

УДК 141:323.1:316.32

Віталій ІГНАТЬЄВ

**ПЕРСПЕКТИВИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ
РОЗВИТКУ НАЦІОСОФІЇ У КОНТЕКСТІ
ГЛОБАЛІЗАЦІЇ**



Автор робить спробу обґрунтувати необхідність виділення специфіки філософського предмета дослідження в теоретичній проблематиці нації через призму суперечних глобалістичних процесів. Розширюючи класичну традицію тлумачення націоналізму автор пропонує аналізувати суперечності формування філософії нації не лише як наслідок суспільно-політичних процесів, а й як філософський дискурс становлення неklasичної парадигми соціальної філософії.

Ключові слова: націоналізм, націологія, націософія, глобалізація, класична парадигма, неklasична парадигма.

У сучасній філософії відбувається щось на зразок такого явища, яке переживала класична фізика Ньютона кінця XIX ст., яка нашоувувалась на проблему труднощів теоретичного описання. В сфері соціальної філософії XIX–XX ст. таким аномальним явищем став аспект націоналізму, який, за твердженням І. Берліна, ніхто історично не передбачив, тому теоретично не осмислив. З одного боку, цілком прийнятним у науці вважається теоретична приналежність націоналізму до класичної модерної традиції, а з іншого – в світоглядному сенсі націоналізм розвивається не стільки як підтвердження, скільки як опозиція до всієї традиції філософування.

У зв'язку з тим, що філософська криза класичної парадигми логоцентризму в XIX ст. співпала з періодом народження націоналізму як усвідомленого суспільного явища, то така синхронність теоретичного оформлення різних форм націоналізму і процесу формування неklasичних методологій у цей період приводить до припущення, що націоналізм не є лише суспільно-історичним явищем епохи модерну, а виступає однією з ланок формування філософського дискурсу соціальної філософії.

Постає питання: чи можемо ми виділити саме філософський предмет дослідження нації – націософію? Чи його не існує і націю можна розглядати лише як соціальне явище, соціальну групу, тобто як соціологічний предмет дослідження в загальноісторичних процесах? Якщо аналізувати явище націоналізму з позицій філософії, тобто в «найбільш загальному й сутнісному аспекті», то ми ніяк не можемо залишатись в нейтрально-ціннісному полі.

Виходячи з історичних і теоретичних умов, які формували відношення до поняття «націоналізм», саме філософський підхід не може не врахувати крайні аксіологічні підходи. Так, якщо «Українська Радянська Енциклопедія» 1982 р. стверджує, що націоналізм «виражає класові інтереси буржуазії, що є протилежним корінним інтересам трудящих, їхній боротьбі за своє соціалістичне і національне визволення» [14, 278], то «Малий етнополітологічний словник» 2005 р. зазначає, що «націоналізм – світоглядний принцип, найбільшою мірою притаманний кращим представникам народу, який виборює своє право на розбудову власної держави, тобто прагне перетворитися на націю» [9, 188]. Можна довго ламати теоретичні списи стосовно розглянутого явища, але їхнім спільним знаменником залишається тлумачення націоналізму як світоглядного принципу.

Націоналізм як світогляд у XX столітті набув глобального характеру, що ускладнило його теоретичний опис. Як результат, вважається науково коректним говорити про класифікацію типів. Бажання класифікувати конкретно-історичні форми націоналізмів формує типології національної ідеології, в основу яких покладено політологічний, історичний, соціологічний, психологічний, культурологічний та інші підходи.

Але попри бажання невеликої кількості дослідників розглядати національну ідеологію з нейтральних позицій, більша частина вчених прямо чи приховано користується висновком англійського вченого І. Кедурі про те що «це надзвичайно деструктивна сила, що керується безглуздими принципами, а націоналістичні сентименти – справжні «темні боги» людського світогляду» [8, 37].

У 1945 році з'являється найвідоміша в сучасній науці версія типології націоналізмів, автором якої є Г. Кон. Саме він започаткував досить поширену практику поділу націоналізму на «західний» та «східний» типи. До «західного» відносилась раціональна, політична його форма, а до «східного» органічна, культурна форма вияву. Така типологія приводила до висновку, що «східний» націоналізм, до якого територіально відносилась Східна Європа та Азія, в основі є ірраціональним і здатним на криваві агресії, а «західний» націоналізм, до якого територіально належить Західна Європа по річку Рейн, є явищем конструктивним і позитивним. Між іншим, до останнього не входила Німеччи-

на, що породила фашизм. Таким чином, саме до деструктивної форми націоналізму були зараховані всі народи незахідних держав.

Попри недостатню необ'єктивність, така типологізація стала основою інших – дещо змінених варіантів типології: «ліберальних», «демократичних» і «неліберальних», «недемократичних» націоналізмів. До перших зараховують і німецький націоналізм. Така типологізація нагадує відому гегелівську концепцію «історичних» та «неісторичних» націй.

Сучасна типологія протиставляє «ліберально-демократичний», «громадянський» націоналізм «етноцентричному», «культурному». Перший вважається прогресивним, натомість другий – деструктивним і анахронічним. Наголос на істотній відмінності «політичної» та «етнічної» форми націоналізму продовжують традицію Г. Кона, який структурував націоналізми на «хороші» та «погані». Але, як свідчить дослідження етнічних рухів на Заході Л. Лійпгарта, «поширення ліберально-демократичних цінностей серед суспільств спричиняє посилення, а не послаблення етнічних ідентичностей» [8, 41]. Зокрема, останні події сплеску економічного та етнічного націоналізму в Австрії, Франції, Італії пов'язані з бажанням відповісти на велику міграцію з-за кордону інших етносів.

Тому, як зауважує Стефанеску, «просте бінарне протиставлення «доброго» західного ліберального націоналізму «поганому» етнічному східноєвропейському є не лише спрощеним (і, отже, хибним), а й неточним описом і неправильною оцінкою реального стану речей» [12, 563]. В свою чергу П. Кузик не тільки вказує на хибність «горизонтальної» геополітичної типології націоналізму, а й пропонує «вертикальну» типологію, яка дозволяє розглянути націоналізм не ззовні, а зсередини. Розмежовуючи поняття націоналізму в широкому, націософському сенсі та у вузькому його значенні (шовінізм), акцентується увага на його внутрішній конструктивності та деструктивності. Аналогічний підхід використав польський вчений Я. Рушевські: «Якщо націоналізм будемо розуміти як прагнення реалізувати інтереси власного народу – насамперед шляхом піклування про його власні справи і внутрішнє» зміцнення, то шовінізм розглядатиметься як намір народу реалізувати інтереси, насамперед через експансію та агресію щодо інших націй» [8, 48].

Виведення світогляду націоналізму з ідеологічного рівня дозволить уникнути політизації явища і водночас не дозволить разом з «водою» політичних пристрастей викинути «дитину» конкретно-універсальної соціально-філософської парадигми. І термін «націософія» допомагає сконцентруватись на філософській проблематиці. Але сучасні процеси глобалізації основна частина дослідників намагається протиставити процесам націєтворення. Під тиском наукової кон'юнктури академічна філософія заперечує світоглядно-філософську значущість нації.

Головну тезу космополітичної культури кінця ХХ століття стосовно майбутньої ролі нації досить чітко позначив Е. Гобсбаум. На його думку, феномен націоналізму наприкінці ХХ століття не має такої визначальної функції в процесі формування історичного розвитку, як у ХІХ – першій половині ХХ століття.

Е. Сміт в своєму дослідженні «Нації та націоналізм у глобальну епоху» зазначає, що існує три пояснення такого парадоксу. Перше пояснення пов'язує сучасний націоналізм із залишками попередньої історичної епохи, яку всі суспільства проходять в процесі становлення міжнародного поділу праці. Постіндустріальне суспільство з електронною комунікацією і комп'ютеризованою інформацією вводить людство в епоху «постмодерну». Ця історична фаза, на думку прихильників модерністської теорії нації, як і період «домодерну», не оперує націоналізмом як самостійним і впливовим явищем.

Друге пояснення стверджує, що націоналізм – це побічне явище процесу модернізації. Вже аксіоматично епоху модернізації починають з Великої Французької і промислової революції. Цей період не випадково називають епохою. Зміни, що відбувалися в суспільній структурі людства, за своїми кардинальними зрушеннями можна порівняти з часами неолітичної революції в процесі переходу до осілого рільництва. Такі економічні зміни започаткували аграрну епоху людства. Промисловий капіталізм зрушив традиційно розмірений природою і сільським господарством спосіб життя, започаткувавши невеликі урбанізовані спільноти. Горизонтальна і вертикальна мобільність утворювала фрагментарні, нестійкі зв'язки між людьми без спільного соціально-духовного стрижня. Це започаткувало процеси поєднання невеликих етнічних спільнот в єдину національну групу, історичним завданням якої була уніфікація економіки. Це вимагало свідомої і цілеспрямованої суспільної трансформації через інструмент раціонально побудованої національної держави, що, в свою чергу, стимулювало розвиток наукового світогляду з розгалуженою системою державної освіти і культури. Це стало основою нової свідомо генерованої національної ідентифікації особистості. Саме з останнім пов'язаний націоналізм як ідеологічна доктрина.

Теорія примордіалізму базується на статичному підході, стверджуючи історичну вічність явищ нації і націоналізму. На противагу модернізації, яка є лише історичним моментом, нації залишаються основою структурно вибудованого людства. Тому націоналізм є основною силою не тільки домодерної, а й модерністської епох, різниця між якими полягає у формах, способах, шляхах національної реалізації. Це з'ясовує, чому й в «постмодерну» епоху глобалізму етнічна спільнота і нація продовжують бути потужними елементами планетарного устрою людства.

Е. Гобсбаум зауважує, що націоналізм як світогляд хоч і має вплив в сучасну постмодерну епоху, але він – виразно негативний. Причина в тому, що головною різницею між «націоналізмами» XIX та XX століття є те, що перші національно-визвольні рухи були пов'язані з позитивними, об'єднавчими процесами уніфікації економічного ринку національних держав, а так звані етнічні й лінгвістичні націоналізми мають негативний, роз'єднувальний характер.

Такий підхід пов'язує Е. Гобсбаума з класичним марксизмом, який теж наголошував на економічному збігові обставин, коли нації як великі соціальні групи набувають буржуазного характеру в процесі становлення капіталістичної системи. Але з розвитком світового економічного ринку національні держави перетворюються на реакційну, історично гальмівну суспільну силу, яка, за суттю, починає відкидати сучасні способи політичної організації суспільства, залишаючись психологічними комплексами спільноти, що провокують агресивні, деструктивні соціальні дії.

Поширення сучасного етнічного і лінгвістичного націоналізму пов'язане Е. Гобсбаумом з «відповіддю на вельми ненаціональні і ненаціоналістичні принципи формування держав у більшій частині світу XX століття» [11, 25]. При цьому головною причиною є те, що нації поволі втрачають свої колишні економічні функції в процесі глобалізації економічного ринку. Тому, хоча нації і націоналізми залишаються в історії, але «на підлеглих і часто другорядних ролях».

Це підтверджує поява фундаментальних наукових досліджень кінця XX століття стосовно проблем нації і націоналізму. «В більшості випадків це явище вже проминуло свій пік. Сова Мінерви, яка приносить мудрість, говорить Гегель, вилітає в сутінках, і те, що тепер кружляє навколо націй та націоналізму, – це добрий знак» [11, 26]. Окрім сучасного наукового осмислення в майбутньому, стверджує Е. Гобсбаум, націю чекає її деполітизація. Це підтверджує історія націоналістичного руху. Якщо 1830–1870 роки були періодом масової політизації великих етнічних груп, який пов'язаний з процесами демократизації суспільства, то вже наступний період 1870–1914 років – це реакція малих етносів на імперські дії великих народів, що започаткувало вузькоетнічний, лінгвістичний, а за своєю суттю агресивний і деструктивний націоналізм. З часом така реакція буде слабнути під впливом політичного і економічного руху світової історії.

Це є основною причиною майбутньої деполітизації нації, залишаючи останній культурологічний і навіть музейно-фольклорний шар історико-людських цінностей. Хоча і в сфері культури національна держава не здатна кардинально впливати на масову і громадську культуру.

Окрім економічного аргументу, який поєднує відношення до майбутнього нації не тільки таких марксистських представників, як Гобсбаум, а й прихиль-

ників лібералізму на кшталт Фукуяма, існує ще один аргумент: в сучасних міжнародних умовах національна держава не є і не може бути самодостатньою і ефективною військовою силою, спроможною себе захистити. Це змушує її входити в світові й регіональні військові блоки, що знижує рівень її суверенітету.

Окрім цього зовнішньополітичні обмеження національних держав пов'язані з міжнародним законодавством, котре вимагає дотримуватись як загальносвітових, так і регіональних норм.

Такі аргументи спрямовані, як зауважив Е. Сміт, на те, щоб довести: «Спільне між цими способами – ідея вилучити націю з політичної сфери і повернути її у сферу культури й громадянського суспільства, з якої вона виникла... На жаль, така ідея виказує серйозне нерозуміння природи націоналізму. Вона припускає, що культурний націоналізм і політичний націоналізм не просто окремі явища, а що вони не пов'язані один з одним» [11, 29].

Підхід до націоналізму винятково в сенсі суспільного руху і його ідеології вказує на відсутність розуміння світоглядної, фундаментальної проблеми, яку він містить. Така «неохопна теорія» пояснює «хамелеонову здатність» націоналізму змінюватись відповідно до історичних процесів конкретних національних спільнот. Сила націоналізму якраз і полягає в тому, що культурне, моральне оновлення спільноти політично мобілізує її представників. Прикладом останнього є процеси, що відбуваються в сучасній Україні. Не суто економічні й політичні, а саме моральні аспекти мобілізували як широкі маси людей в 2004 році, так і політичну еліту в 2006 році.

Деполітизація націоналізму в майбутньому входить в протиріччя з емпіричним досвідом високоіндустріальних держав, у яких з'явився етнолінгвістичний націоналізм. Попри оптимістичні теорії американської чи австралійської мультикультурності, політична практика свідчить про велику непевність мультикультурних націй.

Розповсюдження екстремістських терористичних угруповань, від яких не може захистити «новий світовий порядок» не тільки невеликі, а й наймогутніші ядерні держави, як довела це трагедія 11 вересня 2001 року в США, змушує підвищувати безпеку і оборону національних держав, що спрямовує політичні еліти діяти насамперед у національних інтересах. Це ставить під сумнів всесильну систему міжнародної безпеки.

Неврегульоване питання і в правовому полі. З одного боку, Статут ООН утверджує право націй на самовизначення, що в загальних рисах легітимізує націоналізм в міжнародному праві, а з іншого боку, юридичний механізм реалізації цього права відсутній. Це продовжує формувати атмосферу недовіри до націоналізму як руху, так і ідеології. На практиці це проявляється як засудження сепаратизму. Однак, де та межа, котра відрізняє національно-визвольний

рух від сепаратизму? Ці питання спонукають до обережного відношення до неминучої всеперемагаючої сили глобалізму.

Необхідно зазначити, що як соціалістичні, так і ліберальні теорії сходяться на тому, що нації дійсно були історично необхідним механізмом суспільного прогресу, але лише як підготовчий етап переходу до регіонального і континентального суспільного об'єднання. Чи не приводить це до неоімперіалізму?

Транснаціональні компанії, блоки великих держав, поява наприкінці ХХ століття системи електронних масових комунікацій зі складними комп'ютерно-інформаційними технологіями, швидкий розвиток мобільного зв'язку, візуальних мас-медіа і комунікаційних технологій – досить потужні аргументи на користь позитивної відповіді. Ці технології функціонують транснаціонально і транскордонно, формуючи основи космополітично глобальної культури.

Хоча, з іншого боку, саме ці технології дозволяють досить швидко мобілізуватися і розвиватися малим соціальним, політичним і етнічним групам.

Класичний релігійно-політичний імперіалізм Хамурапі, Олександра Македонського, Юстиніана, Чингісхана, Карла V, Наполеона, Османської, Російської імперій, змінюється сучасним некласичними економіко-культурними імперськими ідеями Рах Americana, Японіка, Europana, які несуть цивілізаторську планетарну місію. Але, як зазначає Е. Сміт, «пошуки глобальної культури й ідеалу космополітизму постійно руйнуються реаліями владної політики та характером і особливостями культури» [11, 37]. Підтвердженням останнього є теоретична класика марксизму. Сучасний період цікавий своєрідним поєднанням марксизму з лібералізмом. «Глобалізація – процес, що визначається ринковими, а не державними силами» [15, 109], – запевняє А. Уткін.

Сучасний тип економіко-культурної імперії в епоху постмодернізму намагається набути рис універсальності, технічності й позаісторичності. В статті «Захід, цивілізації та цивілізація» С. Гантінгтон робить висновок: «Імперіалізм є неминучим логічним наслідком універсалізму» [17, 397].

Універсальність – мета всіх імперій. Але ця мета завжди залишалась утопією через те, що на її кордонах жили інші народи, навіть, інші цивілізації. Та й самі імперії були виявом властивостей різних народів. Сучасна ж імперія втрачає історичний час і географічний простір. Це є реалізацією універсальності планетарного характеру. Крім того, сучасна імперія може виявитися першою суто технічною цивілізацією, яка базується не на етико-естетичному фундаменті етнічної і національної культури, а на раціонально-технологічній, інструменталістській системі комунікацій. «В основі її космополітизму – уніфікована технологія з безліччю систем комунікації, які створюють взаємозалежні соціальні мережі, виражаючи себе у відповідному стандартизованому, технічному й часто квантитативному дискурсі» [11, 40]. За логікою цього процесу

технічна інтелігенція має витиснути гуманітаріїв - насамперед національно свідомих інтелектуалів.

Це знаменує собою започаткування ціннісно нейтральної, а значить поза-етичної, і поза-естетичної спільноти – звичайно, за умови, що таку спільноту взагалі можна назвати людською. Та й чи можлива культура, яка не генерує аксіологічні надбання? І чи не живемо ми в епоху нової планетарної утопії?

Як зазначає Гантінгтон, на тлі все голосніших заяв «азіатської та мусульманської цивілізацій про універсальну значущість своїх культур, на Заході все більше починають усвідомлювати значення зв'язку між універсалізмом та імперіалізмом» [17, 398]. Процеси глобалізму не є явищем ХХ століття. Планетарний масштаб єдиної цивілізації витікає із класичної соціальної філософії модернізму. «Глобалізація – апофеоз модерністського прогресизму. Це універсальне поширення однорідних культурних зразків і поступове створення єдиної глобальної системи економіки і соціального управління, що відбувається неминуче за рахунок абстрагування від національних традицій і особливостей» [10, 10].

Як ліберально-економічна концепція розвитку історії, глобалізація – прямий наслідок модернізму. Кінець ХІХ – початок ХХ століття ознаменований технічною революцією. Поява пароплава, телефона, конвеєра, за дослідженнями А. Уткіна, стали умовою народження «першої хвилі» теоретиків глобалізму. Ще тоді Р. Кобден і Дж. Брайт стверджували, що вільна торгівля стане основою небаченого всесвітнього процвітання. А останнє не дозволить народам звертати увагу на національні конфлікти. У 1909 році Н. Ейндел в книзі «Велика ілюзія» економічно обґрунтовував неможливість глобальних конфліктів. «Але в серпні 1914 року передбачення незворотності глобального зближення націй показало всю свою безпідставність» [15, 107]. Наукова популярність космополітичних теорій (комунізм, соціалізм, лібералізм) серед інтелектуалів раптом була зметена світовою війною націоналізмів.

Хоча, як помітив Е. Гелнер, «дехто вважав за краще називати себе інтернаціоналістом. Але 1914 рік довів, що саме націоналізм володіє почуттям мас. У 1918 році націоналізм як принцип політичної легітимності вважався настільки ж природним, настільки у 1918 році він був неважливим» [5, 257].

Як не дивно, жажливі наслідки не лише Першої, а й Другої світової війни не породжували глобалістичних рухів. «Другу хвилю» глобалізму відносять аж на кінець 70-х років. Цього разу каталізатором стала інформаційна революція. Націоналізм нарешті став предметом фундаментального дослідження, вийшовши зі сфери політичної ідеології в сферу соціології. На відміну від кінця ХІХ століття, кінець ХХ знайшов місце нації в теорії історичного розвитку. Щоправда, як інструментально-економічна фаза ранньомодерного суспіль-

ства, але в будь-якому разі вже пройденого модернізованими, урбанізованими державами. Саме такий підхід і в СРСР (марксистський варіант), і на Заході (ліберальна версія) спричинив інтелектуальний шок серед гуманітаріїв по всі боки кордонів в 90-ті роки.

Продовжуючи тлумачення глобалізації як сучасного типу модернізації, необхідно зазначити, що теоретично вона може рухатись лише в класичній абстрактно-системній парадигмі, що існує у формі світ-системи І. Валлерстайна. «Світ-системний аналіз починається з питання, що є підходящою «одиницею аналізу» соціальної реальності. Її відповідь полягає в тому, що такою одиницею є «історична система» [4, 13].

До речі, на відміну від наукової кон'юнктури, що майже утвердила тезу про новизну явища глобалізації в якості єдиного економічного ринку, І. Валлерстайн стверджує, що вже чотири століття «в капіталістичній світ-економіці товари і капітали перетинають межі, а будь-яке серйозне виробництво потребує того, що можна отримати лише за межами країни, де воно розташоване (капітали, виробничі ресурси, а також працівники і продукти харчування для них). Уже 400 років капіталістичні виробники прагнуть продавати свої товари там, де можуть, реалізуючи їх на світовому ринку» [4, 303].

Але космополітична культура в своїй світоглядній основі володіє і неприховано потребує системності. Подібно до Гегеля, який намагався за допомогою системної теорії подолати суб'єктивний ідеалізм; подібно до К. Маркса, який намагався «суспільною практикою» подолати «самосвідомість», єдина космополітична культура намагається подолати національну державу. Це не розв'язує, а продовжує і поглиблює філософську кризу, що була чітко усвідомлена Г. Гегелем. Тому «філософськи рефлексійний перехід до системної парадигми припускає далекосяжну ревізію західної традиції, заснованої на бутті, мисленні та справжній понятійності» [16, 380].

Ревізія західної традиції якраз і полягала в переключенні з суб'єкта на теорію. Але будь-яка системна теорія не знаходить іншого способу існування, окрім руйнування суб'єктивності. А універсальна системність може реалізуватись через уніфікацію. Глобальна уніфікація стосується не лише економічних норм індивіда, громадянина, а й символів культури і всього способу буття особистості. Як зазначив У. Бек, «у цьому світі локальні культури й ідентичності втрачають коріння і замінюються символами товарного світу, взятими з рекламного та іміджевого дизайну мультинаціональних концернів. Буття стає дизайном – причому повсюдно» [1, 223].

Це означає заміну буття побутом, заміну онтології емпірією. Втім, ще в неомарксистських дослідженнях 1970-х років В. Іванов писав: «Спроба виділити суспільність з емпіричного складу суспільних функцій і життєдіяльності

людей шляхом групування, усереднювання, схематизації виявляється безперспективною» [7, 97]. Тому реалізація єдиної глобальної культури є негативною утопією або реалізацією ніщості.

Необхідно зазначити, що сама концепція глобалізму відображає внутрішню боротьбу класичної та некласичної парадигм філософування. Так, В. Гусаченко зазначає, що хоча «космополітизація припускає принциповий розрив з рідним національно-державним (не культурним) минулим, проте це не означає ні ранню зорю загального братерства народів, ні народження світової республіки, ні вільно квітучий світовий погляд, ні вимоги любові до іноземного. Більш того, космополітизм не замінює націоналізм, оскільки «ідеї прав людини і демократії потребують національного ґрунту» [6, 275].

Та й процеси модернізації конкретних спільнот не відбуваються в класично лінійному напрямі. В умовах глобалізації механічне перенесення готових зразків соціально-економічних реформ не дає ефективних результатів, а в кожному конкретному випадку вимагає творчого пошуку освоєння, враховуючи національні традиції конкретної країни (Дж. Стігліц «Глобалізація та її тягар»).

І «навіть чи хто сподівається на те, що людство ось-ось перетвориться на планетарного суб'єкта, що усвідомлює свою глобальну ідентичність і відповідальність за майбутнє» [13, 353]. Хоча б тому, зазначає В. Толстих, «що морально-духовний універсалізм ніде й ніколи не існував сам по собі, окремо й незалежно від інших людських цінностей, що він завжди історичний і конкретний, якщо хочете – партикулярний.» Причина, на думку М. Бердяєва, полягає в тому, що «культура ніколи не була і ніколи не буде абстрактно-людською, вона завжди конкретно-людська, тобто національна, індивідуально-народна і лише в такій своїй якості висхідна до загальнолюдської» [2, 96].

Моральність як основа етики через моральну діяльність реалізує етичне буття в культурі. А оскільки культура не існує в абстракції, а лише як конкретно-національний спосіб існування суспільності на рівні всього людства, то нація є безпосередністю культури людства, котра є предметом опосередкування філософією нації – націософією.

Як моральність є безпосередньою реалізацією суспільності на рівні особистості, так нація реалізує суспільність на рівні людства. Нація – безпосередність людства, через яку останнє розвиває свою цілість. Методологія сучасного холізму дозволяє долати абстракцію множинного, кількісного підходу до поняття людства і вимагає безпосередності вияву його цілісності.

Якщо моральність – безпосередній вияв особистості, то національність – безпосередній вияв моральності спільноти. В такому разі національність – не соціологічна категорія, не позначка в паспорті, а спосіб реалізації моральності. Моральність – передовсім категорія онтологічна. І виявляється вона не як форма свідомості, а як «внутрішнє», етичне перетворення спільноти.

Це перетворення направлене не на зовнішню соціальну експансію, а на пошук духовних джерел етичного самоочищення. В цьому сенсі має рацію М. Бердяєв, зазначаючи, що «національна людина – більше, а не менше, ніж просто людина, в ній є родові риси людини взагалі, а ще є риси індивідуально-національні» [2, 95].

Нація в людстві – екзистенційно-безпосередній спосіб вияву всього людства. І чим глибше виявляють себе національні особливості спільнот, тим рельєфніше виявляють себе негомогенна, немеханічна цілісність людства. Якщо взяти до уваги, що цілісність людства є не абстракція всезагальності, а безпосередність людського буття, то остання може реалізовуватись як суб'єктивність. Нація виконує роль суб'єктивності на рівні людства, висвітлюючи собою не партикулярність, а холистичність всього людства.

Причому, висвітлення цілісності людства – це не лише «корпускулярне», «раптове» виникнення націй. Це, в першу чергу, динамічно-бесперервний процес творення суспільності, усупільнення через духовне переживання. Не випадково «проблема глобальної єдності ще не отримала інституційного і правового рішення – з тієї причини, що думка про єдність, перш ніж вона стане нормою етики і отримає правове обґрунтування, повинна проявити і виразити себе як духовне переживання, а це – найреальніше, що тільки може бути в дійсності» [13, 358].

Тому уніфікація як наслідок єдиного «світопорядку» спрямована на знищення нації як сутнісно-духовних особливостей людства. Вона є процесом протилежним, процесом розсупільнення. Але знищення особливостей, національної «суб'єктивності» не дає змоги реалізуватися і всезагальному, яке існує тільки через особливість.

Природно припустити, що розвиток нації – це не тільки усупільнення суспільності на рівні людства, а й спосіб перетворення Ніщо в буттєвість – тобто буттєвого народження людства, спосіб повернення буттєвості людства з-за-буття. Отже, нація, з точки зору безпосередності неklasичного філософського дискурсу – це вияв буття, а уніфікація, з точки зору опосередкування класичної філософії прояв – вияв не-буття. Саме тому нація – онтологічна реальність при всій її емпіричній «неохопності», а уніфікація – онтологічна не-реальність, процес, який спрямований на знищення реальності. Тому уніфікація – «реалізація» ніщоїності. З дієслова вона намагається перетворитись на іменник – «реальна не-реальність».

Лише якщо людство відчує «тіло», яким є нація, – воно зрозуміє, що «є тільки один історичний шлях до досягнення вищої вселюдськості, до єдності людства – шлях національного зростання і розвитку національної творчості. Вселюдськість розкриває себе лише у вигляді національностей. Денаціоналізація, пройнята ідеєю інтернаціональної Європи, інтернаціо-

нальної цивілізації та інтернаціонального людства є чистісінькою порожнечою, небуттям. Між моєю національністю і моїм людством не лежить ніякої «інтернаціональної Європи», «інтернаціональної цивілізації». Творчий національний шлях якраз і є шляхом до загальнолюдськості, є розкриттям загальнолюдського в моїй національності. Тому «великий самообман – бажати творити поза національністю» [2, 99].

Будь-яка культура – історично і ціннісно орієнтована. За своєю суттю вона є явищем нетехнологічним, хоч може і використовувати техніку. Культура належить колективному досвідові, що зберігається протягом поколінь в пам'яті конкретних соціальних груп. Безпам'ятна, мозаїчно склеєна, еkleктична культура «постмодернізму» є інтелектуальним абсурдом, історичним наслідком епохи модерну.

Саме епоха модерну посилила ідею абстрактної, уніфікованої універсальності із абстрактним гуманізмом космополітичної культури. Протистоїть їй концепція нації, яку не можна звести, як це намагається зробити теорія модернізму, до економічного редукціонізму марксистського (соціалізм і комунізм) чи неомарксистського (лібералізм) зразка.

Але якщо процеси націєтворення космополітична культура епохи модерну пояснювала через раціоналізм, то аналогічні процеси постмодерн пояснює через ірраціоналізм. «Кожен націоналізм і кожна національно орієнтована політика – магічні, бо в свідомості їхніх прихильників нація – одна з могутніх «потенцій», звернення до якої дозволяє досягти будь-яких цілей в обхід раціональної демократичної процедури і в обхід раціональних економічних числень» [10, 11].

Якщо згадати ідеї Фейєрабенда стосовно зв'язку науки та магії, то очевидно, що постмодерн – це зворотній бік модернізму. І поєднуються вони абстрактно-універсальною метафізикою, наслідком якої може бути абстрактно-універсальна – космополітична культура. Протистояння абстрактно-універсальної і конкретно-національної культур – відображення протистоянь двох світоглядів, двох типів філософування крізь призму історичного моменту економічної, політичної чи релігійної сфери суспільної діяльності.

Звичайно, розвиток економічної сфери суспільства впродовж попередніх століть досить потужно впливав на структурні зміни спільнот і їх політичних утворень, але виводити характер цих змін зі змін економіки – це нездатність бачити фундаментально-філософського світоглядного «зламу», який триває вже ось уже третє століття.

Чергова недооцінка теорії націоналізму саме в умовах глобалізму викликає найбільше занепокоєння. Космополітично налаштовані неомарксистки (Гобсбаум, Валлерстайн) і ліберальні (Фукуяма) критики націоналізму стверджують, що нація-держава більше не може розвивати в умовах своїх територіальних

кордонів економічний ринок і громадську культуру. Причиною цього є світова економічна система, яка перетворює націю в етнічно-фольклорний додатак без політичного майбутнього. Тому сучасний націоналізм нібито втратив свою політичну силу, перетворюючись на ритуал, формальний символ світових економічних, мистецьких та спортивних змагань.

Але навіть глобальні економічні процеси, як стверджує А. Уткін, мають два теоретичні підходи, котрі стосуються співвідношення глобалізму та вестернізації, що за суттю відображає боротьбу двох парадигм навіть усередині панеконізму (глобалізму). «Перший виходить з того, що глобалізм – процес більший, ніж вестернізація, і у всіх практичних смислах дорівнює процесу модернізації... Другий підхід: глобалізація є глобальною дифузією західного модернізму, тобто розширеною вестернізацією...» [15, 112]. Гілпін вважає світову інтернаціоналізацію побічним продуктом американського світового порядку, а Ж. Бодрійяр стверджує, що, «верховенство людини над всім іншим на планеті є, по суті, прообразом західного етноцентризму» [3, 312]; цим, зокрема, він пояснює сучасний антагонізм Заходу та ісламу.

Основна проблема сучасності полягає в тому, чи зможе незахідний світ вступити у фазу глобалізації, не відмовившись від своєї культури, заради ефективності цивілізаційних процесів.

На сучасну пору глобалізм може розглядатись і як своєрідна економічна релігія, що вимагає «замість ностальгуючих згадок про загублений світ, ясно окреслених національних кордонів і національних прерогатив звернутись до побудови нової світової структури, що приховує національні кордони» [15, 114].

Серед критиків глобалізації в самих США існує напрям, котрий виходить з того, що сучасні потужні держави зможуть вберегти свій економічний потенціал від асиміляції в світове економічне село. Як стверджує американський дослідник К. Уолтс, «уряди і народи готові пожертвувати своїм благополуччям, якщо мова йде про досягнення національних, етнічних і релігійних цілей» [15, 115]. Цим стверджується теза про те, що все ж таки «національна політика», а не «невидима рука ринку» може визначати економічний розвиток світу.

Другий напрямок осмислення глобалізму пов'язаний з П. Хіртом та У. Томпсоном, які вважають «глобалізм міфом, спрямованим на приховування конфронтаційної реальності розвитку міжнародної економіки» [15, 117], що відбувається між трьома регіональними блоками – Північної Америки, Європи і Східної Азії.

Глобалізація не зменшує, а збільшує світову нерівність. Вона дає можливість потужним виробникам жити за рахунок слабкого. Як вважає американець Дж. Грей, «глобалізація є помилковим і шкідливим політичним проектом, що виявляє непомірний вплив на глобальні економічні й фінансові інститути. Вона

відображає перевагу творців американської зовнішньої політики» [15, 118]. Не випадково, що саме США виступає найбільш переконаним прибічником світової глобалізації.

Критики глобалізації звертають увагу на внутрішні проблеми самих лідерів глобалізації, що потерпають від відкритості кордонів. П. Б'юкенен назвав глобалізацію «заміною комунізму» як головного противника Америки, яка втрачає свій національний суверенітет.

Як справедливо вважає В. Толстих, на порозі біфуркації знаходяться всі цивілізаційні інститути. Не тільки в політичній сфері (демократія), не лише в економічній сфері (ринок), а й у фундаментально культурологічній сфері (філософія і релігія). Втім, «критика цивілізації і підстав, на яких вона базується, ведеться відвіку. Звичним став пошук причини її недосконалості і вад на рівні соціального ладу, дисгармонії відносин між людиною та суспільством, цивілізацією і культурою, економікою та політикою. Тим часом причина лежить глибше – в самій парадигмі цивілізаційного облаштування сучасного світу. Тут є свій метафізичний пласт, який не можна ігнорувати, обійти увагою, якщо ми хочемо дістатися до кореневих причин сучасної цивілізаційної кризи» [13, 346].

В. Толстих відрекомендує основне протиріччя процесу глобалізації як дилему співвідношення економічних та соціокультурних факторів. Але справа не в тому, що глобалізований світ може існувати без духовної і культурної єдності. Проблема полягає в іншому: джерела соціокультурного протиріччя сучасного світу шукають і знаходять в економіці або політиці, хоча це проблема насамперед культури. І постмодерн це відчув.

В процесі виділення філософського предмета дослідження нації робиться акцент на культуроцентричному засновку, який формує саме філософія. Історія ж останньої вже давно усвідомлювалась і формувалась як боротьба класичної і некласичної парадигми: від метафізики через методологію і до формування концепцій соціальної філософії. Філософська криза ХІХ століття на перший план в соціальній філософії поставила культуру, тому можна не погодитись з В. Толстих, що «не було в історії Нового часу прецеденту, щоб саме культура (в найширшому сенсі, тобто така, що включає в якості підсистеми і економічну, господарчу діяльність) стала б домінуючим чинником ціннісного, смислоутворюючого забезпечення і легітимації всієї людської життєдіяльності» [13, 348].

Саме Новий час (особливо в німецькій класичній філософії) відкрив культуроцентричність людства, що й стало фундаментом некласичної соціальної філософії. Якщо прийняти формулу В. Толстих про те, що «під культуроцентризмом розуміється перетворення і нова якість всієї духовно-мотиваційної сфери будь-якої людської діяльності, підвищення статусу етичних, релігійних і власне особистих чинників в процесі становлення цивілізації «постматеріальних цінностей» [13, 348], то необхідно зазначити, що класично раціоналіс-

тична методологія, яку так хотіли подолати представники німецької філософії все-таки зредукувала культуроцентричність до її модусів. У Канта – до моральної діяльності, у Фіхте – до політичної діяльності, у Гегеля – до суспільної діяльності, у Маркса – до економічної системи. Саме це стало продовженням класичної абстрактно-універсальної соціальної філософії, яка в сучасних умовах отримала тлумачення як «глобалізму».

Філософія нації в історії соціальної філософії теоретично почала формуватись як продовження класично раціональної універсалістської парадигми. Але практично та історично філософія нації виступає безпосереднім виявом людства, його «тіла», тому філософія нації може розглядатись як явище нелінійного глобалізму, або, як сьогодні намагаються подати в досить абстрактному понятті, «глокалізація» (У. Бек). Остання є не тільки механічним поєднанням термінів «глобалізації» і «локалізації», а й еkleктичним (точніше, соціологізаторським) поєднанням явищ, які в реальності виражають не емпірично-соціальний, а фундаментально-філософський рівень суспільного буття.

Тому у філософському розумінні можна погодитись з В. Толстих, що людство знаходиться на самому початку науки про людство на основі фундаментальної «етичної інфраструктури» в процесі становлення глобального етосу. І філософія нації є не стільки осмисленням духовно-історичних традицій, і, тим більш, не опосередкованою рефлексією конкретної нації, скільки безпосередньою основою соціальної філософії неklasичної парадигми. Тому остання не є раціональним конструктором недавнього модернізму, а соціально філософським продовженням досить потужного історико-філософського напрямку.

Так історично склалося, що безпосередністю людства стала саме нація як унікальний вияв суспільної всезагальності через її особливості. Саме через взаємодію націй людство почало усвідомлювати свою планетарність і продовжує ці процеси в формі глобалізації. Тому не боротьба з націями веде до глобалізації – навпаки, глобалізаційні проекти лише тоді можуть зреалізуватись, коли нація буде відігравати свою світоглядно-творчу місію.

Така внутрішньо суперечна соціальна реальність була усвідомлена через філософську кризу класичної парадигми XIX–XX століття, що особливо виявила себе в теоріях націоналізму. В свою чергу, історична синхронність формування неklasичних методологій філософування і суспільного ренесансу національних ідей спонукає до думки, що націоналізм в якості філософського дискурсу може виступати однією із соціально-філософських ланок формування неklasичної парадигми сучасної соціальної філософії, хоча в залежності від місця, яке посідає націоналізм в тій чи іншій філософській традиції, формується його теоретичне та суспільно-аксіологічне значення.

Розгляд теоретичних засновків націоналізму крізь призму змін філософських парадигм, на межі філософських парадигм, на думку автора, дозволяє

отримати концептуальність суперечних процесів всередині самої фундаментальної філософії. З іншого боку, таке концептуальне бачення дозволяє розкрити онтологічну і методологічну філософську проблематику доктрини націоналізму, що, на відміну від практики історико-суспільних процесів, науково-теоретична традиція класичної парадигми продовжує недооцінювати.

Не дивлячись на значний історичний вплив цього явища протягом двох попередніх століть фундаментально філософська основа національного світогляду містить в собі недостатньо розкрити теоретичну проблему. Практичні наслідки теоретичної проблеми стають підставою не зменшення енергії вияву націоналізму, як стверджує переважна кількість академічної літератури, а його ускладнення і посилення в найближчому майбутньому. І процеси глобалізації не стільки поглинають, скільки розפורшують і загострюють ці проблеми.

Тому з методологічної точки зору існує теоретична доцільність, по-перше, об'єднати суспільно-емпіричні форми вияву нації (держава, ідеології, суспільні рухи, історія, релігія, економіка тощо) в загальний комплекс практичних і теоретичних проблем – націологію як частину соціології; по-друге, в зв'язку з тим, що сучасна наука, як правило, базується на фундаменті класичної парадигми філософування, а філософія XIX–XX століть окрім кризи класичної традиції містить елементи формування неklasичного філософування, існує когнітивна умова виокремити фундаментально-філософські суперечності націоналізму в окремий предмет дослідження соціальної філософії.

Література:

1. Бек У. Парадоксы культурной глобализации / У. Бек // Глобализация и идентичность : хрестоматія / сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Ексклюзив, 2007. – С. 222-223.
2. Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.
3. Бодрийяр Ж. Насилие глобального / Ж. Бодрийяр // Глобализация и идентичность : хрестоматія / сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Ексклюзив, 2007. – С. 308-312.
4. Валлерстайн И. Миров-системный анализ (1) [Электронный ресурс] / И. Валлерстайн. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/filf/rpha/papers/geoecon/waller.htm#topic1>. – Заглавие с экрана.
5. Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер. – К. : Таксон, 2003. – 298 с.
6. Гусаченко В. Глобальность и космополитизация / В. Гусаченко // Глобализация и идентичность : хрестоматія / сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Ексклюзив, 2007. – С. 265–275.
7. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. – К. : Наук. думка, 1977. – 251 с.

8. Кузик П. Націоналізм і шовінізм у міжнародних відносинах : монографія / П. Кузик; редкол.: Б. Якимович (гол.) та ін. – Львів : Видав. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2002. – 220 с.
9. Малий етнополітологічний словник / О. В. Антонюк, В. І. Волобуєв, М. Ф. Головатий та ін. – К. : МАУП, 2005. – 288 с.
10. Постмодерн: новая магическая эпоха : сб. статей / под ред. Л. Г. Ионина. – Харьков, 2002. – 247 с.
11. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт; пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2006. – 320 с. – (Серія «Зміна парадигми»; Вип. 11).
12. Стефанеску Б. Про «хороші» та «погані» націоналізми / Стефанеску Б. // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – 2-ге вид. – К. : Смолоскип, 2006. – С. 551–565.
13. Толстых В. Социокультурный вызов глобализма / В. Толстых // Глобализация и идентичность : хрестоматія / сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Эксклюзив, 2007. – С. 344–361.
14. Українська радянська енциклопедія : в 12 т. Т. 7. Мікроклін – Олеум. – 2-е вид. – К. : Українська радянська енциклопедія, 1982. – 526 с.
15. Уткин А. Глобализация / А. Уткин // Глобализация и идентификация : хрестоматія / сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Эксклюзив, 2007. – С. 106–128.
16. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : пер. с нем. / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2003. — 416 с.
17. Хантингтон С. Запад, цивилизации и цивилизация. / С. Хантингтон // Глобализация и идентичность : хрестоматія / сост. Т. С. Воропай. – Харьков : Эксклюзив, 2007. – С. 386–404.

***Віталій Ігнат'єв.* Перспективы и противоречия развития нациософии в контексте глобализации.**

Автор делает проблематичную попытку обосновать необходимость выделения специфики философского предмета исследования в теоретической проблематике нации через призму противоречий глобалистских процессов. Расширяя классическую традицию толкования национализма, автор предлагает анализировать противоречия формирования философии нации не только как следствие общественно-политических процессов, но и как философский дискурс становления неклассической парадигмы социальной философии.

Ключевые слова: национализм, нациология, нациософия, глобализация, классическая парадигма, неклассическая парадигма.