

Отримана 01.06.2024

Прорецензована: 05.06.2024

Прийнята до друку: 10.06.2024

Електронна адреса: ayun@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-26-3-10

Носова Г. Трансформація національного уявного за умов глобалізації. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 26. С. 3–10.

УДК: 1:14:304

**Ганна Носова****ТРАНСФОРМАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО УЯВНОГО ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ**

Автор ставить собі питання, чому і коли починається теоретизація уявного, яку реальність відображає це поняття. Завершення модерну ставить під сумнів реальність та її теоретичний опис, виникають різноманітні спроби постмодерного переосмислення соціального – від заперечення, ствердження про зникнення соціального до його порятунку через радикальне переосмислення. Теоретизування навколо уявного виникає та продовжується якраз на тлі такого переосмислення різноманітними філософами по-різному. Корнеліус Касторіадіс, наприклад, абсолютизує поняття уявного, яке, на його думку, навіть утримує в собі раціональне, Чарльз Тейлор надає уявному, хоча важливе, але обмежене місце фоновому знання.

Говорячи про уявне, не можна звичайно обійти уявлені спільноти Бенедикта Андерсена. «Уявленість» нації, як будь-яких інших спільнот, на думку Андерсена, відображає не факт їх «вигаданості» чи «сконструйованості», а те, що вони є результатом людської практики, що соціальна реальність є соціально-історичним та культурним продуктом. За словами Андерсена нація відрізняється від інших спільнот стилем уявлення, а саме уявленням-розумінням, в першу чергу, простору та часу -- конкретний момент часу зв'язується не лише з минулим та майбутнім, а й з тим самим моментом в іншому часовому та просторовому вимірі. Комунікація та спілкування людей в такому випадку здійснюється за допомогою книг, газет, завдяки національним мов.

Найголовніше, нація як уявна спільність протиставляє себе іншим спільностям, розмежовується з ними та прагне до автономії. А заставою автономії є суверенна держава, нація-держава, тому нація завжди пов'язана з державою та територією здійснення її монопольного права. Тобто, нація є такою уявною спільністю, яка є реальною лише тією мірою, в якій вона співвіднесена з модерною територіальною державою.

На думку автора, трансформація національного уявного за умов глобалізації характеризується втратою прив'язки до території, тим, що територіальність перестає бути основним, впорядкувальним принципом соціального життя. Соціальні практики все більше формуються поза межами та поза кордонами, належність до етнічності, національної ідентичності не визначається територією та громадянством.

Попри це, не потрібно забувати, що глобалізація – це не завершений проєкт. Трансформацію національного уявного потрібно розглядати не лише як появу нових уявних спільностей, як то національних чи транснаціональних, а й на тлі взаємодії та навіть боротьби традиційних форм соціальних практик з новими, про що свідчать ріст етнічних конфліктів та сепаратистських рухів. На думку Аппадурія, це також є наслідком глобалізаційних процесів. І яким чином завершиться це протистояння, питання залишається відкритим.

**Ключові слова:** постмодерн, модерн, уявне, соціальне уявне, національне уявне, уявні спільноти, Бенедикт Андерсен, глобалізація, постнаціональний, нація-держава, трансформація національного уявного.

**Ganna Nosova****TRANSFORMATION OF THE NATIONAL IMAGINARY  
IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION**

The author wonders why and when the theorization of the imaginary begins and what kind of reality this concept reflects. The end of modernism questions reality and its theoretical description, and various attempts of postmodern rethinking of the social emerge- from denial, assertion of the disappearance of the social to its salvation through radical rethinking. Theorizing around the imaginary emerges and continues as a result of this rethinking. Cornelius Castoriadis, for example, absolutizes the concept of the imaginary, which, on his opinion, even contains the rational. Charles Taylor gives imaginary, though important, but limited role as a background knowledge.

Speaking of the imaginary, one cannot, of course, ignore Benedict Andersen's imaginary communities. According to Andersen, the “imagination” of a nation, like any other community, reflects not the fact that they are “invented” or “constructed” but that they are the result of human practice, that social reality is a socio-historical and cultural product. Nation differs from other communities in the style of representation, namely, the representation-understanding, first of all, of space and time. A specific moment in time is connected not only with the past and future, but also with the same moment in another time and space measurement. People in this case, communicate and socialize through books, newspapers, and national languages.

Most importantly, the nation as an imaginary community opposes itself to other communities, distinguishes itself from them and strives for autonomy. And the guarantee of autonomy is the sovereign state, the nation-state, therefore

*the nation is always connected with the state and the territory of the exercise of its monopoly right. That is, the nation is an imaginary community that is real only to the extent that it is correlated with the modern territorial state.*

*According to the author, the transformation of the national imaginary under the conditions of globalization is characterized by the loss of attachment to the territory, by the fact that territoriality ceases to be the main, organizing principle of social life. Social practices are increasingly formed outside and beyond borders, belonging to ethnicity, national identity is not determined by territory and citizenship.*

*Despite this, we must not forget that globalization is not a finished project. The transformation of the national imaginary should be viewed not only as the emergence of new imaginary communities, whether national or transnational, but also against the backdrop of interaction and even struggle between traditional forms of social practices and new ones, as evidenced by the growth of ethnic conflicts and separatist movements. According to Appudurai, this is also a consequence of globalization processes. And how this confrontation will end, the question remains open.*

**Keywords:** *postmodern, modern, imaginary, social imaginary, national imaginary, imaginary communities, Benedict Andersen, globalization, post-national, nation-state, transformation of the national imaginary.*

### **Чому і коли з'являється теоретичне осмислення уявного?**

Осмислення уявленого, соціального та національного уявного – це наслідок чи супутнє явище переосмислення модерну, постмодерну та глобалізації. Чому саме в цей період виникає та продовжується теоретизація цього терміну?

Причина – у втраті прийнятих підстав соціального, мається на увазі, насамперед, раціональних підстав. Власне уявне виникає через неспроможність пояснити реальність та соціальне раціональним чи функціональним чином.

Що є реальність, чи можливо її визначити, чи піддається вона теоретичному опису – це питання власне і постає на завершненні модерну. Разом з цим питанням виникають і різноманітні спроби його вирішити, переосмислити соціальне в теорії. Спектр різноманітний – це і заперечення соціального як такого, ствердження про його зникнення, і різноманітні спроби його порятунку на шляху радикального переосмислення.

До теоретиків, які радикально переосмислюють поняття «соціального», таким чином продовжуючи його життя належить соціолог Ентоні Гіденс [8]. І переосмислює дослідник підвалини модерну, а саме рефлексію. На думку Гіденса, постмодерне соціальне життя стає настільки динамічним, що порушує стабільність повсякденності. Стабільність вже не підтримується традицією, тому вимагає все більше і більше рефлексивності.

Дещо по-іншому реагує на реалії «швидко мінливого світу Корнеліус Касторіадіс. Відмежовуючись від функціоналістського мейнстріму соціальної теорії, від традиції «інтерпретативної соціології», намагаючись концептуалізувати динамічне середовище таким, що постійно генерує різні форми соціального життя, філософ проблематизує та абсолютизує поняття уявного.

Одні та ті самі явища, динамізм соціального життя, втрата усталеності та все зрозумілості постмодерну спонукає, одних філософів, як, наприклад, Е. Гіденса до радикалізації рефлексії, інших – серед них згадуємо, перш за все К.Касторіадіса – до тематизації уявного.

В епоху пізнього модерну та постмодерну єдність вже не бачиться на рівні цілого. Теоретичний образ соціального життя вже не передбачає єдиної «ідеї суспільства», а містить переплетіння повсякденних практик, відображення яких створюється кожного разу заново, утворюючи таким чином соціальну матерію. На тлі такого типу осмислення, саме тому, філософські, соціальні концепції звертаються до уявного та уявленого спільності.

Корнеліус Касторіадіс не лише проблематизує, а й абсолютизує та радикалізує уявне. Що для нього власне уявне? Це не образне, не те, що уявляється, надумується, видається, а те, що зводить всі елементи спільності в одне ціле, те, що створює її спільність, принцип, згідно з яким елементи суспільства відбираються та оформлюються, складають суспільство. Як вважає Корнеліус Касторіадіс, інтерпретації, образи світу, тобто уявне задає, визначає смисл та порядок взаємозв'язку соціального.

На думку Касторіадіса уявною є будь-яка соціальна спільність, у тому числі така спільність як нація. Ідентичність нації створюється завдяки посилення на її історію. І таке посилення є уявним, тому що історія є минулим, яке може лише уявлятися і є не такою вже спільною для всіх, як прийнято вважати. Крім того, історичні підстави колективної ідентичності виявляються міфами. Але, хоча вони і уявні, вони спонукають до дії, спричиняють наслідки, є реальними в практичному значенні цього слова.

Уявне, за Касторіадісом, є радикальним. «Уявне не просто виконує функцію раціонального – воно є його формою», – стверджує Касторіадіс, символічне, функціональне, раціональне – це все частини уявного. [6, р. 163].

Проміжне положення між Е. Гіденсом з його запереченням уявного через радикалізацію рефлексивності та К. Касторіадісом, який абсолютизує уявне, займає тематизація соціального уявного Чальзом Тейлором. Яке місце відводить Тейлор уявному? Щось на кшталт суспільної свідомості, не експлікованого фонового звання, завдяки якому утворюються репертуари практик.

Завдяки уявному можливе спілкування між людьми, будь-яка публічна сфера, суспільні практики. Концепт «соціальної уяви» у Тейлора, пов'язаний з поняттям «культура» та культурними теоріями. Культурні теорії передбачають наявність фонового знання, функція якого бути посередником між різними теперішніми шарами суспільства, а виникло воно завдяки появі нових засобів комунікації між людьми, які ніколи не зустрічалися у реальному житті «обличчя до обличчя» [3].

Головна характеристика публічної сфери полягає у тому, що внаслідок постійної віртуальної присутності індивідів у сфері загального життя «розуміння, що конститує публічну сферу, може виражатися ...не стільки у вигляді переконань, як таких, скільки у вигляді зрушень у сфері «фонового розуміння», у сфері «соціального уявленого».

Публічна сфера, яка тотожна сфері практичного знання визначається не лише правилами, а й тим, як саме ми розуміємо ці правила, і публічну сферу загалом, тому вона потрапляє ще й до категорії «ідей», вона ідеальна з усіма наслідками, що випливають з цього. Розуміння цих правил і формується в основному з фонового знання та уявного.

Отже, публічна сфера є сферою практичного знання і місцем соціального уявного. Практику Тейлор розуміє як фонове, не експліковане звання. Це звичка, вміння вчиняти не вдаючи ні до логічних, філософських, моральних, будь-яких інших підстав. Тому соціальне уявне, як публічна сфера, сфера практики, на думку Тейлера, розмите, неструктуроване, не має чітких меж, включає все сприйняття.

Щоб якимось чином окреслити, визначити соціальне уявне та суспільну уяву, Тейлор протиставляє його соціальній теорії. Якщо суб'єктами соціальних теорій виступають групи інтелектуалів, які продукують схеми якими розмірковують про життя суспільства, то соціальне уявне поділяється та продукується широкими верствами населення та існує у формі міфів, легенд, історій та наративів.

Соціальне уявне забезпечує існування спільних соціальних практик, надає сенсу подіям, які відбуваються з людьми, завдяки соціальному уявному, уявлення про легітимність поділяються всім суспільством.

Отже, якщо порівняти розуміння уявного, то у Касторіадіса – це тотальність можливості існування соціального, а у Тейлора – певні когнітивні підстави реалізації соціальних практик, зріз масової, не теоретичної суспільної свідомості.

### **Уявлені спільноти Бенедикта Андерсена та їх «конструктивність»**

На думку французького історика Ернеста Ренана [7], кожна людина щодня приймає для себе особисто рішення належати до своєї нації. Ні спільна мова, ні загальна територія, ні спільна кров не є підставами для цієї приналежності.

Подібні ідеї можна знайти в працях «Нації і націоналізм» історика Ернеста Геллнера, [2], збірці статей під редакцією істориків Еріка Гобсбаума і Теренса Рейнджера «Винахід традиції» [9] та книзі Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти» [1], які з'являються майже в один той самий час.

Спільним для них є ідея, що відчуття належності до нації для індивіда є певним конструктом, результатом його комунікації та соціальної взаємодії. «Конструктивність» нації чи іншої спільноти не означає їх штучності, те, що вони кимось створені, тим більше не свідчить про їх «вигаданість», а лише те, що вони є результатом історичного процесу. Поява конструктивізму відображала той факт, що теоретична думка почала «вбачати» в соціальному життєві практики індивідів, що соціальні явища поставали як результати різноманітних взаємодій. Конструювання соціальної реальності є її становленням в ході діяльності людей та їх взаємодії, вона є соціально-історичним та культурним продуктом людських практик.

В чому полягає «конструктивність» нації за Андерсенем? По-перше, потрібно зазначити, що Бенедикт Андерсен вважає уявленою спільністю будь-яку спільність, яка за розміром більша за

сім'ю, сільську общину тощо. Якщо емпірично не можна визначити межі спільності, вона вже уявляється, «конструюється» спільністю. Всі ці уявлені спільності, на думку філософа, відрізняються стилем уявлення.

Появі таких спільностей передували зміни в уявленні простору та часу. Час почав мислитись не як рух від минулого в майбутнє, до кінця світу, а як одночасність, а це пов'язувало теперішній момент не лише з тим, що було у минулому чи майбутньому, а й з тим самим моментом в іншому вимірі, в іншому просторі. Таким чином можна було представити, не побачити, а лише уявити інших людей, уявити події, які відбуваються там де нас не має. Особливо, на думку Андерсена, розповсюдженню такого стилю уявлення сприяло книговидавництво, видавництво газет, виникнення національних мов.

Нація відрізняється від інших уявлених спільнот, на думку Андерсена тим, що завжди прагне протиставити себе іншим спільнотам, прагне до автономії. А запорукою такої незалежності може бути лише суверенна держава. Саме тому нація завжди пов'язана з територією та державою.

Нація – це модерне розуміння не лише часу та простору, а й територіальності. Новизна модерної територіальності полягає у чіткій фіксації територіальних кордонів, які визначають область монопольного здійснення державної влади. Держава управляє територіально визначеним народом та діє як вища «загальнонаціональна» влада на даній території, модерна держава — це влада не певній території.

Тому Б.Андерсен і пропонує саме таке визначення нації, як уявленої, обмеженої територією, кордонами суверенної спільноти. Умовою існування будь-якої нації є її кордони з іншою нацією, кожна нація уявляє, представляє себе саме цією, а не іншою нацією.

«Реальність» нації забезпечується модерною територіальною державою та націоналізмом, який її представляє. Більше того, націоналізм не лише представляє націю, а й формує її.

Зрозуміти яким чином це відбувається, допоможе описаний П. Бурдье феномен «магії політичного представництва», чи «політичного фетишизму» [5]. Для того, щоб «можливі класи» чи «можливі нації» стали реальними суб'єктами повинні з'явитись активісти – представники інтересів класу чи в нашому випадку, нації.

Активісти збирають в собі розсіяну соціальну енергію, уособлюють її, таким чином соціальна дія набуває реальної сили, виникає національний суб'єкт. Націоналізм не лише представляє, репрезентує націю, а й, формує національний суб'єкт та соціальну реальність нації. Саме тому Андерсен і проводить реконструкцію нації через реконструкцію форм націоналізму.

Націоналізм, на думку Андерсена, виконує функції релігії сучасного світу, вона обіцяє людині, так само як і релігія, безсмертя, але не у потойбічному світі, а в існуванні нації, до якої індивід належить. Тому заради нації жертвують життям, проливають кров, це суб'єктність особливої сили, інтенсивності. Націоналізм тісно пов'язаний з «ідеєю нації».

«Ідея нація» – це не лише про унікальність, саме про цю, а не інакшу націю, вона забезпечує приналежність індивіда до цілого, вкоріненість людини у світі, надає її життю трансцендентного сенсу. Бути членом нації – це бути включеним в історичне буття, бути приналежним до всесвітньо-історичного процесу.

Отже, якщо нація є інституційною формою, асоціацією специфічної територіальної держави на певній території та спільності людей, то можна припустити, що коли втрачається непохитність зв'язку нації та території, нації та держави, а саме це спостерігається за умов глобалізації, національне уявне змінюється.

### **Трансформація національного уявного в умовах глобалізації**

Така форма представлення спільності як нація витісняється чи доповнюється іншими формами представлення. Видозмінюється зв'язка «нація-держава», можна сказати, що саме вона зазнає кризи. В чому вона полягає? Держава вже не єдина, хто визначає, управляє морально- правовими ресурсами нації, етнопатриотизм вже не обмежується кордонами держави, виникають як регіональні спільності так і глобального масштабу. Держави перестають бути контейнерами національних культурних просторів, спільності не прив'язується до певної території. Це не означає, що вони уявляються наднаціональними, чи поза національними, а лише на те, що вони перетворюються в позатериторіальні.

Криза нації-держави, національного уявлення прив'язаного до території, держави є наслідком глобалізаційних процесів, що зумовлюють посилення протилежних тенденцій, що особливо підкреслює Ентоні Гіденс. На його думку, з одного боку, утворюються транснаціональні форми соціальних практик, з іншого боку, спостерігається зворотній процес – виникає потреба в локальній автономії та регіональній культурній та національній ідентичності. Послаблення націоналістичних почуттів, пов'язаних з класичними формами нації-держави, поєднується з відродженням локального націоналізму, який власне і утворює нові стилі національного уявлення.

Про трансформацію національної держави та національного уявного за умов глобалізації свідчить і поява такого поняття як глокалізація. Власне глокалізація і є спробою описати моделі співвідношення глобального та локального, універсального та партикулярного в культурі пізнього модерну. На початку глокалізація трактується як тенденція глобалізації, що проявляється в різноманітних варіантах регіоналізації світової економіки. Ентоні Гідденс розглядає глобальне та локальне з точки зору уніфікації культури під впливом глобалізації, яка ставить під загрозу локальні соціокультурні ідентичності. На його думку, глобалізація стикається з реактивним спротивом національних культур та веде до відродження локальних ідентичностей, що стає джерелом соціальних конфліктів [8, р. 31].

Р. Робертсон, у свою чергу, розглядає глокалізацію через призму дихотомії «універсалізму та партикуляризму» [11]. Цікаво підходить до осмислення глокалізації Х. Хондкер. На його думку, її потрібно трактувати не як консервацію специфічності локальних культур, а як процес завдяки якому локальні особливості культур безпосередньо виводяться у глобальний світ, минаючи кордони національних держав [10].

В контексті втрати в умовах глобалізації прив'язки до території та трансформації у зв'язку з цим уявного, можна і потрібно розглядати концепцію «мобільної соціології» Джона Уррі [12]. Йдеться про мобільність як ключову характеристику суспільства за умов глобалізації. Мобільність розмиває кордони територіального суверенітету і підриває традиційне розуміння суспільства, що призводить до переосмислення поняття суспільства та соціології в цілому. В контексті мобільного світу Уррі розглядає поняття громадянства, точніше, його кризу.

Різноманітні переміщення розмивають громадянське суспільство та владу, яка організовує стиль життя своїх «членів» на певній території. Разом з тим, «соціальне» також втрачає свою сталість – з'являються нові типи громадянства та ідентичності, які конкурують з національною ідентичністю та громадянством. Утворюється громадянство меншин, яким надається право в межах традиційних спільнот отримати відповідні права та обов'язки.

Згадані процеси, трансформація національного та соціального уявного знаходиться в центрі уваги дослідника глобалізації Арджуна Ападураї [4]. Неабияку увагу він приділяє самому уявному. На його думку, це та частина повсякденної ментальної діяльності звичайних людей, яка «створює ідею сусідства та національності...». Існує деякий проміжок між наявним порядком та тим, що може спільність уявити завдяки електронним мас-медіа, як компроміс між фактичним станом речей та тим, що уявляється, ідея, яка власне спонукає до дії. Ідея, уявне є та організуючою підставою для дії, від спільного уявлення до колективної дії – на цьому робить акцент Ападураї. І тут найбільшу роль, на думку антрополога, відіграють електронні засоби інформації. Розвиваючи ідеї Б. Андерсена, Ападураї значну роль у створенні спільностей відводить «електронному капіталізму», який приходить на зміну «друкованого капіталізму».

Основним наслідком глобалізації, на думку Ападураї, є детериторізація соціокультурної реальності. При цьому детериторізованим є і глобальне, і локальне та глобальне. Основним протиріччям глобалізації виявляється не дихотомія глобального та локального, а руйнування прямих зв'язків між соціальною організацією та територіальними локусами національних держав.

Трансформація національного уявного насамперед пов'язана з глобалізацією життєвих практик, зміні представлення на рівні повсякденних практик. Соціальні практики перетинають будь-які кордони, перетворюються, за словами Ападураї, в «наднаціональні».

Високий рівень масових міграцій, система масових переміщень, це і біженці, заробітчани, легальні та нелегальні іммігранти, утворюють «діаспори» зі сформованою електронними СМІ ідентичністю та транснаціональною свідомістю. Свідомість діаспорних публічних сфер генерується культурною індустрією, яка будує ностальгічний образ «історичної батьківщини», який, хоча не має нічого спільного з дійсністю, але при цьому ефективно формує почуття «природної» етнічної близькості людей.

Змінюються логіка соціальних процесів життєвого світу – замість експансії соціальних процесів відбувається їх інтенсифікація. Якщо використовувати поняттєвий апарат М. Маклюена, при зростанні швидкості соціальної взаємодії, що опосередковується електронними медіумами, просторова експансія, яка характеризується поширенням соціальної взаємодії від центру до периферії, або експлозія змінюється на імплюзію. Що це означає? Те, що завдяки електронним засобам інформації та комунікації, будь-яке місце стає центром, поняття центру взагалі втрачає сенс, тому що «імплюзія принципово децентрує життєвий світ, що став глобально єдиним і тотально інклюзивним».

І от, одним із проявів цієї логіки імплюзії є, на думку Аппадурая, зростання етнічних та сепаратистських рухів. Аппадурай розглядає їх не як наслідок чи подовження модерних соціальних рухів та мейнстримів, а як ефект глобалізації, результат її імплюзивної логіки. Сепаратизм та епізоди етнічного насилля виявляються в його логіці продуктом вдавлювання в локальну політику набагато масштабніших (для цієї локальності) політичних процесів, внаслідок чого локальна ситуація вибухає.

Чому часто ми не помічаємо трансформації національного уявного в транснаціональне чи пост національне? Тому що для визначення нових процесів, ми користуємося фразеологією модерну, апаратом націоналізму. Нові ідентичності, вже не прив'язані до території, ще не усвідомлюють себе поза звичним стилем соціального уявного, «уявляються» та представляються як національні, у боротьбі з націями-державами використовують ідеологеми націоналізму.

Ерозія національного уявного, за словами Аппадурая, як базової уявної політичної спільності епохи модерну, спільності, яка репрезентує та вважається дійсним суб'єктом історичного процесу, породжує історичну невизначеність та ставить питання – як за умов глобалізації мислити історію, яка спільність тепер надає сенсу життя індивіда. Річ у тому, що нації, як і будь-які інші спільності, є культурними системами, а значить смисловими, символічними системами. Нація як культурна система успадковує у релігії вшанування смерті та ідею безсмертя. Символічне безсмертя співвітчизників, які по жертвували собою заради своєї спільноти, тобто нації, споріднює націю із релігійним колективом, в якому індивідуальна смерть Христа заради людства отримує сенс у смисловому горизонті, що перевершує індивідуальне буття.

Модерний націоналізм сформував 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. А якщо втрачається цей синхронічний вимір, сучасники та співвітчизники живуть вже не на цій землі, не в цій державі та можуть мати різне громадянство, як мислити таку нову спільність за таких умов? Ніхто не буде заперечувати, що вона втрачає такий важливий компонент як територію, який визначав за умов модерну її сутність, сутність нації на певній території.

Важливо підкреслити, що попри появу нових стилів уявлення спільностей, наслідків глобалізації у вигляді зростання етнічного насилля, глобалізація є незавершеним проектом, і соціальна ідентичність в більшості своїй продовжує визначатися ідеєю нації. Тому дослідження глобалізації – це не лише про вивчення пост національного порядку, транснаціональних спільностей, феномен глобалізації потребує подальшого аналізу складних взаємодій традиційних форм націй держав, які нікуди не зникли, а, навпаки, посилюються з новими соціальними практиками.

Національна держава знаходиться під тиском як «зверху», з боку транснаціональних інституцій та організацій політичного й економічного характеру, так і «знизу», або «зсередини» – зі сторони різноманітних «малих груп», локальних, етнічних, конфесійних, гендерних тощо з іншими смисловими системами, не прив'язаних до простору.

На процес соціалізації продовжують впливати традиційні національні інституції і ще більше – відкритий комунікативний простір планетарного масштабу. Факт підйому етнонаціональних рухів та ріст пов'язаних з ним конфліктів, який ми спостерігаємо зараз по світу, можна пояснювати як відкат глобалізаційних процесів, як зростання ролі нації-держави, а той же Аппадурай, «ідеолог» ранньої глобалізації пояснює «культуралізмом», який є фактором глобалізації.

Що таке «культуралізм»? Термін «культура», на думку антрополога, має на увазі заволодіння певними атрибутами ідентичності, належності до спільності, усвідомлення цих атрибутів та їх натуралізацію як умову групової ідентичності. Але це ще не все, «культуралізм» «в самому загальному вигляді можна визначити як «свідому мобілізацію культурних відмінностей, що використовується

в більш масштабній національній або транснаціональній політиці, тобто залучення культурних відмінностей для політичних цілей та завдань» [4, с. 15].

Культуралістські рухи свідомо використовують питання ідентичності, культури та історичного минулого у своїй боротьбі з націями-державами, осмислено мобілізують для стратегічних та популістських цілей наявний культурний матеріал. На додаток, форму культуралізму, на думку філософа, приймають будь-які культурні відмінності в епоху електронних мас-медіа, масової міграції та глобалізації.

Сучасні етнічності об'єднують групи, які за своєю просторовою протяжністю та чисельністю набагато більші ніж ті групи, які вивчалися традиційною антропологією. Саме поєднання великого розміру, потягу до національного самовизначення та насилля характеризує такі нові етнічності. Хоча культуралістська етнічність пов'язана з практиками націй-держав, варто відзначити, що значна частина культуралістських рухів є транснаціональними, оскільки багато мобілізованих етнічностей внаслідок широких міграцій діють поза межами однієї національної держави.

Інтенсивність та розмах етнічних рухів, які спостерігаються у світі – це не результат активізації примордіалістських почуттів, а результат свідомих зусиль. Аппадурей спирається у своїй концепції на ту лінію американської політичної теорії, яка акцентує на ролі уяви в політиці, яка підкреслює активність ідеології в політичному житті. На його думку, історичне мислення, що впливає на почуття та мотиви індивідуальних осіб, не виростає з глибини людської психіки або з сивої давнини, а генерується політично обумовленою грою публічних та групових думок стосовно минулого.

Багато різновидів расового, релігійного та культурного фундаменталізму усвідомлено стимулюються та залучається різноманітними націями-державами (або певними партіями в них) для того, щоб придушити внутрішнє дисидентство, підвищити гомогенність держави, посилити нагляд та контроль над різноманітними групами населення.

Тому дослідники, на думку Аппадурей, повинні звернути увагу на ідентичності більшого масштабу, ніж етнічності в межах національних держав, які створюються, трансформуються та реіфікуються державними апаратами епохи модерну та циркулюють через електронні мас-медіа.

Звичайно, не всі культуралістські рухи ведуть до насилля між етнічними групами, але культуралізм особливо схильний до насилля в сучасну епоху, якщо культурний простір націй-держав стає об'єктом транснаціональних впливів (у вигляді міграцій та електронних мас-медіа). На думку Аппадурей, нація-держава як організуюча форма політичного порядку епохи модерну під впливом міграцій та електронних мас-медіа знаходиться в кризі, а частиною цієї кризи є все більше насильницьке відношення між нею та постнаціональним Іншим.

Отже, національне уявне протиставляє себе іншим спільностям та намагається бути автономною, незалежною та суб'єктною спільністю. А заставою автономії є суверенна держава, тому нація «уявляє» себе суб'єктом, суверенність якої підтверджується державою та територією здійснення її монопольного права.

Втрата прив'язки до території означає лише те, що територіальність перестає бути основним, організуючим принципом соціального життя. Така зміна представлення спільності пов'язана з виникненням дещо інших форм соціальних практик, «транснаціональних» за Гіденсом, що означає втрату прив'язки до певних територій. Життєві практики формуються подіями, які не обов'язково відбуваються на «місці» здійснення цих практик, оскільки вони перетинають будь-які кордони, мають свою автономну динаміку. Щоб бути собою, зберігати свою ідентичність, в тому числі національну ідентичність, людині не обов'язково знаходитись на території своєї держави та навіть бути її громадянином.

Трансформація національного уявного – це не лише поява постнаціональних чи транснаціональних спільностей, це також формування локальної автономії та регіональних ідентичностей, що являють собою постнаціональні форми соціальної ідентичності. На думку Аппадурей, інтенсифікація політик етнічної ідентичності, ріст сепаратистських рухів не є наслідком національних рухів, а власне ефектом глобалізації, що продовжує використовувати фразеологію націоналізму.

У будь-якому випадку потрібно пам'ятати, що процеси трансформації національних практик за умов глобалізації передбачають не лише формування транснаціональних чи постнаціональних спільностей, але й складну взаємодію нових форм соціальних практик з традиційними формами модерних націй держав.

**Література:**

1. Андерсон Б. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*. Пер. з англ. В. Морозова. Київ: Критика, 2001. 272 с.
2. Гелнер Е. *Нації та націоналізм; Націоналізм*. Пер. з англ. Київ: Таксон, 2003. 300 с
3. Тейлор Ч. *Секулярна доба*. Книга перша. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013.
4. Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996, 229 p.
5. Bourdieu Pierre. *Les structures sociales de l'économie Le Seuil*. Paris, 2000. 289 p.
6. Castoriadis C. The Greek Polis and the Creation of Democracy, in: Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 81-123.
7. Ernest Renan. *Correspondance générale*. Paris : Honoré Champion, 2008.
8. Giddens, A. *Runaway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York: Routledge, 2002. 124 p.
9. Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983. 320 p
10. Khondker, H. H. Glocalization as Globalization: Evolution of a Sociological Concept. *Bangladesh e-Journal of Sociology*. July, 2004. Vol. 1, No. 2. Mode of access: <https://mukto-mona.com/Articles/habibulhaque/Globalization.pdf>- Date of access: 15.12.2015.
11. Robertson, R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Publications Ltd, 1992. 224 p.
12. Urry J. Mobile Sociology. *British Journal of Sociology*. 2000. Vol. 51. № 1. January/March. P. 185–203.