної ідентичності, замасковує тривалий процес, за висловом Е. Балібара, *націоналізації* суспільства, тобто набуття останнім спільних соціокультурних форм і властивостей (мова, культура, релігія тощо). Націоналізація суспільства є перманентним процесом, що заторкує різною мірою окремі соціальні верстви і регіональні спільноти. В цьому плані вона тісно пов'язана із становленням національних територіально-адміністративних і політичних структур, покликаних організувати і залучати населення держави до загальнонаціональних подій і процесів (виробничі та управлінські процеси, вибори, функціонування соціальних служб тощо). Подолання нерівномірності просторового розвитку і «вирівнювання» соціокультурних відмінностей таким чином постають як першорядні та постійні завдання національних урядів. Саме завдяки реалізації цих завдань виникає можливість розбудувати національну спільноту.

Визначальну роль у становленні національної спільноти відіграє соціальне уявне, що постає загальним тлом, на якому розгортаються перелічені процеси:

Будь-яка соціальна спільнота, що відтворюється завдяки функціонуванню інституцій, є уявною, тобто ґрунтованою на проекції індивідуального існування в тканину колективної оповіді, на визнанні спільної назви та на традиціях, що постають як слід споконвічного минулого (навіть якщо вони були створені та впроваджені в нещодавньому минулому). Але це зводиться до прийняття того, що, за певних умов, тільки уявні спільноти є реальними. (Balibar 1990: 346)

Модерне соціальне уявне сприяє формуванню національної спільноти – народу, який ототожнює свою долю з певною державою та її інституціями. Національна єдність досягається завдяки уніфікації (політичній, економічній, культурній), що втілює в життя певну ідеологічну форму, масово індоктриновану та покладену в основу спільного національного буття. При цьому національна ідеологія багато чого запозичує у домінуючої у попередні часи релігійної форми, перетворюючись таким чином на специфічну світську релігію, адже вона так само удається до ідеалізації нації та сакралізації держави, вимагаючи від громадян відданості й навіть самопожертви.

Отже, зазначені ідеалізація та сакралізація ґрунтовані на інституціалізації певного уявлення, образу спільноти, що поширюється і культивується національною державою. Нація (ре)презентує себе як нібито природну спільноту, що вкорінена в історичному минулому, має спільні культуру й інтереси. Вона являє собою надіндивідуальну єдність, яка приписує кожному індивіду спільні ознаки та властивості. Важко переоцінити важливість цих уявлень для конституювання нації. Ця *фіктивна етнічність*, за визначенням Е. Балібара, дозволяє сприймати державу як вираження попередньої єдності, співвідносячи її з певними ідеалізованими уявленнями про політику та «історичну місію». Виходячи з універсалістської настанови про те, що кожна людина належить до певної етнічної групи і при цьому тільки до однієї, національна ідеологія обґрунтовує розподіл людства між різними етнічними спільнотами, а також почуття «належності» подвійного ґатунку – як належності самим себе, так і належності іншим, схожим на нас (Balibar 1990: 349). Проте збереження і відтворення у часі цих «природних» належностей потребує задіяння низки інституційних механізмів, що дозволяють ретранслювати відповідні уявлення між представниками різних генерацій.

Національна єдність вимагає формування соціокультурної однорідності, яка, власне, і уможлиблює відчуття природної належності до групи схожих на мене осіб. Для визначення умов, що дозволяють цьому реалізуватися, Балібар пропонує звернутися до двох типів спонук, які зазвичай пов'язують з національною спільнотою – *генеалогічної форми та мови* (Balibar 2006: 45). Генеалогічна форма створює умови для підтримки міжгенераційних стосунків, що виходять далеко за межі родинного оточення, охоплюючи також незнайомих людей. Мова, в свою чергу, постає опертям для домінуючих форм ідентифікації та диференціації. Балібар зауважує:

Їхня істотність важить настільки, наскільки вони дозволяють контролювати і регулювати зсередини певні основоположні антропологічні відмінності, котрі втручаються, тільки-но йдеться про включення суб'єктів у владні стосунки та в

дискурс. Іншими словами, на позір «вічні» розділення людського роду, про які переносно можна говорити, що вони визначають «природу» і «культуру», водночас *розділяючи* людських суб'єктів між собою (одних від інших), в них самих або разом з ними більш-менш насильним та репресивним чином. (Balibar 2006: 45–46)

Таким чином, для національного уявного походження і мова відіграють роль центральних чи базових значень, якщо скористатися термінологією К. Касторіадіса. Вони створюють умови для співвіднесення реалій соціального світу з нібито незмінними через свою «природність» витокими.

Творення однорідного мовного середовища затребує розгортання загальнонаціональної інфраструктури з розгалуженою мережею освітніх інституцій. Шкільна освіта являє собою головний інструмент продукування нації як комунікативної спільноти, формуючи спільну мовну реальність, покладену в основу взаєморозуміння та повсякденних взаємодій. У вигляді офіційно санкціонованих норм національна мова позиціонується як *рідна* мова попри те, що в рамках мовної спільноти завжди наявне лінгвістичне розмаїття соціального і регіонального ґатунків. Звідси неперобута *відкритість* мовної ідентичності, адже часто-густо людині доводиться змінювати свої мовні навички, опановуючи стандартизовану шкільну мову, помітно відмінну від місцевої говірки, або загалом вивчати нову мову, якщо життєві обставини змушують змінювати країну перебування. Більше того часто-густо мовні спільноти не збігаються з національними кордонами, як, наприклад, у випадку англійської чи французької, поширених в різних країнах, або за умов наявності всередині країни численних регіональних мов, що співіснують з загальнонаціональною мовою (Китай, Індія). Тому мова сама по собі не може гарантувати однозначного зв'язку з певною національною спільнотою. Виникає потреба у принципі ексклюзії, що дозволяв би обмежувати і виокремлювати коло осіб, які визнавали б один одного приналежними до однієї нації.

Принципом ексклюзії, що уможлиблює таке національне успільнотнення, виступає спільність походження. Цей спосіб спрацьовує тоді, коли національна ідеологія починає стверджувати природну єдність, внаслідок чого нація уподібнюється великій родині, посталої з єдиного коріння. Показово, що на відміну від домодерних часів домінування матрімоніальних стратегій великих родових утворень, уявлення про спільність походження виникають і поширюються тоді, коли починають зникати соціальні бар'єри, що раніше ставали на заваді шлюбу між представниками однієї етнічної групи. З огляду на таку трансформацію родинних відносин і матрімоніальних практик цілком очікуваним виглядає докорінна зміна сімейної структури, пов'язана з поширенням нуклеарної сім'ї. Роль національної держави в цьому процесі важко переоцінити, адже її втручання в сімейне життя не обмежувалося лише регламентаціями прав успадкування і кодифікації сімейних норм, а й заторкувало фундаментальні засади сімейного життя – контроль над народжуваністю та виховання дітей. При цьому зв'язок сімейного життя з національною державою простежується як раз через втрату родиною колишньої автономії: якщо велика родина, поєднуючи кілька сімей, зосереджувала в собі кілька функцій (економічна взаємодопомога і підтримка відносин солідарності, соціалізація, колективне

відстоювання інтересів тощо), то нуклеарна сім'я у забезпечені цих функцій вже була вимушена спиратися на зовнішні для неї інституції модерної національної держави. Упродовж переходу до нової моделі сімейних відносин сама сім'я націоналізується, перетворюючись на ідеальну модель відносин – властиві сімейному життю взаємні допомога, турбота і солідарність екстраполуються на всю національну спільноту як квазіродину з уявними спільними предками і нащадками.

Викристалізовуючись протягом модерної доби, національне уявне, набуває у ХХ ст. провідного значення для життя національних спільнот. Чинниками, що посприяли його конституюванню як домінантного колективного фрейму, стали розділення між державою і громадянським суспільством; концепція лінійного часу; секуляризація; посилення індивідуалізму; геополітичні зрушення, що полегшили формування національних держав; нові порядки раціональності та розвиток наукового знання; експансія промислового капіталізму; швидке поширення письменності; демократизація тощо. При цьому визначальну роль в цьому процесі відігравали представники інтелектуальних і політичних еліт, які розробляли і пропонували різні ідеологічні доктрини (лібералізм, консерватизм, соціалізм та ін.). Деяку складність в цьому разі представляє випадок націоналізму, що часто густо розглядається як форма політичної ідеології. Проблема полягає у тому, що за своєю природою націоналізм межує з цілим комплексом переконань і уподобань, які важко назвати чітко визначеними політичними доктринами. Дійсно, важко заперечувати наявність націоналістичних партій, що пропагують ідеї національної зверхності та відданості «справі нації». Але національні почуття і прояви патріотизму не завжди набувають форми політичних гасел. Вони, радше, нагадують спільне ментально-емоційне підґрунтя для колективних практик громадян та/або джерело натхнення для дуже відмінних політичних уподобань (Steger 2008: 8–9). Покликане інтегрувати різні соціальні верстви у спільну культурну єдність, національне лежить в основі модерних колективних ідентичностей та уможлиблює взаємодію і спільні політичні дії особисто незнайомих людей.

Отже, національне уявне являє собою своєрідне *тло* для різних політичних ідеологій, виниклих за модерних часів. Тому, як зауважує М. Стигер, «лібералізм, консерватизм, соціалізм, комунізм і нацизм/фашизм – всі вони були «націоналістичними» в сенсі здійснення одного і того ж фундаментального процесу перекладу всеохопного національного уявного в конкретні політичні доктрини, порядки денні та просторові впорядкування. Роблячи це, ідеології нормалізували національні території, розмовляли визнаними національними мовами, зверталися до національних історій, розповідали національні легенди та міфи або прославляли національну «расу». Вони артикулювали національне уявне за вельми розмаїтними критеріями, що, як кажуть, конституювали визначальну сутність спільноти» (Steger 2008: 10). Показовою в цьому зв'язку є роль, що часто-густо приділяли расовому чиннику, адже визнання наявності у нації *сутності* потребувало вкорінення останньої в певному носії, яким виступала біологія людини. Мабуть не випадковим є те, що піднесення расової теорії у другій половині ХІХ ст. збіглося у часі з масовим поширенням націоналістичних ідей в країнах Європи.

З огляду на зазначене не є дивним, що поточні глобальні перетворення стали викликом для національного уявного. Після трагічних подій II світової до націоналістичних ідеологій почали ставитися з великою підозрою, а нечуваний розвиток нових технологій і засобів комунікацій зробив кордони прозорими, вже не здатними повністю завадити поширенню іноземних культурних форм. Відчуття відкритості усьому світові, що виникло внаслідок цього процесу, підірвало підвалини національного уявного, проблематизувавши засадничі для нього уявлення про спільноту, національну культурну єдність та однорідність. В політичному житті самих національних спільнот також відбулися кардинальні зрушення, дістаючи вираження у занепаді традиційних політичних ідеологій. Щоправда поза межами Заходу на тлі деколонізації та постсоціалістичних трансформацій відбулося піднесення націоналістичних ідеологічних доктрин, хоча їхні носії зазвичай намагалися якомога більше дистанціюватися від націонал-соціалістичного і фашистського спадків. З іншого боку, на протигагу класичним ідеологіям в останні десятиліття ХХ ст. виникають нові ідеологічні форми (фемінізм, інвайроменталізм, постколоніалізм тощо), надзвичайно чутливі до питань, що зазвичай випадали з поля зору національного уявного. Навпаки нові ідеології та громадські рухи надихалися новою формою уявного – *глобальним уявним*, в рамках якого поступово оприявнювався новий порядок денний вже планетарного масштабу.

Посилення загальносвітових взаємозв'язків свідчить про те, що ми вже живемо у світовому суспільстві, в якому більше не існує повністю замкнених місцевостей, а виникла спільнота соціальних відносин вже не може бути інтегрованою у вигляді національної держави (Век 2001: 25–26). Науково-технічний прогрес, розвиток мережі транслокальних комунікацій та інформаційних обмінів створили соціоматеріальне середовище, що уможливило принципово нові форми і способи спілкування і взаємодії між людьми. По мірі виникнення і зміцнення наднаціональних інституцій, які поступово перебирають на себе функції і повноваження національних урядів, почали змінюватися погляди на роль і значення національної держави – цієї типової модерної форми політичної організації.

Неодмінною умовою окреслених процесів стало формування світового ринку, що після розпаду соціалістичного табору набув глобального поширення. Цінності споживання поступово відтіснили старі ідеологічні доктрини, переформатовуючи соціальне уявне за новим зразком. Тепер в центрі уваги опинилися питання переважно економічного ґатунку (економічне зростання, глобальні потоки товарів, трудова міграція, глобальні ланцюги творення вартості тощо). Втім, не варто редукувати глобальне уявне до суто економічних питань, оскільки як і будь-яке соціальне уявне воно є багатозаровим і багатовимірним утворенням, являючи собою загальний фрейм для порушення і обговорення загальнозначущих питань. Глобальне уявне, просякнуте потоками образів, метафор, зображень, символів тощо, створює відчуття із «стислого» світу, пропонуючи спільні орієнтири для людей з різних куточків світу. Воно позначається як на макроструктурах (над)національних об'єднань, так і на суб'єктивних поглядах і уподобаннях, сприяючи творенню нових ідентичностей, часто-густо альтернативних локальним чи національним. Як зауважує М. Стигер, в цьому процесі наявні і розрив з минулим, і певна наступність. Зокрема, виникнення

світового ринку неможливо уявити без впливу лібералізму з його настановами про вільні торгівлю та ринок, хоча сьогодні ці ідеологеми працюють у глобальній мережі обмінів між національними акторами, субнаціональними агенціями, наднаціональними інституціями, мережами неурядових організацій та транснаціональними корпораціями (Steger 2008: 11–12).

Становлення глобального уявного пов'язане з усвідомленням того, що ми всі живемо у глобальному світі. Проте це аж ніяк не означає, що умови нашого життя однакові, а глобалізація перетворила світ на уніфікований та однорідний спільний життєвий простір. Звісно, не можна заперечувати, що виникнення і планетарне поширення комунікативної мережі пересування товарів, людей та інформації привнесло певну одноманітність як умову власного функціонування – глобальна мережа затребує певні спільні стандарти і регламенти. Але ступінь цієї одноманітності внаслідок такої уніфікації, вочевидь, не є всеохопним і «наскрізним». У світі ще зберігаються і навіть з'являються нові регіони й анклав, що слабо заторкуються глобальними потоками. Більше того, самий процес глобалізації не є однозначно гомогенізуючим процесом навіть з політичної точки зору, адже розмаїття внутрішнього устрою різних національних держав та відносин, що вони підтримують з іншими державами, є доволі значним. Глобалізація сьогодні, радше, виявляється процесом ре-стратифікації планетарного порядку, внаслідок чого колись домінантні регіони втрачають свій глобальний вплив, поступаючись іншим.

Становлення глобального порядку є доволі складним процесом, що варто розглядати з різних перспектив. Так у перспективі виникнення і поширення глобальної політичної культури воно дістає вираження у глобальній інституціалізації політичних структур, пов'язаних з формуванням міжнародних органів регулювання (ООН, МВФ, СОТ та ін.). На думку Й. Фрідмана, усвідомлення глобального ґрунтоване на процесах приписування значень глобального характеру, що слід відрізняти від локальних процесів приписування (націоналізми, локальні етнічності, регіоналізми). Інакше кажучи, глобалізація передбачає наявність *глобальної арени* – продукту «визначеного комплексу динамічних властивостей, зокрема формування структур «центр-периферія», їхньої експансії, скорочення, фрагментації та відновлення в ході циклічних пертурбацій гегемонії. Саме цей комплекс динамічних властивостей ми позначаємо терміном «глобальна система» або «глобальний процес» (Friedman 1994: 199). Глобалізація є продуктом глобальної системи, що включає утворення глобальних інституційних форм, хоча це не є обов'язковим з огляду на історичний досвід великих імперій, колоніалізму, світової торгівлі тощо. Визначальною ознакою глобальної системи є з'єднання між центральними секторами, з їхніми розширеннями/ скороченнями, та периферіями, з їхніми появами/ зникненнями. Ці з'єднання є тривалим історичним процесом, що трансформує умови існування локальностей, продукуючи простори творення інституцій та репрезентацій – способи класифікацій світу національними державами, (нео)колоніальні режими, соціальні рухи тощо. Глобальні інституційні структури привносять у це розмаїття інституцій/ репрезентацій певний порядок (Friedman 1994: 200).

Розрізнення Фрідманом глобальної системи і глобальних інституцій вказує на два підходи щодо інтерпретації процесу приписування значень. У випадку глобальної системи, яка існувала задовго до появи глобальних інституцій, варто казати про *слабку* глобалізацію. В цьому випадку приписування значень передбачає існування тільки глобального поля референцій та доступу поза межами локальностей (громад, держав, регіонів). Механізми приписування значень розташовуються на локальному рівні, але співвідносяться із спільним полем референцій. У випадку ж *сильної* глобалізації самі механізми приписування значень глобалізуються, тобто на глобальній арені створюються спільні значення, що мають однаково розумітися в усьому світі. Сильна глобалізація вимагає не просто глобального поширення образів і значень, що асимілюються локальностями у власний спосіб, а й «гомогенізації локальних контекстів таким чином, що суб'єкти, які перебувають у різних позиціях системи, схильні приписувати однакове значення однаковим глобалізованим об'єктам, образам, репрезентаціям тощо» (Friedman 1994: 204). Приписування значення на локальному рівні переважно здійснюється в рамках національного уявного, тією мірою, якою національна держава є домінантною формою облаштування цієї локальності. Натомість глобальне уявне продукує(ться) значення(ми) на рівні глобальних інституцій, які, звісно, також десь локалізовані, але попри це покликані поєднувати і, так би мовити, «переплавлювати» все розмаїття локальних візій у спільну глобальну. В цьому сенсі глобальна візія покликана долати всі партикулярні бачення і оцінки світових процесів та знаходити «спільний знаменник» для вирішення питань планетарного ґатунку.

На відміну від класичних часів Модерну, коли національна держава нарощувала свою потугу і дедалі більше «проникала» в повсякденне життя людей завдяки залученню їх до участі в уніфікованих «дисциплінарних просторах» (школа, лікарня, армія, промислове підприємство, в'язниця) сьогодні спостерігається помітне зменшення впливу держави на суспільні процеси, супроводжувані дерегуляцією трудових відносин та послабленням функцій держави з перерозподілу суспільних благ на користь малозабезпечених верств. Політика соціально-економічного вирівнювання, що колись була неодмінною ознакою національних урядів, сьогодні дедалі більше сприймається як невиправдане втручання в економічні процеси. Проблема полягає у тому, що разом з відмовою від даної політики зникає принципово важливий для налагодження солідарних відносин в суспільстві інструмент, який дозволяв підтримувати на належному рівні співучасть громадян у суспільно-політичному житті.

Майнові розшарування і нерівність, що посилюються протягом останніх десятиліть в розвинених демократичних країнах, безпосереднім чином позначаються на доступі до суспільних благ, політичних переконаннях і культурних уподобаннях громадян – нерівність породжує відмінності у повсякденних практиках і взаємодіях, продукує просторову сегрегацію і розриви колишніх соціальних зв'язків. Це не може не впливати на соціальне уявне, що потрапляє під вплив альтернативних бачень світу з різних перспектив. Примноження засобів комунікації і джерел інформації та, як наслідок, втрата державою контролю над інформаційними обмінами створює умови для виходу за межі національного уявного і більшої відкритості світові. Але лише за

певних умов. Адже за умов дестабілізації колись усталених соціальних світів і зростання соціальної напруги часто-густо дістає вираження інший процес – соціальне закриття локальних груп та замикання мереж довіри у вузькому колі родичів, співплемінників, «місцевих» тощо. Інакше кажучи, в залежності від обставин можливі щонайменше дві альтернативні реакції на кризу національної держави:

- (1) пошук шляхів виходу з-під обмежень локальності у напрямку глобальних комунікацій, інтеграції до транснаціональних мереж, міграції тощо;
- (2) зайняття «захистної» позиції, дистанціювання від зовнішніх впливів та солідаризація у вузьких за національні (субнаціональних) межах зі своїми однодумцями у протистоянні чужинцям.

Звісно, ці дві реакції є граничними точками, так би мовити, полюсами континууму, між якими розташовується більшість можливих реакцій. Загалом серед останніх домінують не завжди послідовні змішані, селективні підходи, ґрунтовані на вибіркових інтеграції та відторгненні. Кожна локальність являє собою специфічну констеляцію чинників і обставин. Внаслідок цього урізноманітнення соціального «ландшафту» проблематизуються відчуття спільного і розмиваються колишні ціннісно-сміслові засади, фреймовані національним уявним.

Показовою виявляється доля двох визначальних для національного уявного центральних чи базових значень – *мови і походження*. Зростання соціокультурного розмаїття та міжнародна міграція також проблематизують їх значущість для національного буття, що, втім, породжує також дуже різні реакції. Залучення до світових інформаційних потоків зазвичай затребує винайдення спільної мови спілкування (сьогодні такою мовою здебільшого виступає англійська) і сприяє налагодженню транслокальних зв'язків і солідарності, хоча і часто-густо негативним чином позначається на розвитку місцевих культурних індустрій, змушених підлаштовуватися під нові вимоги. Проте мовна компетенція людини дозволяє при необхідності опановувати кілька мов, що, безперечно, звужує вжиток рідної, але все ж таки уможливує її співіснування з іншими мовами. Більше того локалізація транслокальних культурних зразків, породжуючи гібридні форми, може створити умови для успішного виживання місцевої культури та посилити її конкурентноспроможність.

Натомість, ситуація з походженням дещо інша, оскільки воно не може бути зміненим як мовні та культурні компетенції. Походження засвідчує «безпосередні» спорідненість і зв'язок. Особливо відчутно це за умов, коли відмінності у походженні позначаються на фізичних характеристиках. Тому в просторі великих міст саме фізичні, а не мовні відмінності передусім кидаються у вічі, стаючи підставою для сегрегації. В країнах, де присутні великі мігрантські спільноти з ярко вираженими расовими ознаками, зростає напруження між представниками різних рас. США як найбільша мігрантська країна в цьому разі є яскравим прикладом. Заворушення й акції громадської непокори на расовому ґрунті трапляються в цій країні регулярно. Попри всі зусилля з асиміляції та інтеграції мігрантів сьогодні структурний расизм, дискримінація та сегрегація залишаються дуже значними.

Дещо відмінною є ситуація в європейських країнах, які, втім, також потерпають від нелегальної міграції та послаблення інтегративних потужностей національних урядів. Певною мірою це пов'язано з реалізацією проекту Європейського союзу, органи якого поступово перебирають на себе частину повноважень національних урядів. Європейська інтеграція значно послабила національні уряди, налаштовуючи місцеві еліти проти цього проекту. Складні взаємини між Брюсселем та урядами багатьох держав ЄС (Польща, Угорщина, Греція та ін.), Брекзїт та напружені відносини із США створюють додаткові лінії напруги в Європі. На цьому тлі міграційна криза осені 2015 р. , спричинена збройними конфліктами у Передній Азії та Північній Африці, стала справжнім випробуванням для європейського континенту. Наслідком цієї кризи став підйом хвилі націоналізму і ксенофобії в країнах, що безпосередньо зіштовхнулися з потоками біженців. З огляду на те, що посилення ультраправих в Європі спостерігалось вже впродовж останніх десятиліть, нинішня нормалізація цих політичних сил завдяки потраплянню у національні парламенти і надалі сприятиме підживленню антиімігрантських настроїв серед населення.

Отже, глобальні трансформації та становлення глобальної системи не є безпроблемними лінійними процесами. Посилення протиріч і суперечностей між національними урядами і наднаціональними установами неоднозначно позначається на настроях і уподобаннях громадян. Складається дуже непроста ситуація, коли поступова втрата національними урядами можливостей впливати на внутрішні процеси, викликає негативну реакцію в суспільстві, проте відновити цей вплив в сучасних умовах майже неможливо. Подальше посилення глобальних взаємозалежностей начебто створює сприятливі умови для формування глобального порядку денного, проте реалізація останнього потребуватиме дедалі більшого перерозподілу владних повноважень на користь наднаціональних установ і як наслідок послаблення національних урядів.

Ідеологія глобальної доби?

Доба глобалізації стала часом дестабілізації національних держав та пов'язаних з ними реалій. Виникнення нового глобального фрейму сприйняття, оцінювання і розуміння світових процесів кардинальним чином трансформувало національне уявне, проблематизуючи його центральне становище в суспільному житті. Для національних урядів, що поступово втрачають важелі впливу на економічні й соціокультурні процеси, ця доба характеризується зростанням конкуренції із суб- і наднаціональними утвореннями, які перебирають на себе державні функції і повноваження.

Окреслюючи перспективи подальшого розвитку національної держави в цих умовах, варто брати до уваги провідний принцип організації суспільств сучасності – зорієнтоване на прибуток, опосередковане ринком нагромадження. Б. Джессоп виокремлює чотири макротренди, що і надалі обмежуватимуть розвиток провідних капіталістичних держав:

- Посилення глобальних, регіональних і локальних екологічних криз через

пріоритет нагромадження капіталу, суперництво між національними державами, конфлікти Півночі та Півдня, війни за ресурси, кліматичні біженці тощо.

- Посилення протиріч, кризових тенденцій і антагонізмів у світовій економіці разом з поляризацією доходів, надлишком населення й економічною нестабільністю домінованих соціальних верств.
- Подальший економічний і політичний занепад США як глобального гегемона призведе до розширення апаратів безпеки, спробам втручання в справи інших країн та посиленню поліцейського контролю всередині країн. Додатковим чинником стануть спроби Китаю зміцнити свої позиції у світі.
- Посилення міжнародних, транснаціональних і наднаціональних владних механізмів і режимів урядування, що діятимуть в інтересах транснаціонального капіталу і маргіналізуватимуть громадянське суспільство.

Отже, не варто очікувати кінця національних держав як форми територіальної організації влади. Радше спостерігатиметься трансформація держави у бік (пере)підпорядкування її складним формам мета-урядування, організованого у тіні національних держав. Цей процес супроводжуватиметься ерозією традиційних демократичних інституцій і практик та вираженою тенденцією до авторитарного етатизму, (пара)мілітаризацією й посиленням держави-наглядача ('super-vision' state):

Сильніший наголос на питаннях національної безпеки і превентивний поліцейський контроль, пов'язаний з так званою війною проти терору вдома та за кордоном посилили наступ на права людини та громадянські свободи. В передових капіталістичних державах відбуватиметься перехід від національних держав загального добробуту до більш постнаціональних режимів соціального забезпечення, спонукаючих до пошуку будь-якої роботи (workfare) та посилення поточних тенденцій до утвердження стійких держав жорсткої економії. Стабільні держави напівпериферії можуть розвинути тенденцію до встановлення режимів соціального забезпечення і оплати праці, що схожим чином стимулюватимуть пошук роботи, у відповідь на розширення споживання «середнього класу» та як компенсацію за зростаючу прекарність підпорядкованих класів, включаючи переміщене сільське населення. (Jessor 2016: 244–246)

Коротко кажучи, вірогідна трансформація національних держав відбуватиметься у бік скорочення їхнього соціального навантаження й зосередженості на питаннях забезпечення безпеки і контролю. У цій перспективі соціальне уявне також переживатиме кардинальні зміни, що діставатиме вираження у перетворенні фрейму соціально-політичних практик і взаємодій.

Додатковим чинником, сприятливим для реалізації окресленого сценарію, стала пандемія COVID-19, що дедалі більше проблематизувала роль національних держав, системи соціального забезпечення яких у переважній більшості випадків виявилися неспроможними забезпечити належні рівень безпеки й умови існування своїх громадян. Карантинні заходи стали випробуванням не лише для системи

охорони здоров'я, а й для інших соціальних систем (економічної, освітньої, політичної), створивши перешкоди для узвичаєного способу життя мільйонів людей. Водночас нездатність національних урядів впоратися з наслідками пандемії оприявило ключову проблему більшості розвинених держав – неготовність національних систем охорони здоров'я до подібних епідеміологічних викликів. Нинішня пандемія не була першою і напевне не буде останньою, якщо взяти до уваги неминучість збереження, а в перспективі й зміцнення загальнопланетарної мережі пересування товарів і людей. З огляду на те, що епідеміологічна безпека в цих умовах потребуватиме співробітництва на планетарному рівні, дедалі наочнішою стає потреба у розбудові наднаціональних інституцій, покликаних організувати і координувати протидію таким пошестям.

Не менш показовою в цьому контексті виглядає і проблема з трудовою міграцією, що також порушує низку соціальних і політичних проблем. Поява і численне зростання в розвинених країнах трудових мігрантів спонукає до перегляду й удосконалення національного законодавства в багатьох сферах з метою впорядкування правового статусу і забезпечення належних умов існування мігрантів. На тлі глобального поширення дискурсу про права людини набуває неабиякого значення питання забезпечення цих прав. Деякі дослідники вказують на необхідність переходу до постнаціонального громадянства, наближення до якого відбувалося в країнах Європи після II світової, але майже припинилося в останні десятиліття. Так Ясемін Соїсал пропонує звернутися до поглядів Т.Г. Маршала, який «стверджував, що права є засобом включення, яке може бути гарантованим лише за умови їх заснування в ефективних членських інституціях – іншими словами, саме у соціальних та інституційних механізмах, в яких визнається індивідуальність людей та існує сама можливість права» (Soysal 2012: 16). Відзначаючи, що права існують у кількох «регістрах» – як нормативні прагнення, як доктрини та як механізми й інституції впровадження, – Соїсал вказує на існування можливостей для подальшого розширення цих прав та їхніх форм реалізації (Soysal 2012: 17). Виникає перспектива впровадження *постнаціонального* громадянства, права якого мають гарантуватися вже і поза межами окремих національних держав.

І конституювання глобального уявного, й ініціативи з постнаціонального громадянства створюють умови для своєрідного ренесансу космополітичного світогляду, що попри свою давню вкоріненість в європейській культурі довгий час залишався на периферії уваги громадськості і дослідників. Глобалізаційні процеси докорінно змінили ситуацію, що знайшло відображення у численних публікаціях, присвячених космополітизму, починаючи з 90-х рр. Сьогодні вже навіть важко досягнути всю кількість публікацій, дотичних цієї проблематиці. Значний внесок у дослідження та окреслення перспектив розвитку космополітичної думки зробили М. Абулафія, К.А. Аппія, Г. Бгабга, У. Бек, С. Бенхабіб, М. Нуссбаум, Д. Гелд та ін.

У книзі «Космополітична візія» (2004 р.) Бек розрізняє філософський, вкорінений в європейській традиції з часів кініків і стоїків, та аналітико-емпіричний космополітизм, відзначаючи, що на відміну від попередніх часів, коли космополітизм здебільшого досягався розумом, сьогодні він пронизує наш життєвий досвід, хоча у

свідомості домінантними залишаються поняття, пов'язані з нашою національною належністю (Бек 2008: 26). Це створює викривлене сприйняття реальності у мільйонів людей, перешкоджаючи розв'язанню криз взаємозалежності. Бек викоремлює три типи криз такого ґатунку на планетарному рівні:

По-перше, *екологічні* кризи взаємозалежності, що мають власну глобальну динаміку; по-друге, *економічні* кризи взаємозалежності, які на ранній стадії мають ізольований характер і спочатку можуть проявлятися на національному рівні; по-третє, загрози, що походять від *терористичних* криз взаємозалежності. (Бек 2008: 32)

Розв'язання цих проблем потребує транснаціональної взаємодії та винайдення спільного бачення на глобальному рівні. Звідси, власне і походить необхідність космополітичної перспективи, покликаної подолати обмеження, за висловом Бека, *методологічного націоналізму*.

Обмеження національного підходу Бек пов'язує з його ключовими принципами. Передусім йдеться про «контейнерну модель» суспільства, згідно з якою національна держава формує національне суспільство, створює адміністративний апарат, кордони, гарантує громадянські права тощо. Суспільства виявляються територіально замкненими кордонами держави, внаслідок чого суспільні та державні межі збігаються, а соціальні відносини і досвід, що не узгоджуються з національною територією, залишаються поза увагою. Пов'язаність суспільства з державними кордонами також дістає вираження у протиставленні національного і міжнародного. До того ж прихильники методологічного націоналізму часто-густо поширюють на глобальне суспільство висновки, ґрунтовані на досвіді окремих національних держав, оскільки останні постають для них базовими одиницями аналізу. Хибним Бек визнає і обмеження культури територіальними рамками, що заважає адекватно розуміти транслокальні форми життя і відносини, репрезентуючи їх як похідні та вторинні. Традиціоналізм національного світогляду також дістає вираження у політичному закріпленні культурного поділу, що перешкоджає розумінню культурних контактів і взаємообмінів. З настанням глобалізації методологічний націоналізм дедалі більше демонструє свою неспроможність схопити сутність планетарних змін. Він виключає космополітичну перспективу, тоді як остання спроможна включити національну дійсність, перетлумачуючи її в планетарному ключі (Бек 2008: 39–46). Тому на противагу методологічному націоналізму У. Бек розробляє власну версію *методологічного космополітизму*, покликаною змінити засадничі правила суспільних наук.

Емпіричним підґрунтям для реалізації цього амбітного завдання Бека виступає так званий побутовий або тривіальний космополітизм, тісно пов'язаний зі споживанням товарів і послуг. Проникнення здобутків інших культур з різних куточків світу вже давно стало неодмінною ознакою повсякденного життя переважної більшості країн світу. Глобалізація транслокальних обмінів та подорожей кардинальним чином трансформувало образ людства, демонструючи глобальні взаємопов'язаність та взаємозалежність. Власне на цьому і ґрунтується усвідомлення того, що ми живемо у глобальній реальності, а наші уявлення про навколишній світ

дедалі більше формуються глобальними інформаційними потоками повідомлень і образів. Для сучасного космополітизму це є важливою відмінністю, адже на відміну від своїх традиційних версій сьогодні космополітичний досвід поширений серед мільйонів людей.

Щоправда, космополітичний досвід є необхідною, але водночас недостатньою умовою для виникнення космополітизму як певної системи переконань. Досвід, радше, формує тло або репертуар наших уявлень, образів і практик, що ми актуалізуємо під впливом різних причин. Він є саме тим глобальним уявним, що може породжувати дуже різні, іноді протилежні реакції на глобальні події. Так правий популізм і прагнення протидіяти «вторгненню» небажаних мігрантів також обумовлені глобальними комунікаціями і досвідом зустрічі з представниками інших культур. В такий спосіб популістські рухи намагаються, за висловом Бека, «вивернути космополітизацію навиворіт, щоб відновити національні пріоритети і категорії завдяки їх космополітичній легітимації» (Бек 2008: 112). Тому самого досвіду виявляється явно недостатньо – виникає потреба у перегляді базових значень соціального уявного, припнутого сьогодні до національного ґрунту. Методологічний космополітизм, на думку У. Бека, власне, повинен сприяти руху в цьому напрямку. Принциповою особливістю нового підходу як дослідницької програми є методологічна вимога аналізувати досвід космополітизації з різних перспектив, що має дозволити схопити і деталізувати провідні дослідницькі категорії – локальне, національне, транснаціональне, глобальне (Бек 2008: 123). Врахування багатьох перспектив уможливує залучення різних точок зору на одні й ті самі процеси, виявлення потенційних конфліктних ситуацій та, відповідно, запобігання чи пом'якшення можливих протистоянь.

Отже, методологічний космополітизм Ульріха Бека пропонує перегляд усталених протягом останніх століть поглядів на соціальні процеси та способів дослідження останніх. Безперечно, ми живемо в глобальному світі і дослідницькі підходи, засновані на національному фреймі, сьогодні виглядають дещо застарілими. В цьому разі методологічна вимога враховувати різні перспективи є значущою і плідною. Проте спроби Бека оновити теоретико-методологічний інструментарій соціальних наук ще не дають відповіді на питання як здійснити перехід від *лише* усвідомлення того, що ми живемо в глобалізованому світі, до дій, здатних подолати вузькі партикулярні рамки. Усвідомлення наявності різних перспектив і навіть врахування різних перспектив можуть продукувати різні політики. При цьому пріоритети і перспективи ранжуватимуться в залежності від політичних уподобань актора, який може схилитися і до суто націоналістичних заходів. Не всі локальності однаково позитивно сприймають глобалізацію і не для всіх локальностей глобальні взаємозалежності приносять позитивні плоди. Як демонструють ціннісні заміри групи Р. Інґлгарта зниження екзистенційної безпеки і незахищеність можуть спровокувати *«тиху революцію» навпаки* – культурний відкат і піднесення правих популістських партій, приклади чого ми сьогодні спостерігаємо в різних демократичних країнах (Inglhart 2018: 244). Тому перехід від усвідомлення глобальності зі всіма її суперечностями до розбудови більш безпечного світу потребує не лише емпірико-

аналітичних розвідок з позицій методологічного космополітизму, а й розробку відповідної програми дій.

Втім, інтерпретація Беком космополітизму в емпірико-аналітичному ключі є лише однією зі способів розуміння цього феномену. Загалом нараховують, принаймні, чотири підходи до тлумачення космополітизму, що так чи так привносить певні складності у використання цього терміну. Так Крейг Калхун розрізняє радикально універсалістський підхід до космополітизму Марти Нуссбаум, демократичний космополітизм Девіда Гелда, соціопсихологічні інтерпретації космополітизму мегаполісів Річардом Сеннетом та культурний космополітизм Гомі Бгабги (Calhoun 2003: 538–540). Попри наявність спільних рис – прихильники усіх перелічених версій космополітизму погоджуються з тим, що ми живемо у глобальному світі взаємозалежностей і взаємозв'язків – кожний підхід робить наголос на окремих аспектах, що відображає відмінності в уподобаннях його прибічників.

Універсалістський космополітизм Марти Нуссбаум, вкорінений у філософії стоїків, найбільш послідовно робить наголос на етиці, апелюючи передусім до індивідуальних обов'язків – кожний індивід має відчувати моральний обов'язок перед всім людством. Поступку партикуляристичним почуттям Нуссбаум допускає у випадку з батьківською опікою, адже це уможлиблює розбудову найкращих заходів з догляду за дітьми. «Хоча вона бачить в цьому основу для кращого світу, – зауважує К. Калхун, – в якому права людини поважатимуться, а цілі розвитку будуть досягнуті, її приклади, як правило, більше підкреслюють особисте життя та людей, які звільняються від обмежень соціальних норм. У найкращому випадку це передбачає само-перевірку, в якій точка зору іншого допомагає нам зрозуміти несуттєвий характер того, що інакше ми могли вважати універсальними та необхідними. Але на її думку, «Інший» є виразно універсальним, а не втіленням відмінних культури та належності» (Calhoun 2003: 538). В цьому разі на перший план висувуються саме етичні вимоги і обов'язки, а політичному виміру надається значно менша увага.

Демократичний космополітизм Девіда Гелда є більш поміркованим у своїх вимогах. Він робить наголос, радше, на правах, ніж обов'язках. Тому неодмінною умовою космополітизму для нього є демократичний устрій держав, адже люди мають право брати участь керуванні об'єднаннями, до яких вони входять. Цей різновид космополітизму передбачає право на громадянство у кількох спільнотах та ширших регіональних і глобальних мережах. Гелд на відміну від Нуссбаум не припускає існування дополітичного морального підґрунтя, на якому має будуватися політика. Він вважає космополітизм альтернативним способом встановлення прийнятних форм демократичного урядування на глобальному рівні. Проте, як зауважує Калхун, «це все ще теорія того, що є правильним, а не того, як люди можуть досягти цього права, або того, як вони стають тим, ким вони є у своїх різноманітних групах» (Calhoun 2003: 539).

Перші два підходи значно відрізняються від двох наступних тим, що вони переважно виражають нормативні аспекти космополітизму. Третій та четвертий підходи більшу увагу приділяють емпіричним реаліям, зближуючись з емпірико-аналітичними розвідками Бека. Так соціопсихологічна інтерпретація космополітизму зосереджується на умовах життя у глобальних мегаполісах, що значною мірою

формують космополітичний досвід. Космополітизм у цьому разі передбачає визнання різноманітності не просто у сенсі терпимості заради мирного співіснування, а й як спільний простір. Сеннет не просуває таких послідовних універсалістських вимог, що є властивими космополітизму Нуссбаум. Не менш показовим є культурологічне застосування терміну «космополітизм», що покликане не сформувати якийсь спільний погляд на загальнолюдські норми, а сприяти співіснуванню та взаємовпливу різних культурних традицій та норм. Гомі Бгабга наголошує на гібридності сучасних культурних форм, на творчому поєднанні безлічі відмінних поглядів у творенні світового розмаїття. Тому не може існувати єдиного космополітизму, а лише – множина космополітизмів. Вихідним пунктом для третього і четвертого підходу є досвід розмаїття, хоча кожен з них підходить до нього по своєму: третій більш споглядально робить наголос на відкритості до відмінностей, четвертий – на приналежності до певної традиції та на активному змішуванні різних традицій у космополітичному середовищі (Calhoun 2003: 540). Можливо для уникнення двозначностей третій і четвертий підходи варто було б означувати не як «космополітизм», а як «космополітичність», тобто як вказівку на специфічний життєвий досвід, а не ідеологічні переконання.

Отже, серед прибічників космополітизму не існує спільного погляду на визначальні особливості цієї доктрини за винятком майже загальноновизнаного розуміння того, що всі ми живемо у глобальному світі, в якому існує тісний взаємозв'язок між всіма регіонами. Більше того не всі автори пропонують якусь розгорнуту програму дій, що мала б встановити єдиний космополітичний порядок у світі. Разом з тим така особливість вжитку дозволяє поєднати під однією назвою іноді дуже відмінні погляди, що часто-густо породжує вельми продуктивні дискусії.

Доволі розповсюдженим зауваженням на адресу космополітизму є твердження, що такі переконання поширені зазвичай серед представників високоосвічених елітних верст переважно західноєвропейського та північноамериканського походження, які вже за своїм соціокультурним і економічним статусом спроможні користуватися всіма благами «світового громадянства» – вільне пересування та життя у будь-якій точці світу, належний доступ до благ тощо. Глобалізація створила надзвичайно сприятливі умови життя у світі для представників цієї верстви, чого не скажеш про переважну більшість домінованих соціальних груп.

За браком можливостей представники домінованих верств більшу увагу приділяють підтримці відносин солідарності зі своїм безпосереднім життєвим оточенням, формуючи замкнені мережі довіри, взаємопідтримки і протестної мобілізації. Тому прихильність до місцевої спільноти в цьому разі виявляється умовою виживання. Звідси походить напруження між космополітичними та патріотичними настановами, що неодноразово ставало предметом дискусій. Зокрема, дуже показовою виявилася дискусія, розпочата статтю М. Нуссбаум «Патріотизм і космополітизм», в обговоренні якої, згодом надрукованому у збірці «За любов до Батьківщини?» (1996), взяли участь К.А. Аппія, Дж. Батлер, І. Валерстайн, М. Волцер, Г. Патнем, А. Сен, Ч. Тейлор та ін. Переважна більшість учасників обговорення, за винятком Амартії Сена, доволі критично поставилися до сильних універсалістських

аргументів Нуссбаум на користь космополітизму, що засвідчило про відсутність одностайності щодо цього питання серед північноамериканських інтелектуалів.

Прибічники космополітичного підходу зазвичай наголошують, що сучасні національні кордони, які підважують наше відчуття співпричетності з усім людством, є результатом випадкових і довільних з моральної точки зору причин і обставин. Тому вони не повинні стояти на заваді налагодженню відносин взаємодопомоги і співпраці. До цих моральних аргументів сьогодні додається суто практичний – сучасні національні держави вже неспроможні поодиноці розв'язувати як власні, так і глобальні проблеми, тому виникає потреба у космополітичній політичній організації, покликаної об'єднати зусилля всіх держав (Yack 2012: 256). Слід відзначити, що навіть радикальні космополіти не заперечують важливість різних форм належності (національної, етнічної, релігійної тощо), адже самий процес соціалізації індивідів є можливим лише за умов активної і афективно насиченої взаємодії із своїм безпосереднім життєвим оточенням. Радше разом з давніми стоїками сучасні космополіти розглядають людину як істоту, оточену низкою концентричних кіл: перше включає саму людину, друге включає її найближчих родичів, наступні кола – далеких родичів, сусідів, співвітчизників тощо. Останнє коло – це людство. Не заперечуючи необхідності співпрацювати з найближчими колами, космополітизм вбачає морально необхідним розширення спільноти солідарності до останнього кола (Nussbaum 2002: 9). Критики космополітизму, в свою чергу, наголошують на тому, що гармонійні відносини зі своїм безпосереднім оточенням є не просто необхідною умовою для соціалізації, а й сприяють налагодженню дружніх стосунків, взаємопідтримки і моральних обов'язків всередині «природних» спільнот. Ба більше, належність до людського роду, на їхню думку має свідчити не стільки на користь космополітичної спільноти, скільки про те, що для всіх людей природно належати та відчувати солідарність до окремих спільнот, а не до всього людства. Так Майкл Волцер, схвально оцінюючи образ концентричних кіл, зауважує, що він «свідчить, наскільки дивно стверджувати, що моя фундаментальна відданість стосується або повинна поширюватися до найвіддаленішого кола. Моя прихильність, як і стосунки, починаються в центрі. Отже, нам потрібно описати посередницькі кола, за допомогою яких досягають зовнішнього кола, визнаючи цінність інших кіл, але також проходячи через них» (Walzer 2002: 125).

Втім, подальший розвиток космополітичної візії привніс певні уточнення щодо окреслених питань. У своїй нещодавній книзі «Космополітична традиція. Благородний, але недосконалий ідеал» Марта Нуссбаум визнає наявність низки проблем, що стоять на заваді реалізації космополітичних прагнень. Вона пропонує нарис *матеріалістичного глобального політичного лібералізму*, заснованого на ідеях підходу людських здатностей (human capability) (Nussbaum 2019: 209). Це передбачає більш реалістичне розуміння людських слабкостей і обмежень:

Тоді нам потрібно здійснити проект, який стоїки не тільки проігнорували, але й, мабуть, відкинули б: систематичне вивчення прихильності немовлят, оскільки вони розгортаються у постійній взаємодії з культурними нормами та уявленнями. Своєрідний антропологічний психоаналіз, якщо бажаєте. Якщо ми цього не зробимо, наші благородні пропозиції, швидше за все, виявляться

безрезультатними, оскільки вони не будуть адресовані реальним людям. (Nussbaum 2019: 212–213)

З іншого боку, на відміну від своїх попередників (стоїкі, Г. Гроцій, А. Сміт), які критично ставилися до релігійного світогляду та церковних інституцій, актуальнішим для Нуссбаум виявляється більш поміркований плюралістичний підхід, адже сьогодні спостерігається свого роду повернення до релігії, хоча часто-густо і не до традиційних її форм. Визнання світоглядного плюралізму актуалізує ідею *поваги* до різних форм життя, властиву політичному лібералізму. Це вимагає захисту свободи релігійних переконань, пильну увагу до діяльності церковних ієрархій, навіть якщо вони напрому не порушують свобод інших людей, формулювання засадничих політичних принципів нейтральною мовою без застосування понять окремої релігійної традиції (Nussbaum 2019: 215–216).

Вельми показовими з огляду на поточні дискусії виглядають і уточнення М. Нуссбаум щодо міжнародного права. Тут ключовою постає позиція Г. Гроція, який зауважував, що міжнародна сфера завжди моральна, але не завжди має форму закону. Міжнародне право відіграє корисну роль, проте не варто відмовлятися від національного суверенітету на його користь, адже воно набагато менш підзвітне громадянам окремих країн:

Космічне місто – це не держава чи правовий порядок, а моральна сфера, нехай і така, яка часом повинна використовувати закон для досягнення своїх цілей. Міжнародні агенції та міжнародні документи, по суті, є нормативними заявами, що намагаються переконати світ. Як такі вони можуть мати велике значення, навіть якщо вони не виконуються або не можуть виконуватися як закон: вони свідчать про новий консенсус, а потім можуть бути використані протестувальниками у кожній країні для здійснення тиску на свої уряди. Цей спосіб впливу є нормативно кращим у будь-якому випадку, оскільки він поважає автономію громадян. (Nussbaum 2019: 219)

Інакше кажучи, міжнародні документи не являють собою всесвітню конституцію, але стають джерелом для норм, що варто застосовувати у внутрішній політиці.

Схожим чином розглядаються в сучасному космополітизмі і питання матеріальної допомоги та права притулку. Існує низка проблем, пов'язаних з оптимальним використанням зібраних для допомоги коштів, доброзичливим патерналізмом донорів або вибірковою спрямованістю допомоги. Допомога може мати і негативні наслідки. Вона може послаблювати місцеві ініціативи громадян, звиклих до зовнішньої підтримки (Nussbaum 2019: 223–224). Право притулку також порушує проблему національного суверенітету, адже часто-густо його реалізація викликає конфлікти на місцевому рівні. Тому цілком розумними виглядають обмеження кількості мігрантів та висування до них вимог жити згідно із законами країни, в яку вони приїхали. Водночас неприйнятними з нормативної точки зору є перешкодження імміграції або депортації мігрантів з метою збереження національної гомогенності чи з міркувань етнічної належності, релігії тощо (Nussbaum 2019: 231–232). У будь-якому разі космополітичний підхід намагається зберегти баланс між універсалістськими вимогами прав людини та національним суверенітетом окремих держав.

Досягнення балансу між глобальними і національними імперативами затребує винайдення нового способу організації та здійснення керівних функцій, що дістає вираження у концепції глобального урядування (global governance), підтриманої прихильниками моделі космополітичної демократії (Д. Гелд, М. Калдор, Р. Фальк та ін.). У цій моделі рішення мають прийматися за участю усіх зацікавлених сторін. Як зауважує Гелд, принципи демократичного космополітизму вкорінені у двох фундаментальних метапринципах: автономії та неупередженого аргументування (impartialist reasoning). Автономія тут апелює до егалітарної концепції особистості громадянина, а другий метапринцип – до взаємності, покладеної в основу розрізнення тих політичних і етичних аргументів, що можна узагальнити, та тих, що не можна (Held 2010: 245). Окрім філософії стоїків, які запропонували першу аргументовану версію космополітизму, для Гелда також принципово важливим є кантівські розвідки щодо вічного миру та ідей універсальної історії (Kant 1994a, Kant 1994b). На переконання Канта люди є потенційними членами космополітичної спільноти і тому можуть вийти за межі закріплених за ними позицій у суспільному і політичному житті (Held 2010: 42–43). Це, власне, і уможливорює публічне використання розуму та неупереджене спілкування і досягнення порозуміння між незнайомими людьми. Варто відзначити, що кантівський проєкт світової федерації є неполітичним правовим союзом народів. На думку М. Мінакова, цей проєкт є компромісом між політичним принципом єдності людства та історичним досвідом:

Історичний досвід людства вказує на те, що держави (і владні еліти) не нададуть можливості для розбудови світової республіки правовим чином. Тому Кант пропонує розглядати глобальну федерацію як неполітичний правовий союз, що цілком припустимо і для людства як такого, і для громадян окремих республік, і для керівників держав. На підтримку цього трьохрівневого проєкту (громадянин – окрема республіка – світова федерація) Кант і висуває ідею трьохрівневого права (цивільного – міждержавного – всесвітньо-цивільного). (Minakov 2020: 116)

Така багат шарова правова побудова відіграє велике значення і в проєкті демократичного космополітизму.

Ще одним складником космополітичної демократії Гелда є опертя на праці Б. Баррі, Ч. Бейтца та Т. Поґґе, що містять три ключові елементи: по-перше, вони визнають, що людина, а не спільноти чи держави є головним об'єктом моральної турботи («принцип егалітарного індивідуалізму»); по-друге, кожна людина має визнавати і поважати цінність іншої людини («принцип взаємного визнання»); по-третє, рівність статусу і взаємне визнання вимагають неупередженого ставлення до прагнень інших («неупереджене міркування»). Така відкрита моральна перспектива уможливорює інтерсуб'єктивну достовірність наших уявлень про благо, пропонуючи спосіб дослідження норм і принципів, з якими можуть погоджуватися всі (Held 2010: 44–47).

Космополітична демократія передбачає децентралізований спосіб прийняття рішень без застосування жорстких ієрархічних управлінських моделей. Звісно, даний підхід має свою давню передісторію і сягає коріннями у проєкти розбудови світового порядку після Другої світової війни. У засадничих документах ООН «Загальна

декларація прав людини» (1948) та «Декларація про принципи міжнародного права» (1970) були закріплені принципи і цінності, що можна вважати визначальними для космополітичного порядку. Розбудова останнього передбачає скоординовану багаторівневу взаємодію багатьох акторів (національні держави, транснаціональні органи, неурядові організації тощо).

Втім, розбудова такого космополітичного порядку стає можливою за умов удосконалення уявлень про національний суверенітет. Про це, зокрема зауважив Д. Гелд:

Межі між державами, націями та суспільствами вже не можуть претендувати на те глибоке юридичне та моральне значення, яке вони колись мали в епоху класичного суверенітету; про них можна судити разом із спільнотами, що їх втілюють, за загальними, якщо не універсальними загальними стандартами. Тобто вони можуть бути детально розглянуті щодо стандартів, що, в принципі, застосовуються до кожної особи, кожного індивіда, який вважається однаково гідним турботи та поваги. Водночас спільне членство в політичній спільноті або просторова близькість не розглядається як достатнє джерело моральних привілеїв. Складники існують не просто для ліберальної, а для космополітичної системи демократичного права. (Held 2010: 240)

Проте подальше просування у цьому напрямку натрапляє на низку ускладнень різного ґатунку в різних регіонах світу.

Перехід до демократичного політичного устрою часто-густо призводив до зміцнення традиційних політичних еліт, які тепер намагалися розбудувати розгалужену мережу клієнтелі для забезпечення власної електоральної підтримки та утримання влади. До того ж популістські авторитарні лідери можуть проводити цілком успішну економічну політику, сприяючи водночас перенесенню брудних індустріальних виробництв із розвинених країн у власну. Провідні країни світу у такий спосіб часто-густо схильні екстерналізувати екологічні ризики, але в глобальному вимірі це є лише відтермінуванням проблеми. З іншого боку, національна демократична політика залишається вкоріненою у концепції обмеженого територіального суверенітету. На думку Гелда, це призводить до того, що великі регіональні та глобальні гравці здатні впливати на національну політику, уникаючи демократичного контролю. Звідси постають складні питання про те, як і на яких рівнях (локальному, національному, регіональному чи глобальному) регулювати соціально-економічні процеси, до яких залучені різні учасники (Held 2010: 242). На жаль, сучасний інституційний порядок не пропонує адекватних засобів розв'язання цієї проблеми.

Схожі проблеми виникають і на рівні регіональних і глобальних організацій (ЕС, ООН, МВФ тощо), рішенням яких також бракує демократичної підзвітності та легітимності. Мабуть сьогодні це є ключовою проблемою розбудови космополітичного порядку. Навіть громадяни демократичних держав не мають належних важелів впливу на рішення наднаціональних організацій, що натомість впливають на життя їхніх країн. Ланцюги делегування владних повноважень від локального рівня до глобального занадто довгі, механізми підзвітності незрозумілі, а діяльність організацій

недостатньо прозора (Held 2010: 243). Якщо скористатися давнім образом стоїків, сьогодні явно бракує адекватного посередництва між «концентричними колами прихильності», що мало б дозволити розширити відносини взаємодопомоги і приязні до всього людства. Не сприяє цьому і процес сек'юритизації діяльності держави, захопленою боротьбою з тероризмом чи пандемією із застосуванням заходів, що викликають занепокоєння щодо порушення прав і свобод людини.

Як свідчать актуальні проблеми на планетарному і локальному рівнях сучасна багаторівнева і децентралізована глобальна система потребує удосконалення, якщо не принципового перегляду моделі геополітичного регулювання, що постала після II світової. Боротьба з кліматичними змінами, економічними негараздами, нерівністю, пандемією чи міжнародним тероризмом затребують співпрацю всіх держав та інших акторів. Розбудова демократичного космополітичного порядку потребує подолання негативних тенденцій і в розвитку самих демократичних країн, адже сьогодні ми зіткнулися з проблемою керованості демократичних держав, свідченням чому є посилення популістських настроїв. Проте розв'язання цієї проблеми неможливо у популістський спосіб, що пропонує авторитарну альтернативу демократії. Тут оприявнюється ключова проблема демократичного устрою як такого, означена свого часу Клодом Лефором як *порожнє місце влади* – на відміну від монархічного правління, влада якого була втіленою у постаті володаря, демократична влада завжди залишається предметом суперництва: «демократичне суспільство конституюється як суспільство без тіла, як суспільство, що руйнує уявлення про органічну тотальність. <...> зникнення природної детермінованості, пов'язаної колись з постаттю володаря та існуванням аристократії, спонукає суспільство проявитися як суто соціальне буття, тому народ, нація, держава постають як універсальні сутності, і будь-який індивід, будь-яка група виявляються рівно співвіднесеними з ними. Але ні держава, ні народ, ні нація не фігурують як субстанційні реальності. Уявлення про них само перебуває у залежності від політичного дискурсу та від соціологічної й історичної обробки, завжди пов'язаною з ідеологічною дискусією» (Lefor 2000: 28). Образ національної спільноти або держави як субстанції глибоко вкорінені у соціальному уявному сучасності. Те ж саме можна сказати і про теорію міжнародних відносин, в якій домашня аналогія (*domestic analogy*) надзвичайно поширена (Bottici 2009). Проте подібне субстанційне мислення сприяє викривленню розумінню соціальних процесів, приховуючи за уявленням про нібито монолітну цілісність внутрішні напруження і конфлікти. Окрім цього, в умовах кризи подібне мислення лише посилюється, продукуючи, за висловом Лефора, «фантазм єдиного народу, пошук субстанційної ідентичності, зливої з головою соціального тіла, втіленої влади, держави, вільної від розділення» (Lefor 2000: 30). Воно виявляється виродженням демократичної політики у технократичне управління, а політичного дискурсу – у популістські гасла.

Підсумовуючи, ватро відзначити доволі складну ситуацію, наявну зараз в провідних демократичних країнах. З одного боку, спостерігається подальший занепад модерних політичних інституцій і класичних ідеологічних партій, вже неспроможних запропонувати адекватні сьогоднішньому рішення. Не менш складною є ситуація на глобальному рівні, оскільки наднаціональні органи і транснаціональні організації стикаються з проблемою браку легітимності і довіри до їхньої діяльності. Вочевидь,

посталі перед сучасними суспільствами проблеми не можуть бути розв'язаними на національному рівні й потребують скоординованої міжнародної співпраці, винайдення спільної позиції, вироблення і реалізацію глобальної програми дій. Проте, з іншого боку, попри всі глобалізаційні трансформації і поширення космополітичного досвіду соціальне уявне залишається впорядкованим передусім усталеним національним фреймом, що в сучасних умовах лише підживлює реакційні популістські гасла і надмірні сподівання їхніх прихильників. Часто-густо національні політичні еліти, втрачаючи важелі впливу на суспільне життя, у такий спосіб намагаються зберегти свої владні позиції, хоча це лише загострює наявні проблеми. Тому уявити сьогодні перетворення космополітизму на провідну ідеологію глобальної доби ще доволі важко. Усвідомлення того, що ми живемо в глобалізованому світі, набувши планетарного поширення, дійсно, стає опертям для спільних космополітичних переконань, але цього недостатньо. Нам бракує, власне, ідеології, спроможної не просто вийти за вузькі межі національного уявного, а й запропонувати прийнятну програму дій і подолати наявні партикулярні прагнення, адже масштаб і характер актуальних проблем потребує саме цього. Космополітизм як ідеологія глобальної доби є мабуть першим претендентом на цю роль, втім, він потребує винайдення більш переконливих аргументів та удосконалення інструментів реалізації власної програми. Хай там як, але пошук спільного ціннісно-смиислового підґрунтя для розв'язання глобальних проблем залишається на часі.

Бібліографія:

- Anderson, Benedikt. (2001) *Uyavleni spil'noty. Mirkuvannya shchodo pokhodzhennya i poshyrennya natsionalizmu* [From Ukr.: Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Kyiv: Krytyka.
- Balibar, Et'yen. (2006) *My, hromadyany Yevropy? Kordony, derzhava, narod* [From Ukr.: Are we citizens of Europe? Borders, state, people]. Kyiv: Kurs.
- Balibar, Etienne. (1990) The Nation Form: History and Ideology. *Review (Fernand Braudel Center)* 13(3): 329–361.
- Bek, Ul'rikh. (2001) *Chto takoye globalizatsiya?* [From Rus.: What is globalization?] Moskva: Progress-Traditsiya.
- Bek, Ul'rikh. (2008) *Kosmopoliticheskoye mirovozzreniye* [From Rus.: Cosmopolitan worldview] Moskva: Tsentr issledovaniy postindustrial'nogo obshchestva .
- Bottici, Chiara. (2009) *Men and States. Rethinking the Domestic Analogy in a Global Age*. London: Palgrave Macmillan.
- Calhoun, Craig. (2003) Belonging in the cosmopolitan imaginary. *Ethnicities* 3(4): 531–568.
- Ferro, Mark. (2010) *Kak rasskazyvayut istoriyu detyam v raznykh stranakh mira* [From Rus.: How history is taught to children around the world]. Moskva: Knizhnyy klub 36'6.
- Friedman, Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. San Francisco: SAGE Publications Ltd.
- Held, David. (2010) *Cosmopolitanism. Ideals and Realities*. London: Polity.
- Inglhart, Ronald. (2018) *Kul'turnaya evolyutsiya. Kak izmenyayutsya chelovecheskiye motivatsii i kak eto menyayet mir* [From Rus.: Cultural evolution: how human motivations change and how it changes the world] Moskva: Mysl'.

- Jessop, Bob. (2012) Social imaginaries, structuration, learning, and 'collibration': Their role and limitations in governing complexity. *Zarządzanie Publiczne* 1(19): 71–83.
- Jessop, Bob. (2016) *The State: Past, Present, Future*. London: Polity.
- James, Paul. (2019) The Social Imaginary in Theory and Practice. In *Revisiting the Global Imaginary: Theories, Ideologies, Subjectivities. Essays in Honor of Manfred Steger*. Eds. Chris Hudson & Erin Wilson. London: Palgrave Macmillan, 33–47.
- Kant, Immanuel. ([1784] 1994a) Ideya vseobshchey istorii vo vseмирno grazhdanskom plane [From Rus.: Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose] V *Sobraniye sochineniy v vosmi tomakh* [From Rus.: Collected Works in eight volumes] Vol. 8:12–28.
- Kant, Immanuel ([1795] 1994b) K vechnomu miru [From Rus.: Perpetual Peace] V *Sobraniye sochineniy v vosmi tomakh* [From Rus.: Collected Works in eight volumes], Vol. 7:5–56.
- Kastoriadis, Kornelius. ([1975] 2003) *Voobrazhayemoye ustanovleniye obshchestva* [From Rus.: The Imaginary Institution of Society]. Moskva: Gnozis, Logos.
- Lefor, Klod. (2000) *Politicheskiye ocherki (XIX–XX veka)* [From Rus.: Political essays (XIX–XX centuries)] Moskva: ROSSPEN.
- Minakov, Mihail. (2020). *Dialektika sovremennosti v Vostochnoy Evrope. Opyt sotsial'no-filosofskogo osmysleniya* [From Rus.: Dialectics of modernity in Eastern Europe. Experience of social and philosophical comprehension]. Kiev: Laurus, 99–119.
- Nussbaum, Martha. (2002) Patriotism and Cosmopolitanism. In *For Love of Country? Debating the Limits of Patriotism*. Ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press, 3–20.
- Nussbaum, Martha. (2019) *The Cosmopolitan Tradition. A Noble But Flawed Ideal*. London: Belknap Press.
- Soysal, Yasemin. (2012) Citizenship, immigration, and the European social project: rights and obligations of individuality. *The British Journal of Sociology* 63(1): 1–21
- Steger, Manfred. (2008) *The Rise of the Global Imaginary: Political Ideologies from the French Revolution to the Global War on Terror*. New York: Oxford University Press Inc
- Sum, Ngai-Ling, Jessop, Bob. (2014) *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in its Place in Political Economy*. New York: Edward Elgar Publishing, Inc.
- Taylor, Charlz. ([2007] 2013) *Sekulyarna doba* [From Ukr.: A Secular Age]. Kyiv: Dukh i litera.
- Walzer, Michael. (2002) Spheres of Affection. In *For Love of Country? Debating the Limits of Patriotism*. Ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press, 125–130.
- Yack, Bernard. (2012) *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago: University Of Chicago Press.