
<https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>

УДК 13, 13.11

Роман ЗИМОВЕЦЬ, кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
romanzimovets@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

НАЦІЇ ЯК РІЗНОВИД СИМВОЛІЧНИХ УНІВЕРСУМІВ.

До питання методології дослідження модерних націоналізмів

Радикальна зміна перспективи у дослідженні націй, здійснена Б. Андерсоном, дає можливість розглянути їх поза традиційною суб'єктивізацією та уречевленням, як «уявлені спільноти», що стоять на одному щаблі зі світоглядом світових релігій. Стаття присвячена проясненню умов можливості такого зіставлення націй та релігій, яке, у самого Б. Андерсона, відбувається через віднесення до не зовсім чітких та зрозумілих понять на кшталт «культурних артефактів» та «широких культурних систем», не забезпечених відповідним методологічним інструментарієм. Доводиться, що зіставлення релігійних та національних спільнот стає методологічно обґрунтованим через застосування до них феноменологічно-соціологічного концепту «символічних універсумів» як всеосяжних горизонтів значень, що легітимують локальні життєсвіти. Критерієм виділення символічного універсуму є наявність механізмів легітимації смерті як найбільш маргінального досвіду людини. Застосування концепту символічних універсумів до сучасних спільнот дозволяє виявити граничні форми колективної ідентичності, конкуренція між якими визначає контури актуальної світової політики.

Ключові слова: нація, життєсвіт, легітимація, символічний універсум, спільнота, методологія.

1. Спільноти як «уявлені реальності» в історичному контексті

У своїй класичній праці «Уявлені спільноти. Рефлексії щодо походження та поширення націоналізму» Б. Андерсон зробив заявку на радикальний перегляд методології дослідження модерних націй. Сам він навіть заявив про

Цитування: Зимовець Р. (2020). Нації як різновид символічних універсумів. До питання методології дослідження модерних націоналізмів. *Філософська думка*, 3, 79—91. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>.

переорієнтацію перспективи у «коперніканському дусі», маючи на увазі те, що сучасна дещо запізнїла теоретична метушня навколо «національного питання» та його неочікуваних драматичних впливів на світову політику лише замулює сенс феномену і заважає його адекватному проясненню [Андерсон, 2016: с. 44]. Для марксистської філософії нація являла собою певну аномалію, пояснити яку, спираючись на принципи стадіального розвитку людства та класової боротьби, було неможливо. Але і для домінуючого на Заході після Другої світової війни лібералізму націоналізм теж виявився неабиякою теоретичною проблемою. Відсутність концептуальної інструментарію для аналізу підйому націоналістичних рухів у країнах колишнього соціалістичного табору та етнопонаціональних конфліктів, що спалахнули після його розпаду, стала справжнім викликом для лібералізму [Кумліска, 2011: р. 3-4].

В чому полягає радикалізм підходу Андерсона?

По-перше, це розгляд феномену нації без опертя на філософські і соціологічні теорії, які розглядали його або в концептуальній оптиці філософії суб'єкта — як «колективний суб'єкт», «субстанцію», «організм», або через історико-етнографічний словник «національного характеру», «ментальності», сукупності рис, тобто як певну уречевлену сутність. Радикальність підходу Андерсона зчитується вже з самої назви. Нації є уявленими спільнотами, оскільки співвітчизники ніколи не зможуть пережити досвід безпосередньої комунікації «обличчям-до-обличчя». І, позатим, певна сукупність людей завжди нетематично мислиться як ці самі «співвітчизники», як «свої». Понад те, ці «свої» мають місце не лише у синхронній, але і в діахронічній перспективі: люди уявляють себе як нащадків певної спадщини, як частину великого колективу, що прямує з глибин минулого у відкрите майбутнє.

Уявний характер нації аж ніяк не робить її «нереальною». Просто сама «реальність» будь-якого великого колективу (зауважимо, не лише нації), його ідентичність не є чимось сталим, не є суцільним у сенсі наявної речі. Вона має вихідним чином проєктивний характер, коли індивідуальний досвід та розуміння власної ідентичності, якщо феноменологічною мовою, апрезентуються на віддалених та анонімних Інших, які завдяки цьому уявляються схожими. Це смислова проєкція власного досвіду на Інших, яка поширюється на невизначену сукупність людей, яким приписуються аналогічні форми знання та інституційної поведінки.

Проєктивність такого колективу, як нація, була визначена цілою низкою обставин, які ретельно досліджує автор «Уявлених спільнот» і розглядає яких виходить за рамки теми цієї статті. Зазначимо лише, що принциповим тут стало нове сприйняття простору та часу. Саме уявлення нації як спільноти людей, що безперервно рухається з минулого у майбутнє та займає при цьому певну компактну територію, було новим, модерним винаходом. Самосприйняття американських колоністів як таких, що живуть паралельним життям із власними *метрополіями*, відіграло ключову роль у розумінні

спільнот як великих територіальних колективів, що існують синхронно. Так само, як і розуміння націй їх творцями як чогось принципово нового (пригадати хоча б рішення Національного конвенту Франції про відмову від християнського календаря у 1793 році) було досить швидко нівельоване активним ретроспективним присвоєнням історичної спадщини, пошуком «коріння» та «закріпленням» в історії, завдяки чому і з'явилося уявлення про історичну спільноту. Ці нові форми сприйняття соціального простору — як паралельного співіснування великих колективів — і часу — як гомогенної історичної тривалості, в якій існують такі колективи, — їх поєднання, зрештою, і сформувало більш-менш сталі уявлення націй, які є для нас нині такими звичними та очевидними¹.

Другу принципову новацію Андерсона розгледіти важче, насамперед, через не зовсім чітку термінологію, але власне вона, на думку автора, і претендує на зміну перспективи у «коперніканському дусі». Часто-густо модерний націоналізм розглядають як ідеологію, прирівнюючи її до того ж марксизму чи лібералізму. На противагу цьому Андерсон пропонує розглядати націю та все, що є похідним від неї, «як особливого роду культурні артефакти» і порівнювати не з політичними ідеологіями, а з «широкими культурними системами» [Андерсон, 2016: с. 44, 55].

Власне тут і виникає методологічне питання, яке стало лейтмотивом цієї статті. Про які такі «культурні артефакти» та «широкі культурні системи» йдеться? Як їх схопити та описати? З якими ще уявленими спільнотами в історичній перспективі можна порівняти та зіставити нації? Андерсон дає лише натяк на відповідь, який ми спробуємо прояснити.

Описуючи модерне сприйняття часу, Андерсон спирається на достатньо розроблене в історичній науці його протиставлення есхатологічному християнському часу європейського Середньовіччя. Саме таке порівняння дає кращу можливість розуміння специфіки обох. Упродовж Середньовіччя люди жили з нетематичним розумінням невідворотного кінця світу, яке «ущільнювало» їхній час до практично одночасності минулого та майбутнього у скороминущому сучасному. Розуміння часу як гомогенної нескінченної тривалості було і залишається чужим християнському світогляду. Модерна зміна часо-сприйняття, яка багато в чому й уможливила появу націй, збіглась із секуляризацією та поступовим занепадом християнського світосприйняття. Андерсон застерігає, що він у жодному разі не має на увазі те, що нація

¹ Зауважимо, що Андерсон вступає у полеміку з потужною «європоцентристською» традицією, для якої моделлю формування нації є «етномовні націоналізми». З позицій цієї традиції пояснити американський, як і будь-який не центрований на унікальній мові, націоналізм неможливо. Мова відіграла важливу роль у становленні європейських, особливо центрально- і східноєвропейських націй, що формувалися у межах мультиетнічних династичних імперій. Але фундаментальним для формування нації є саме синхронно-діахронічне уявлення великого колективу, який не обов'язково відрізняється від інших унікальною мовою.

буцімто приходять на зміну релігії. Але саме ці факти поступового занепаду релігійних світоглядів і пов'язаного з ними часосприйняття на тлі становлення модерних націй і взагалі модерності з її новою «свідомістю часу» дають підстави обережно поставити уявлення національної спільноти на один щабель зі світоглядами релігійних спільнот. Нації як «культурні артефакти» виявляють подібність до релігій як таких самих «артефактів».

Але головною темою, яка дає можливість для зіставлення релігій та націй, є проблематика смерті. Одним із символів «культури націоналізму» є монументи Невідомому солдату, а також всілякого роду публічні церемонії, пов'язані із вшануванням пам'яті загиблих за Батьківщину. Символічне безсмертя співвітчизників, які пожертвували собою заради своєї спільноти, споріднює націю із релігійним колективом, в якому індивідуальна смерть завжди отримує сенс і, так би мовити, «символічно знімається» у смислово-му горизонті, що перевершує індивідуальне буття².

Власне таке історичне зіставлення релігійних та національних спільнот через творення компрегензивних картин світу з власним часосприйняттям та особливим опікуванням питаннями індивідуальної смерті та сенсу життя дає можливість вийти на прояснення того, що власне мали на увазі під «широкими культурними системами» та «культурними артефактами». Тобто можливість заповнити певну методологічну лакуну, яка має місце у праці Андерсона, і тим самим дещо по-новому підійти до розуміння феномену нації у сучасних умовах, на тлі глобалізаційних та фрагментаційних трендів, які, здається, дещо похитнули стабільність цих уявлених спільнот.

2. Феноменологічний концепт «символічних універсумів» у його застосуванні до феномену нації

У феноменологічній соціології існує концепт, який дуже добре прояснює сенс не зовсім зрозумілих понять Андерсона, за допомоги яких він хоче поставити на один щабель уявлення націй та релігійні світогляди. Ним є поняття «символічного універсуму», розроблене П. Бергером та Т. Лукманом.

Як відомо, у полі зору феноменологічної соціології — дослідження структури соціального світу, одне з провідних місць в якому належить смислової реальності повсякденності, що визначається концептом «життєсвіту». Останній був запроваджений Е. Гусерлем в рамках розробки трансцендентальної теорії інтерсуб'єктивності і як відповідь на звинувачення у соліпсизмі. Від того часу концепт життєсвіту почав жити своїм життям і активно використовуватися у словнику різних напрямків соціальної філософії та соціо-

² Промовистий історичний приклад тут дає свідомо зміна ідеологічних настанов в СРСР з початку нападу гітлерівської Німеччини 1941 року. До боротьби закликали не під прапорами світової революції чи перемоги комунізму, як це було ще якихось 20 років тому, а під гаслами «За Батьківщину» та «Батьківщина-мати кличе», які справляли більший вплив через те, що промовляли до чогось більш глибинного в індивідуальній ідентичності, ніж класова приналежність чи ідеологічні вподобання.

логії. Проте в його основі сенс, закладений ще основоположником феноменології. Життєсвіт — це, насамперед, історично трансльований горизонт культурних смислів, який становить фон будь-якого актуального сприйняття світу учасником відповідної спільноти. Феноменологічна соціологія і комунікативна філософія додали до цього ядра важливу практичну складову, пов'язавши життєсвіт з інституціями як рутинними практиками та соціальними ролями, завдяки яким відбувається соціалізація індивідів та, у найширшому сенсі, стабілізація їхніх індивідуальних досвідів.

Отже, з позицій феноменологічної соціології життєсвіт можна визначити як горизонт спільного соціального знання та інституцій, завдяки якому відбуваються як соціалізація індивідів, так і їх повсякденна комунікація та інтеракція у безпроблемному полі спільних смислів та практик. Іншими словами, це «соціокультурний» (інституційний та смисловий) горизонт, що супроводжує будь-яке актуальне сприйняття та дію кожного учасника життєсвіту.

Яких історичних форм можуть набувати життєсвіти? Строго кажучи, життєсвіт є формальним концептом, центром якого, кожен раз, є окрема людина з її горизонтом досяжності, значущими та анонімними Іншими, простором дії тощо. Тобто індивідуальна «периферія» життєсвіту може проєктуватися нескінченно довго і включати в себе, зрештою, все людство. А втім, повсякденна реальність конкретної людини завжди визначається соціалізацією, а остання включає в себе засвоєння певного партикулярного, мовно зумовленого запасу знання та інституційних практик, що поділяються не всім людством, а конкретним оточенням. Іншими словами, під сучасними життєсвітами розуміють, як правило, конкретні «національно-культурні» спільноти, що характеризуються спільністю соціального знання та інституційних практик. Попри те, що може існувати нескінченна кількість «малих життєсвітів» місцевих чи релігійних громад, професійних груп, гендерних спільнот тощо, національні життєсвіти є тим нетематичним горизонтом, в якому завжди замикається граничне значення «свого» та «своїх», якими б віддаленими та актуально недосяжними вони не були.

Але життєсвіт — це не лише «культура», «інституції» та «індивіди», як визначав його структуру Ю. Габермас [Habermas, 1984: p. 138]. Трансляція життєсвіту, незалежно від міри її спонтанності, відбувається не сама по собі, а в комунікації та взаємодії його учасників. Останні ж завжди індивідуально засвоюють культурні змісти та інституційні практики, пропускаючи їх, знову звернемося до термінології Ю. Габермаса, через свої індивідуальні «герменевтичні фільтри». Соціалізація ніколи не буває повністю успішною, якщо під цим розуміти ідеальне засвоєння соціальних ролей на кожному етапі життя та у кожній релевантній ситуації. Дистанція, яка з'являється завдяки такому герменевтично відфільтрованому засвоєнню, є умовою можливості критичної позиції щодо елементів соціокультурного горизонту, а іноді й до цілого такого горизонту. Як блискуче продемонстрував Р. Козелек, описуючи діалектику індивідуального досвіду та досвіду поколінь «між вихованням

та емансипацією, між наявними надбаннями досвіду й власним досвідом виникає та дуга напруги, яка накладає свій відбиток практично на індивідуальне життя кожної людини» [Козеллек, 2006: с. 51].

Це апіорі критичної дистанції, вбудоване у саму структуру набуття досвіду, зумовлює необхідність легітимації життєсвіту, насамперед його інституційної структури, але й соціального знання. Йдеться не про політичну, а про смислову легітимацію, яка б відповідала на питання «навіщо?» та «для чого?» як щодо певних інституцій та сегментів знання, так і щодо життєсвіту в цілому. Особливо актуальним питання легітимації життєсвіту стає у періоди зміни поколінь, коли люди з новим досвідом можуть мати досить критичне ставлення до успадкованого соціокультурного горизонту. Те, що виходить за рамки життя людини та відповідного покоління, втрачає вимір синхронності й уже не може сприйматись у безпосередньому досвіді [Козеллек, 2006: с. 55]. Воно стає певною символічною реальністю, яка зв'язує різні покоління в єдину життєву форму. Цілком закономірно, що ступінь критичності зростає із збільшенням обсягу знань про альтернативні життєсвіти й оцінку власного життєсвіту порівняно з ними. В сучасну епоху глобальної комунікації, коли переважна більшість спільнот є більш-менш відкритими, наявність альтернатив власному життєсвіту сягає апогея. А тому і питання забезпечення наступності поколінь постає неабиякою задачею. Тут ми і підходимо до тематики «символічних універсумів».

П. Бергер та Т. Лукман виокремлюють чотири рівні легітимації, що має переважно методологічний сенс. Але очевидно, що є мінімальний та максимальний рівні легітимації, між якими можуть існувати різні її форми. Мінімальний рівень вбудований у структуру самої повсякденної мови. Завдяки своєму «номічному» характеру мова лише за допомоги відповідних назв може пояснювати сенс тих чи тих інституцій. Звичайно, це слабка легітимація, яка спрацьовує, як правило, лише під час ранньої соціалізації. Далі йдуть теоретичні рівні, на яких сенс життєсвітового знання та інституцій легітимується через пояснювальні схеми або розгорнуті концепції. Нарешті, найвищим рівнем є те, що вони визначають як «символічні універсуми». Це «універсуми», оскільки вони забезпечують граничну легітимацію як соціокультурного горизонту, так і індивідуального життя, що відбувається у цьому горизонті. Вони є «символічними», оскільки не можуть бути пережитими у безпосередньому досвіді. Вони мають місце у нашій уяві саме як сукупність символів, за допомоги яких будь-який досвід (не лише повсякденної реальності) може знайти пояснення.

Символічні універсуми є всеосяжними системами значень, які інтегрують різні, часто-густо розрізнені сегменти життєсвіту й індивідуальних досвідів у єдине ціле. «На цьому рівні легітимації уявна інтеграція розрізнених інституційних процесів досягає свого граничного втілення» [Бергер, Лукман, 1995: с. 158]. Але не лише знання та інституції, будь-який індивідуальний досвід може бути зрозумілий як такий, що має місце у межах символіч-

ного універсуму. Йдеться не лише про самоочевидну повсякденну реальність, яка завжди є більш-менш типізованою, але й про «маргінальні» досвіди окремих учасників життєсвіту. А найбільш маргінальним з них є досвід смерті.

Подолання жаху смерті є одним з головних «досягнень» символічних універсумів. Легітимація смерті, на думку авторів «Соціального конструювання реальності», виконує два завдання: по-перше, вона надає людині можливість продовжувати життя після смерті значущих Інших, по-друге, «пом'якшує» індивідуальний жах смерті таким чином, щоб він не «паралізував звичний порядок повсякденного життя» [Бергер, Лукман, 1995: с. 166]. Для виконання цих завдань смерть повинна бути тісно інтегрованою до структури символічного універсуму. Останній повинен надавати рецепти як «правильного» життя, так і, відповідно, осмисленої, «гідної» смерті й, тим самим, здійснювати щось на зразок її символічного зняття.

Цей послідовний соціологічно-конструктивістський підхід залишає, втім, відкритим питання щодо критеріїв такої «гідної смерті». В історичному та мультикультуралістському стилі можна було б сказати, що кожен символічний універсум виробляє свої конкретні форми символічного зняття смерті. Але що взагалі уможливорює таке зняття? Сама його можливість вказує на *невипадковість збігу індивідуального досвіду смерті та життєсвітового розуміння «гідної» смерті*. Справа тут не лише у пом'якшенні жаху та додатковій мотивації до життя, але й у тому, що *ідентичність спільноти, до якої належить людина, становить ту частину її індивідуальної ідентичності, без збереження якої життя може втрачати сенс. І, відповідно, культивування якої складає той сенс, який перевершує горизонт індивідуального життя і надає фінальності людського буття осмисленого характеру*.

Використовуючи термінологію і хід думки М. Гайдегера, у бутті-до-смерті, яке для кожної людини постає як буття до «самої своєї», необхідної та невідоротної можливості, що максимально індивідуалізує та усамітнює людину, усе суще, зокрема й життєсвіт, втрачають свій самоочевидний характер. Завдяки цьому людина виринається з розчинення у повсякденності сучасного та постає у (нібито) завершеності, цілісності свого часового буття. У бутті-до-смерті, забіганні до свого кінця людина постає як буття можливості власного минулого [Хайдеггер, 2015: с. 86]. Але така усамітнена індивідуалізація у жодному разі не є психологічною «зацикленістю» на власних переживаннях. Адже у такому «майбутньому минулому», попри його фундаментальну невизначеність, вперше автентично розкривається все насправді значиме для людини: її прагнення, значущі Інші, набутий досвід та соціокультурний горизонт, завдяки якому вона завжди є тим, ким вона є. Останній визначає людину не лише в індивідуальній ідентичності, але й у належності до чогось більшого, що перевершує її індивідуальне життя. Тобто у бутті-до-смерті як «майбутньому минулому» завжди знаходяться певні визначеності, які власне і становлять насправді значиме для людини, тим самим завжди вже забезпечуючи її фактичну цілісність. *Попереднє «завжди вже» забезпечення*

цілісності у конечності через зв'язок зі смисловим горизонтом, що перевершує її, надає людині той аспект ідентичності, який нерозривно пов'язує її зі спільнотою та, водночас, переживається як щось індивідуально автентичне. Феномени відданості, патріотизму та, зрештою, самопожертви заради власної спільноти, вкорінені у такому апіорному «завжди вже» забезпеченні цілісності у бутті-до-смерті, яке нерозривно пов'язує індивідуальну та колективну ідентичність.

Повернімося до концепту символічних універсумів. Їх формування відбувається історично, але не стихійно. Саме внаслідок своєї смислової всеосяжності, яка може бути репрезентована лише символічно, вони є «системами теоретичної традиції» [Бергер, Лукман, 1995: с. 157], продукування і відтворення якої вимагає як концептуальної, так й інституційної підтримки. Зрозуміло, що інструменти цієї підтримки можуть бути більш або менш розгорнутими та витонченими. Це залежить від конкретних емпіричних обставин, а також від амбіцій влади, зацікавленої у збереженні інституцій. Але, в будь-якому разі, критерієм символічного універсуму є наявність компрегензивної картини світу, в межах якої завжди має місце легітимація смерті. Саме у легітимації смерті найбільш чітко проявляється здатність символічних універсумів до трансцендування і розкривається фундаментальний і такий, що пом'якшує жах, характер граничних легітимацій верхньої реальності повсякденного буття [Бергер, Лукман, 1995: с. 166]. До цього можемо додати, що така здатність до трансцендування смерті ґрунтується не лише на «винахідливості» розробників та теоретиків символічних універсумів, а й на колективній ідентичності, яка надає кожному учаснику життєсвіту апіорної цілісності у його бутті-до-смерті.

Підсумовуючи, концепт символічних універсумів надає методологічний інструментарій для зіставлення того, що Андерсон називав «культурними артефактами» або «широкими культурними системами», навіть якщо вони побудовані на різних засадах, як у випадку релігій та націй. Критерієм виокремлення символічних універсумів є наявність концептуального інструментарію легітимації смерті як граничної можливості індивідуального людського буття. А суб'єктивним корелятом цієї легітимації є взаємопов'язаність індивідуальної та колективної ідентичності, яка проявляється, у тому числі, і в здатності учасників життєсвіту до самопожертви заради збереження ідентичності.

Модерний націоналізм сформував секулярні символічні універсуми, в яких індивідуальне життя отримало сенс завдяки належності до унікального і самобутнього колективу співвітчизників, що має синхронний вимір сучасників, які мешкають на рідній землі, Батьківщині, та діахронічний вимір історичної спільноти, що безперервно рухається зі споконвічного минулого у відкрите майбутнє. Послаблення релігійного впливу збіглося у часі з появою нового способу символічного зняття смерті у вічному житті національної спільноти, яка складається з рівних і солідарних співвітчизників-гро-

мадян. Націоналізм запропонував «секулярну трансформацію фатальності у спадковість, а випадковості — у сенс» [Андерсон, 2016: с. 54].

3. Глобальний світ і символічні універсуми

Характер співвідношення між «релігійним» та «національним», за уважного розгляду, вказує на те, що символічні універсуми не є «замкненими», герметичними, а, радше навпаки, принципово відкритими. Вони можуть як конкурувати між собою, так і доповнювати одне одного. Часто-густо елементи релігійних універсумів органічно входили до уявлених образів національних спільнот, іноді ж універсум національної спільноти майже ототожнюється з релігійним. За модерної доби становлення націй незрідка супроводжувалося релігійними протистояннями, розколами, але, з іншого боку, релігію використовували і як засіб «національного єднання». У будь-якому разі, сучасна людина, яка живе у глобалізованому світі, а отже, й у світі «ціннісного політеїзму», де різні життєві й відповідні форми їх легітимації є відкритими, має можливість вибору. Тут ми підходимо до питання релевантності застосування концепту символічних універсумів саме до сучасних націй та взагалі сучасних життєвітів. Чи не лишилася позаду епоха націоналізму, коли люди добровільно йшли на смерть заради власної Батьківщини?

На зламі століть стало модним казати про занепад національної держави та тренд до «постнаціонального» світу. Поява цієї моди, звичайно ж, мала свої підстави. З кінця минулого століття національна держава знаходиться під постійним тиском як «зверху» — з боку транснаціональних інституцій та організацій політичного й економічного характеру, так і «знизу», або «зсередини» — з боку різноманітних «малих груп» — локальних, етнічних, конфесійних, гендерних тощо.

Глобалізація з необхідністю породжує (або, радше, відроджує) космополітичний світогляд і відповідну ідентичність. Різні напрямки космополітизму — юридичний, етичний, політичний [Caney, 2009: р. 388] — є не лише відображенням відповідних регулятивних ідей, які набувають популярності. Вони свідчать про формування елементів спільного, планетарного життєвіту, якими можна вважати засоби масової комунікації, масову культуру, інституціалізацію прав людини.

Другий напрямок «тиску» також знайшов широкий теоретичний відгук і був осмислений завдяки таким поняттям, як «неотрибалізація» (З. Бауман), «етнічний вибух» (Е. Тоффлер), відродження «місцевих націоналізмів» та «місцевої культурної ідентичності» (Е. Гіденс), що, здається, логічно призводить до «розколу націй» [Тоффлер, 2002: с. 500–525] та «відмирання національної держави» [Бауман, 2004: с. 84]. Дослідники, які виступають з космополітичних позицій, вітають розмаїття ідентичностей, яке з'являється разом з маніфестацією нових спільнот, і позбавляють національну ідентичність привілейованого статусу [Sen, 2006: р. XVI]. Ці висновки органічно накладаються на постмодерне прощання з «великими наративами», одним з

яких, напевно найбільшим, був модерний наратив великої національної спільноти, з якою і в соціології, і у повсякденному вжитку ототожнювали поняття «суспільство».

Цей розквіт «малих ідентичностей», у паралелі зі становленням, принаймні у певній частині людства, космополітичного світогляду, уможливлений тим, що Е. Гіденс назвав «відкритою ідентичністю» сучасної людини. На процес соціалізації дедалі меншою мірою впливають традиційні національні інституції і дедалі більшою — відкритий комунікативний простір планетарного масштабу. Тим дивнішим видається той підйом націоналістичних рухів та пов'язаних з ним конфліктів, який ми спостерігаємо зараз по світу, зокрема і в такій його «спокійній» частині, як Європа. Перемоги (повні або відносні) правих партій та політиків («правих популістів» або «популістських націоналістів») в низці європейських країн, Брекзит, «русская весна» і, зрештою, конфлікт на Сході нашої держави доводять, що національна спільнота продовжує залишатися тим смисловим горизонтом, символічним універсумом, який окреслює кордони граничної форми ідентичності. Міграція політик ідентичності у «правому» політичному напрямку свідчить про те, що надто велика увага, яку ліволіберальна політика справедливості приділяла малим або «дискваліфікованим» спільнотам всередині націй, залишила поза увагою, зробила «невидимою» ту більшість, яка власне і складає ці нації [Fukuyama, 2018: p. 119]. Сучасний «популістський націоналізм» є виразом своєрідного ресентименту «титульних» націй, їх прагнення до самоствердження після років неувagi та забуття. Він доводить, що громадяни вбачають сенс національної держави не лише в охороні індивідуальних прав, але і в захисті колективного стилю життя, без якого ці права втрачають для них сенс³.

З іншого боку, можна спостерігати факти підйому та масовізації «дочірніх націоналізмів» у Європі — каталонського, баскського, шотландського, фламандського тощо. На зміну радикальній, а іноді й терористичній боротьбі приходять масові демократичні рухи за більшу автономію або повну сецесію [Холодковский, 2018: с. 28].

Цікаво, що імплементація групових або колективних прав в їх різноманітних формах, а також впровадження концепції «Європи регіонів», яка приділяє особливу увагу «горизонтальній» взаємодії територій всередині Союзу, хоч і призвели до фактичного припинення терористичних форм боротьби за незалежність, але в той же час лише посилили символічні універ-

³ Варто зазначити, що сучасний лібералізм вже відреагував на це цілою низкою концептів, які мають на меті ув'язати «політичну нейтральність» з необхідністю розвитку «базової» для відповідного суспільства культури, а не лише культур «дискваліфікованих» спільнот. Йдеться про «соціетальну культуру» (societal culture) [Kymlicka, 2011: p. 76], «провідну культуру» (leading culture) [Tibi, 2008], «ґрунтоване на переконаннях розуміння американської ідентичності» (creedal understanding of American identity) [Fukuyama, 2018: p. 158, 169].

суми «націй без держав». Прагнення бути окремою спільнотою, матеріалізувати свій символічний універсум у формі національної держави знову відсилає нас до етнонаціонального життєсвіту як до граничного горизонту колективної ідентичності.

Конкуренції національних символічних універсумів між собою, а також з універсумами «дочірніх націоналізмів» складають дві лінії «культурполітичної» напруги у сучасному світі. Але і релігійні універсуми так само залишаються важливим чинником ідентичності. Як довели хоч і не дуже вдалі, але промовисті приклади утворення «Ісламського емірату Афганістану», а також «Ісламського халіфату» (ІДІЛ) на частинах територій Іраку і Сирії, у XXI столітті люди так само готові вмирати за власну віру, яка може бути оформлена у державне утворення. Отже, націоналізми «титових» та «малих» (таких, що не мають власної держави) націй, а також релігійно-конфесійні утворення продовжують залишатися символічними універсумами, тобто всеосяжними системами значень, що інтегрують та легітимують життєві світи.

Чи можуть з'явитися символічні універсуми, побудовані на інших, відмінних від етнонаціональних та релігійних принципах? Це питання, на яке неможливо дати апіорну відповідь. Чи здатні, наприклад, глобальні екологічні проблеми та пов'язана з ними екологічна етика відповідальності сформувати таку космополітичну кінцеву царину значень, в якій більшість громадян убачатимуть сенс свого життя, що перевершуватиме партикулярні національні ідентичності? Чи стане згодом відданість та навіть самопожертва на користь життя планети таким же поширеним феноменом, як боротьба за національну чи релігійну ідентичність? Чи зможуть інші «малі ідентичності», окрім етнонаціональних та конфесійних (скажімо, гендерні або мегаполісні спільноти), розбудувати свої символічні універсуми й тим самим розірвати тканини ідентичності сучасних «титових» націй? З позицій нашого сьогодення всі ці перспективи виглядають не дуже реалістичними, але й не неможливими.

На сьогодні ми є свідками запеклої конкуренції, насамперед між етнонаціональними символічними універсумами, яка не лише не стихає, але стає дедалі активнішою та витонченішою. Сучасні засоби масової комунікації значно розширюють набір інструментів підтримки універсумів, створюючи семантично привабливі «бренди». Деякі символічні універсуми відверто претендують на роль «світів» («русский мир» і більш давня китайська «піднебесна») і розгортають конкуренцію за відкриті ідентичності «світової публіки»⁴. Ця конкуренція давно вже вийшла за межі кордонів національно-державних юрисдикцій та розгортається, так би мовити, на світовій сцені.

⁴ Ця сучасна «космополітична відкритість» індивідуальної ідентичності, звичайно ж, ще вимагає свого прояснення. В контексті трагічного українського досвіду 2014–2015 років можна було спостерігати цікаве перетворення багатьох «інтернаціоналістів» та «космополітів» на суто «етнонаціональних» російських патріотів та шанувальників «русского мира».

Хто виграє у цій боротьбі, багато в чому залежить від концептуальної всеосяжності та витонченості символічних універсумів, а також їх інституційної підтримки. Влада — її амбіції та інституційний потенціал, які залежать, у тому числі, й від міри консолідації суспільства, його, словами Г. Арендт, бажання жити разом, продовжує бути одним з ключових факторів успіху символічного універсуму. Але головна роль залишається за конкретною людиною. Яка ідентичність перевершує горизонт індивідуального людського життя та завжди робить його цілісним та значущим, відкривається у вирішальності буття до власної фінальності.

ДЖЕРЕЛА

- Андерсон, Б. (2016). *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. Москва: Кучково поле.
- Бауман, З. (2004). *Глобализация. Последствия для человека и общества*. Москва: Весь мир.
- Бергер, П., Лукман, Т. (1995). *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва: Медиум.
- Козеллек, Р. (2006). *Часові пласти. Дослідження з теорії історії*. Київ: Дух і літера.
- Холодковский, К.Г. (2018). Особенности сепаратизма в Западной Европе XXI века. *Южно-российский журнал социальных наук*, 19, 2, 27–37.
- Тоффлер, Э. (2002). *Третья волна*. Москва: АСТ.
- Хайдеггер, М. (2015). Понятие времени: доклад перед Марбургским теологическим обществом. *Герменей. Журнал философских переводов*, 1 (7), 77–96.
- Caney, S. (2009). Cosmopolitanism and Justice. In: *Contemporary Debates in Political Philosophy* (pp. 387–407). Oxford: Blackwell Publishing.
- Fukuyama, F. (2018). *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
- Кумлика, В. (2011). *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York, London.
- Tibi, B. (2008). Why Can't They be Democratic. *Journal of Democracy*, 19 (3), 43–48.

Одержано 20.04.2020

REFERENCES

- Anderson, B. (2016). Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. [In Russian]. Moscow: Kuchkovo pole. [= Андерсон 2016]
- Bauman, Z. (2004). *Globalization: The Human Consequences* [in Russian]. Moscow: Ves' Mir. [=Бауман 2004]
- Berger, P.L., Luckman, T. (1995). *The social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge* [in Russian]. Moscow: Medium. [= Бергер, Лукман 1995]
- Caney, S. (2009). Cosmopolitanism and Justice. In: *Contemporary Debates in Political Philosophy* (pp. 387–407). Oxford: Blackwell Publishing.
- Fukuyama, F. (2018). *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
- Heidegger, M. (2015). Der Begriff der Zeit: Vortrag vor Marburger Theologenschaft Juli 1924 [In Russian]. *Germeneya. Magazine of philosophical translations*, 1 (7), 77–96. [= Хайдеггер 2015]
- Kholodkovskii, K. (2018). Separatism in Western Europe: a XXI Century Perspective. [In Russian]. *South-Russian magazine of social sciences*, 19, 2, 27–37. [= Холодковский 2018]

Koselleck, R. (2006). *Zeitschichten. Studien zur Historik* [In Ukrainian]. Kyiv: Duch I Litera. [= Козеллек 2006]

Kymlicka, W. (2011). *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press.

Tibi, B. (2008). Why Can't They be Democratic. *Journal of Democracy*, 19 (3), 43–48.

Toffler, A. (2002). *The Third Wave*. [In Russian]. Moscow: AST. [=Тоффлер 2002]

Sen, A. (2006). *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York, London.

Received 20.04.2020

Roman Zymovets, Candidate of Sciences in Philosophy,
Research Fellow, Department of Philosophy of Culture,
Ethics and Aesthetics,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
romanzimovets@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

NATIONS AS A FORM OF SYMBOLIC UNIVERSES.

To the question of the methodology of the study of modern nationalisms

B. Anderson's radical change in the perspective of the studies of nations allow to consider them beyond traditional subjectivation and objectification as imagined communities, standing on the same level as the worldviews of world religions. The article is devoted to clarifying the conditions of such comparison of nations and religions. Anderson himself explained this correlation with the concepts like "cultural artefacts" and "wide cultural systems". These concepts, however, are not very clear and are not provided with an appropriate methodology. The article argues that the juxtaposition of religious and national communities is methodologically grounded through the application of the phenomenological concept of symbolic universes to them. The latter are understood as the comprehensive horizons of meanings that legitimize local lifeworlds. The criterion for defining of the symbolic universe is the presence of legitimation of death as the man's most marginalized experience. The application of the concept of symbolic universes to contemporary communities reveals the ultimate forms of collective identity, the competition between which defines the outlines of actual world politics.

Key words: nation, life world, legitimation, symbolic universe, community, methodology.