

ПРОЕКТ АВТОНОМИИ К. КАСТОРИАДИСА В КОНТЕКСТЕ НОВОГО КОСМОПОЛИТИЗМА

Григорий Миненков

THE AUTONOMY PROJECT OF C. CASTORIADIS
IN THE CONTEXT OF NEW COSMOPOLITANISM

© Ryhor Miniankou

PhD, Professor at European Humanities University
Savičiaus Str., 17, 01127 Vilnius, Lithuania

ORCID ID: 0000-0002-8144-8434

E-mail: ryhor.miniankou@ehu.lt

Abstract: The author addresses the prospects of the new cosmopolitanism project, which appears as a choice focused on individuality and its survival as an integrity in diversity. This reveals the relevance of Castoriadis's autonomy project. The author believes that Castoriadis's language of describing social reality can be used quite organically to characterise the latest trends in the development of cosmopolitan practices. The substantiation of the formulated assumptions is the purpose of this article. The article shows that new cosmopolitanism is an attempt to find an inclusive solution to the problem of universalism, which classical modernity and old cosmopolitanism failed to solve. The development of the discourse and practices of autonomy can become one of the effective means of such a solution. The main idea of the paper is that the projects of autonomy and new cosmopolitanism have similar goals and a direction, and they are a means of implementing cosmopolitan attitudes, or the process of cosmopolitanization. New cosmopolitan theories speak primarily of others, of otherness and autonomy. Autonomous societies can develop and implement cosmopolitan programs. If there is no adequate reflexivity in a heterogeneous society, then autonomous societies are reflexive by their very nature. The new cosmopolitanism revives the project of autonomy, takes it from a purely theoretical dimension to a practical one, and allows to discuss its practical implementation. To clarify this parallel, it is important to consider Castoriadis's interpretation of the political dimension of



social life. In this case, we are talking about developing cosmopolitan citizenship, which represents the highest level of individual autonomy. The article shows the most important role of creative imagination in its interpretation by Castoriadis in solving the identified problems and establishing various institutions of society. The article concludes that *paideia* is the central dimension of any policy of autonomy, which gives form to social chaos. Thus, we stop to divide the human world between 'us' and 'them' – us: the only real human beings; the others: savages, barbarians, heathens, we stop considering our representation of the world as the only meaningful one. This is the essence of cosmopolitanism as it is interpreted by the new cosmopolitanism.

Keywords: autonomy, new cosmopolitanism, imagination, universalism, democracy, *paideia*

Введение

С самого начала своей истории человечество живет разобщенно. В то же время это состояние разобщенности всегда сопровождала мечта о единстве человечества, или космополитическая мечта. Казалось бы, речь идет об утопии, хотя и сохраняющейся многие столетия. И тем более сегодня, когда в Европе возродились демоны истории, которые, думали мы, навсегда ушли в прошлое после Второй мировой войны. Однако та тяга к единству человечества, которая обнаружилась в противостоянии этим демонам, говорит скорее об усилении космополитической мечты. Нужен только поиск таких средств ее реализации, которые учитывали бы новые характеристики социальной реальности, исходящие из социальной неопределенности как ключевой особенности состояния нынешнего общества и концепции модернити, акцентирующей множественный и интерактивный характер последней, что ставит качественно новые задачи перед социологическим воображением. На мой взгляд, значительную помощь в осмыслении и решении этой задачи может оказать нам социально-теоретическая концепция французского мыслителя Корнелиуса Касториадиса.

Касториадис в своем творчестве практически не обращается к космополитизму непосредственно; тем не менее представляется, что сформулированные им идеи вносят существенный вклад в интерпретацию особенностей динамики общества XXI столетия, в прояснение эффективных путей продвижения к космополитическому будущему человечества. Более того, язык описания социальной реальности, используемый Касториадисом, вполне органично может быть использован для характеристики новейших тенденций развития космополитических практик. Обоснование предлагаемой интерпретации идей Касториадиса и составляет цель данной статьи. При этом в центре наших рассуждений

находится соответствующая интерпретация проекта автономии Касториадиса как ответа на расширяющуюся возможность ответственного и свободного творчества людьми законов собственной жизни, а также множественного установления вариантов и перспектив социального движения и преодоления новых форматов гетерономии (в понимании этого концепта Касториадисом), зачастую упакованных в самые продвинутые новейшие технологии. При решении поставленных задач я стремился опираться на следующую идею Касториадиса, весьма созвучную, как представляется, направленности размышлений, излагаемых в статье:

«Каждое общество определяет и разрабатывает образ естественного мира, универсума, в котором оно живет. Оно пытается создать целостное единство означающих, где должны найти свое место как объекты и природные существа, играющие важную роль в жизни коллектива, так и сам коллектив и, наконец, определенный “порядок мира”. Этот образ, это более или менее структурированное видение всей совокупности наличного человеческого опыта затрагивает рациональные прослойки данной реальности, но располагает и подчиняет их значениям, источник которых — не рациональное (да и не иррациональное в позитивном смысле), а воображаемое» (Касториадис 2003: 167–168).

Очевидно, что обосновываемые в статье предположения требуют дальнейшего критического обсуждения, которому я и надеюсь содействовать данной публикацией.

Новый космополитизм и перспективы проекта автономии

В последние десятилетия мы наблюдаем широкое возрождение и распространение в обществе космополитических идей и социальных практик (см. подр.: Миненков 2021, 2023). Многие теоретики говорят о космополитическом повороте в социальных науках, о том, что социологическое воображение все более требует нового рода воображения, которое может быть названо воображением космополитическим (Delanty 2009). Один из ведущих аналитиков современного космополитизма У. Бек во многих своих работах рассуждает о процессе «космополитизации реальности», что в концептуальном плане делает, по его мнению, необходимым переход исследовательских подходов к обществу от «методологического национализма» к «методологическому космополитизму», и это оказывается фундаментальным вызовом для социальных наук, долгое время развивавшихся, как правило, на основе методологического национализма, или фактического отождествления общества и государства (Бек 2008). Сегодня требуется

развитие космополитического мировоззрения как предпосылки и результата концептуальной реконфигурации наших способов восприятия мира. Причем данное мировоззрение предлагается рассматривать не просто как набор общих и абстрактных идей о прекрасном будущем человечества, как то было в прежних концептуализациях космополитизма, но как основу программы соответствующих космополитических практик, отвечающих реальным потребностям конкретных социумов и социальных групп. Не случайно в последние десятилетия развиваются программы так называемой космополитической социологии, стремящейся предлагать пути космополитических действий в конкретных областях социальной жизни (образование, право, сетевое взаимодействие и др.) (см., напр.: Cicchelli 2019; Delanty 2009, 2019, 2020; Köhler 2006; Skrbiš, Woodward 2013).

Такой «практический поворот» космополитических идей связан прежде всего с тем, что космополитизм на нынешнем историческом этапе из идеологии узких образованных групп, каким он был, как правило, прежде, превратился в ключевую характеристику образа жизни и повседневных практик практически всех жителей планеты, которые тем самым массово становятся реальными субъектами или агентами космополитических действий, причем далеко не всегда ясно осознавая подобное превращение, а в ряде случаев и сопротивляясь ему. Иными словами, космополитизм сегодня во многом приобретает статус обязательного и даже принудительного социального измерения, что и делает данный феномен столь социологически значимым. Цитируем в этой связи Бека:

«Что мы подразумеваем под “космополитической перспективой”? Это ощущение глобальности и безграничности. Это каждодневное, учитывающее опыт истории, рефлексивное осознание двойственного характера различий и культурных противоречий, среди которых мы все блуждаем. Она обнажает не только “страдание”, но и возможность выстроить собственную жизнь и отношения в обществе в условиях смешанной культуры. В то же время это взгляд скептический, лишенный иллюзий и самокритичный» (Бек 2008: 5).

Речь, иными словами, идет об опыте переживания социальными акторами общего и одновременно множественного мира, о характере их деятельности в таком мире, о том, как индивиды, группы и институты обращаются с инаковостью и сходством, открытостью и закрытостью. Согласно определению К. Аппиа, космополитизм — это «универсальность плюс различие», выражение нашей общей человечности плюс привычки, традиции, обычаи и творения людей в конкретных исторических контекстах, уникальные элементы, которые побуждают нас «серьезно относиться

к ценности не только человеческой жизни вообще, но и конкретных человеческих жизней» (Appia 2006: XV).

В основе космополитического воображения лежат три фундаментальные предпосылки – вера в общность человечества, принятие соответствующего набора моральных обязательств по отношению к другим и способность трансцендировать персональные границы и проявлять интерес к другим культурам (Cicchelli 2019: 3). Это те линзы, через которые смотрят на мир “жители” сетевого общества, вдохновляясь на противостояние всякого рода авторитаризму. И именно в них видят своих основных врагов архаические социально-политические структуры, настаивающие на том, что они охраняют самобытность и аутентичность. На самом деле реальные отношения между универсальным и партикулярным позволяют сделать вывод, что различные социальные группы и культуры не изолированы друг от друга, между ними имеет место постоянный обмен опытом; глобализация лишь сделала эти процессы более активными, массовыми и фактически необратимыми. Поскольку “глобальный другой находится среди нас” (Бек), для космополитического подхода становится критически важным на реальном эмпирическом материале определить, как индивиды и группы справляются с различиями и множественностью.

За 25 столетий своего существования космополитизм прошёл несколько циклов упадка и возрождения, а также концептуальных трансформаций. Классический космополитизм, имеющий свои истоки в античном стоицизме и достигший расцвета в эпоху Просвещения, ориентировался на утверждение в не столь отдалённом будущем некоего единого всеобщего правильного социального порядка, будь то просветительский, либеральный, коммунистический или иной мир. Иными словами, доведенный здесь до предела рационализм имел тенденцию превращаться в авторитарную и тоталитарную политическую структуру, внутри себя вполне логичную и убедительную, не понимающую, как же можно ей противостоять в ее искренних стремлениях утвердить стабильность и благополучие в обществе. И, конечно, нельзя забывать о европоцентристском облике классического космополитизма. Все эти черты с течением времени побуждали к острой критике космополитизма. Именно поэтому сегодня речь идет о так называемом новом космополитизме, который не является прямым наследником более старых его форм (Бек 2008; Köhler 2006; Vertovec, Robin 2002).

Новый космополитизм отличает себя от прежних его версий тем, что уходит от традиционных универсалистских принципов и стремится представить себя как реалистичный или, по крайней мере, реализуемый космополитизм, пытаясь найти “третий путь” между партикулярными и универсальными измерениями социальной жизни. Новый космополитизм — это космополитизм различий; он описывает особый модус обращения с инаковостью

других, который не растворяет их в универсалистских принципах, не абсолютизирует и не эссенциализирует их особые свойства, как то характерно для классического космополитизма. Признание инаковости и, соответственно, агентности других становится базовым принципом нового космополитизма. Культурные различия не выстраиваются в иерархию инаковости и не разрешаются универсально, а принимаются как таковые, при этом устанавливается, так сказать, посредничество между глобальным и локальным уровнями. Иными словами, ключевой элемент нового космополитизма выражается в том, что реалии мира все больше меняются в сторону множественной принадлежности, нечетких различий и гибридных идентичностей, т. е. имеет место движение от логики “или/или” к логике “и то/и другое”. Космополитический субъект не представляется ни однозначным, ни предписываемым, ни стабильным, ни полностью отброшенным или свободно плавающим, но скорее рассматривается способным привязать себя к разным местам в одно и то же время, что явно отвечает возможностям и особенностям сетевого общества. Акцент делается не только на преодолении ограничений партикулярных единиц, то есть не только на аргументе освобождения, но и на идее сложных идентичностей и локальностей. Ряд исследователей (Аппиа, Бек и др.) ключевой чертой такого космополитизма называют укорененность, что открывает перспективу инклюзивности космополитизма. Речь идет о том, как универсальные ценности нисходят с уровня философской абстракции на уровень повседневной жизни людей, приобретают локальное измерение, о некоем синтезе универсалистского и партикуляристского содержания. Подчеркнем также, что новый космополитизм уходит от европоцентристских утопий. Не случайно одним из основных его источников стала постколониальная теория, о чем не стоит забывать при встрече с попытками традиционно отождествлять космополитизм с европоцентризмом (см. подр.: Köhler 2006).

Сказанное означает, что повседневная жизнь современного индивида формируется процессами глобальной мобильности, а потому каждый вынужден включаться в рефлексивную оценку того, как его/ее персональный опыт вовлечен в транснациональные сети коммуникации. Именно поэтому важной чертой нового космополитизма является развитие рефлексивности, задающей конкретные вопросы о том, как практически утверждать такие условия, которые способствовали бы соединению реальных процессов космополитизации и мышления космополитических акторов. Разговор о новом космополитизме вовсе не означает проповедь некоей утопической социальной гармонии. Напротив, это сложный и драматический процесс, предполагающий каждый раз новый рефлексивный выбор, отнюдь не гарантированный в своей реализации. Каждый из нас постоянно оказывается в той или иной пограничной культурной зоне, что требует от нас согласо-

вания непрерывно пересекающих границы потоков культурных символов и артефактов. И тут не стоит быть утопистами: нарастание космополитизации может вести и к негативным реакциям на нее, к взрыву социальной архаики, что мы и наблюдаем сегодня в ряде регионов. Именно в этом моменте решающее значение приобретает рефлексивность, часто подавляемая всякого рода антикосмополитической пропагандой. В качестве одного из ответов на подобные ситуации можно вести речь о так называемом «децентрализованном космополитизме», обращенном к сложной сети кросс-культурных и самоорганизующихся коллективов (Parastergiadis 2019). Речь, иными словами, идет об опыте переживания социальными акторами общего и одновременно множественного мира, о характере их деятельности в таком мире, о том, как индивиды, группы и институты обращаются с инаковостью и сходством, открытостью и закрытостью, что предполагает отказ от жесткой логики идентичности.

Это означает, что новый космополитизм не может утвердиться сам по себе, он требует многообразной социальной активности. И именно на этом пути возможно выживание общества, в силу чего особое значение приобретает институционализация космополитизма. Это делает необходимым обращение к понятию критического космополитизма. Как отмечает Диленти, «космополитизм в качестве нормативной критики обращается к феноменам, которые, как правило, находятся в противоречии со своим социальным контекстом и потому они стремятся его преобразовать» (Delanty 2020: 126). При этом, продолжает автор, имеющая в этом случае место

«релятивизация универсализма выражает постуниверсализм эпистемологической структуры космополитизма, поскольку выступает за универсализм, который не требует всеобщего согласия или того, чтобы каждый отождествлял себя с одной единственной интерпретацией. В зависимости от социального контекста или исторической ситуации социальные акторы будут по-разному интерпретировать и использовать универсальные правила» (ibid.).

В этой связи особенно важным для нас оказывается концепт повседневного космополитизма, поскольку космополитическими все более становятся сами обстоятельства человеческого бытия. Космополитизм – это уже не некие просвещенческие игры интеллектуалов в духе кантовского его понимания, не экзотика, характерная для наиболее продвинутых обществ и социальных групп; космополитизм все белее охватывает реальную повседневность, так сказать, приходит в наши дома, заглядывает во все окна, проникает со всех экранов и дисплеев, обнаруживается на прилавках всех магазинов и т. д., иными словами, становится банальным, привычным и в определенной мере даже принудительным изме-

рением человеческой жизни, что позволяет нам вести речь о становлении массового космополитического мировоззрения, даже если его носители могут и не подозревать о таком социальном феномене, как космополитизм. Конечно, мы не можем утверждать, что глобальный мир стал полностью космополитичным. Тем не менее,

«было бы ошибкой недооценивать, упускать из виду или отрицать то, что большое количество культурных репертуаров, глобальных знаков, транснациональных воображаемых и общих иконографий и нарративов, с одной стороны, а также защита, продвижение и гибридизация идентичностей, с другой, создали мир, который в культурном отношении является одновременно множественным и общим. Разнообразие прославляется больше, чем когда-либо, в то время как сейчас человечество имеет все большее количество общих черт» (Cicchelli 2019: XVII).

Именно в этом контексте нам важно обратиться к концепции автономии Касториадиса.

Творчество Касториадиса всегда было направлено на поиск путей эффективной трансформации общества в направлении возможностей свободного развития индивида и на формулирование и обоснование таких концептуальных структур, которые делали бы адекватной творческую силу социально-исторического воображения перспектив свободной индивидуальности. И это, как представляется, весьма близко к основной интенции космополитического воображения, а именно, индивид должен быть способен вообразить единый и общий мир, в котором он находится во взаимодействии с другими, оставаясь самим собой, мир как единство многообразия. Еще раз подчеркнем, что новый космополитизм выступает в качестве выбора, уводящего от противопоставления различных моделей социального процесса, ориентированного на индивидуальность и ее выживание в качестве целостности в многообразии. И именно здесь видится актуальность проекта автономии Касториадиса, стремившегося ответить на вопрос о том, как индивиду оставаться самим собой в условиях нарастающего многообразия социальных структур и институтов.

«Если мы утверждаем, — подчеркивает Касториадис, — что современное общество имеет тенденцию к автономии, если мы хотим работать над ее осуществлением, то прежде всего потому, что рассматриваем автономию как способ существования человека, рассматриваем ее как ценность, признаем в ней наше главное устремление — устремление, превосходящее наши личные особенности, — то единственное, что мы можем публично защищать со всей ясностью нашего сознания и со всей его последовательностью» (Касториадис 2003: 115).

Автономное общество, по Касториадису, предполагает признание трех качественных характеристик, как можно заметить, содержательно весьма близких к названным выше фундаментальным предпосылкам космополитического воображения: во-первых, само общество является источником своей формы, своих смыслов и законов; во-вторых, созданные людьми социальные законы и нормы не даны раз и навсегда и как таковые могут быть коллективно — и публично — проблематизированы, подвергнуты сомнению и изменены; в-третьих, нет никаких заранее заданных границ для человеческого сообщества — кроме очень общих, экзистенциальных ограничений, таких как, например, смертность человека — и, как таковой, социальный коллектив сам должен устанавливать свои пределы (Adams 2014: 2). При этом автономное общество предполагает автономных индивидов, и наоборот. Проект коллективной автономии направлен на достижение «иног отношения» между устанавливающим и установленным обществом и, тем самым, на высвобождение коллективной креативности, что, в свою очередь, предполагает развитие способности членов общества участвовать в его рефлексивной и делиберативной деятельности. Для этого требуется создание институтов, которые способствовали бы наибольшей индивидуальной автономии (Castoriadis 1997b: 132–133). Свобода (или автономия) индивида невозможна без свободы коллектива — и, соответственно, коллективная автономия означает свободу заинтересованных индивидов. Что наиболее важно, без установленной обществом возможности (или способности) воздействовать на социальные структуры и изменять их люди никогда не смогут быть свободны больше, чем в узком, приватном смысле.

Подчеркнем также, что для Касториадиса прорыв к автономному обществу был исторически редким явлением, ибо только древние греки и современный Запад достигли его, и то лишь частично. По словам мыслителя,

«в качестве зародыша автономия возникает тогда, когда на сцену вырывается открытое и неограниченное вопрошание — вопрошание, имеющее отношение не к “фактам”, а к социальным воображаемым означиваниям и их возможному обоснованию. Это момент творения, и он возвещает о новом типе общества и новом типе людей. Я намеренно говорю о зародыше, поскольку автономия, как социальная, так и индивидуальная, является проектом. Возникновение неограниченного вопрошания создает новый социально-исторический эйдос: рефлексивность в полном смысле слова, или саморефлексивность, а также личность и воплощающие ее институты» (Castoriadis 1991: 163).

Деятельность, направленную на содействие автономии других, Касториадис рассматривает в качестве праксиса:

«Мы называем *praxis*’ом действие, в котором другой или другие предстают как автономные существа и как главный источник такого рода независимости. Истинная политика, истинная педагогика и истинная медицина в той степени, в какой они когда-либо существовали, принадлежат *praxis*’у» (Касториадис 2003: 87–88).

Для праксиса автономия другого или других есть одновременно и цель, и средство. Праксис стремится к развитию автономии как к цели и использует для этой цели автономию как средство, и именно этим характеризуется динамизм и неограниченность утверждения автономии, ее креативная суть, невозможность свести выбор образа действия к простому расчету. И именно в этом пункте, как представляется, можно видеть предельную близость проекта автономии и проекта нового космополитизма: оба проекта определяются высоким уровнем рефлексивности, свободой, стремлением согласовать свои интересы с интересами других, уважением к инаковости, в конечном счете — постоянно возобновляемой креативностью. И, конечно, следует непременно учитывать их многоуровневость.

Автономии Касториадис противопоставляет гетерономию, выступающую синонимом социального отчуждения, имеющего место тогда, когда общество не узнает в «воображенных» установлениях свои собственные продукты, воспринимает их как некую прочную и неизменную реальность. Состояние автономии означает рефлексивное создание социальных установлений — норм, законов, обычаев и практик — при сохранении пространства для их оспаривания, переоценки и реформирования по мере накопления опыта и появления дополнительных аргументов. Гетерономия, напротив, закрыта для таких вопросов и отказывается нести ответственность за формирование установлений, приписывая их создание внешним силам и авторитетам, например, богам, природе, разуму и т. п. Находясь под властью дискурса другого, субъект начинает воспринимать себя тем, кем он не является, оказываясь «во власти приобретшего самостоятельность воображения, присвоившего себе право определять для субъекта как реальность, так и его желания» (Касториадис 2003: 118). Скажем, отказ от космополитической установки выступает как подчинение себя дискурсу Другого, например, колониального, угнетающего субъекта. Автономия означает установление новых отношений между дискурсом Другого и субъектом, установление власти сознательного над бессознательным. Как подчеркивает Касториадис, следуя своим психоаналитическим установкам,

«автономия сводится в таком случае к следующему: мой дискурс начинает занимать место дискурса Другого, чуждого мне дискурса, находящегося во мне, имеющего власть надо мной и через меня говорящего» (Касториадис 2003: 117).

Заметим при этом, что нельзя упрощенно трактовать соотношение автономии и гетерономии как просто взаимно исключающих друг друга противоположностей. В таком случае идея автономии Касториадиса будет выглядеть полностью утопической. В действительности Касториадис подчеркивает их взаимодействие, что как раз и позволяет мыслителю называть автономию проектом, а не просто принципом, и тем самым видеть перспективы ее реализации в меняющемся обществе. И общество, и индивид являются источниками собственных установлений, и в этом смысле они автономны. Однако индивид, или психика, в терминах Касториадиса, формирует себя, учитывая формы, доступные ему/ей в социально-историческом окружении. И это означает, что социализация выступает внутренне гетерономным процессом, т. е. психика формируется в социального индивида в соответствии с дискурсами другого (Касториадис 2003: 385). На первичной стадии своего развития человеческий субъект представляет собой гетерономное социальное установление. Однако в процессе дальнейшего развития индивидом может/должно быть усвоено решающее измерение автономного общества — предписание выражать сомнение в дискурсах другого. О. Шпарага, подчеркивая необходимость учета взаимодействия, а не просто противопоставления автономии и гетерономии, вводит любопытный концепт альтерономии как третьего понятия в этой связке, “которое, с одной стороны, выражает позитивную роль в моем самоопределении среди других, а с другой — позволяет видеть среди образцов для интериоризации такие, которые значимы для других и для меня или которые я разделяю с другими” (Шпарага 2018: 121). Речь идет о дополнении цели самореализации целью реализации Другого, или сообщества, что становится основой интересубъективного взаимопонимания и согласия, развития практик взаимного признания. Можно спорить о выборе самого термина, но выделение такого посредствующего звена весьма важно, в том числе и для обоснования рассматриваемой в статье гипотезы.

Это означает развитие внутреннего диалога, взвешивание дискурсов и принятие решения об отношении к ним. Иными словами, автономный индивид постоянно взаимодействует с дискурсами другого, с инаковостью, с различием, учитывает их, а не просто утверждает себя как нечто особое в своем индивидуальном самостоянии. Следовательно, понятие автономной субъективности Касториадиса радикально отличается от атомистической или монадической свободы, характерной для классического либерализма. Автономия Касториадиса не есть изоляция, напротив, она развивается в поле многообразия, в окружении гетерономий, вырабатывая свое рефлексивное отношение к его элементам. И именно этим задаются практики воображаемого социального означивания, но при этом то, какой набор сигнификаций выйдет на поверхность и кристаллизуется в конкретной организации

социальной жизни, принципиально непредсказуемо (Касториадис 2003: 122).

Следовательно, дорога к будущему, полагает Касториадис, может и должна быть открыта через социальное и политическое пробуждение, возрождение проекта индивидуальной и коллективной автономии, то есть через волю к свободе, что потребует пробуждения творческого воображения. Необходимо творить новый образ общества с новыми ценностями. Таким будущим и выступает космополитическое общество, хотя непосредственно о нем Касториадис не говорит. Здесь очевидна идейная перекличка Касториадиса и Бека: только через развитие проекта индивидуальной и коллективной автономии, через новые воображаемые установления (методологический космополитизм, а не национализм, по Беку) можно поменять смысл жизни людей и остановить саморазрушение общества. И здесь нет предопределенности, но есть конкретные конstellации определенных социальных действий на основе автономии с присущей ей рефлексивностью (см. подр.: Оришева 2007).

Полагаю, можно сделать вывод, что проекты автономии и нового космополитизма имеют весьма близкие цели и содержательную направленность, стремясь к гармоничному сочетанию универсального и индивидуального на основе рефлексивного выбора. Проект автономии можно считать средством реализации космополитических установок, или процесса космополитизации, сочетания многообразных дискурсов в их некотором единстве, ибо «стремление к автономии предполагает желание этой автономии для всех, а ее полная реализация может быть представлена лишь как коллективное творчество», учитывая, что «проблема автономии заключается в том, что субъект сталкивается в самом себе со смыслом, еще не ставшим его собственным, который он должен трансформировать», другие же присутствуют здесь и «как инаковости, и как самость субъекта», что и задает соответствующие социальные отношения (Касториадис 2003: 123). Проект индивидуальной и коллективной автономии

«не утопия, а социально-исторический проект, который может быть осуществлен, и ничто не указывает на его невозможность. Его осуществление зависит лишь от трезвой активности отдельных людей и народов, от их понимания, воли и воображения» (Касториадис 2012: 9).

То же мы можем сказать и о и проекте нового космополитизма как своеобразной, скажем так, инкарнации проекта автономии, предполагающей взаимное рефлексивное проецирование социальных перспектив.

Воображение и политические практики реализации автономии: к новому универсализму

Очевидно, что реализация проекта автономии способствует расширению социального многообразия и умножению встреч с инаковостью. Соответственно, и перед проектом автономии, и перед новым космополитизмом стоит проблема современной интерпретации универсализма. Собственно, новый космополитизм во многом и есть попытка найти решение проблемы универсализма, с которой не справились классическая модернити и старый космополитизм. Стремление задать единственную и «правильную» модель общества неизбежно вело к насилию, подавлению партикулярностей и взрыву сопротивления универсалистским схемам социального развития. Вероятно, именно в XXI столетии мы вышли к возможному решению проблемы соотношения универсализма и партикуляризма, поскольку отсутствие такого решения чревато сегодня опасностью гибели человечества. Развитие дискурса и практик автономии может стать одним из эффективных средств такого решения, способствуя поиску инклюзивной версии универсализма и тем самым адекватному обращению к проблеме признания различий.

«Поскольку космополитический мир является общим и множественным, а инаковость выступает повсеместной, необходимо разработать конкретную методологическую основу, предназначенную для понимания того, как люди социализируются, имея дело с разнообразными формами инаковости, выходящими за пределы национальных границ, и как они управляют динамикой принадлежности на различных уровнях» (Cicchelli 2019: XIX).

Именно с решением этой задачи связаны современные поиски адекватной интерпретации социального универсализма.

Позиция, разделяемая разными теоретиками, заключается в том, что универсализм является необходимым идеалом, во многом зависящим от случайных обстоятельств и различных потребностей, посредством которых он артикулируется. Любая попытка расширить форму универсализма всегда будет по-новому вписывать партикуляристскую перспективу. Поскольку главная предпосылка космополитического мировоззрения состоит в том, что

«человеческий вид может быть понят только в том случае, если к нему будут относиться как к единому субъекту, в рамках которого признаются и уважаются все формы различий, различия же концептуализируются как характеристики, внутренне присущие сущностному единству всех людей» (Fine 2007: X),

прояснение отношений между универсальным и партикулярным остается главной задачей этого подхода. Универсализм в этом

случае выступает как интеллектуальный ресурс, который делает возможным признание и принятие универсальностей. Как отмечает Э. Балибар, универсализм больше нельзя определять так, как если бы он обладал однозначной культурной характеристикой или развивался сугубо линейно. В действительности «идеальная универсальность» всегда формируется в промежутке между теорией и практикой, и универсализм — это не фиксированный моральный кодекс, но критическая перспектива, неизменно далекая от полной инклюзивности (Balibar 2002: 165). Иными словами, универсалистские притязания опираются на определенные и контекстно-зависимые позиции, благодаря взаимодействию которых они создают оценочный механизм для интерпретации конкретных ситуаций. Новый космополитизм выступает в этом плане как своеобразный постуниверсализм, признающий различие и автономию в контексте развития солидарности автономных индивидов.

Особенно важно при этом подчеркнуть, что новый космополитизм стремится уйти от картезианской субъект-объектной философии сознания, согласно которой когито задает смысл и характер отношений между Я и миром. Мыслящий субъект провозглашает себя образцовым гражданином мира, не задумываясь о том, как другие воспринимают этот мир. В результате конструируется упрощенная картина единого и общего мира, господствовавшая на протяжении всего периода классической модерности, т. е. автономия подменяется гетерономией. Новые космополитические теории говорят в первую очередь о других, об инаковости и автономии, и лишь изредка — о человечестве или мире в целом. Новый космополитизм — это космополитизм различий между автономными субъектами; он описывает особый модус обращения с инаковостью других, который не растворяет их в универсалистских принципах, не абсолютизирует и не эссенциализирует их особые свойства. Отсюда понятно, почему одна из главных черт нового космополитизма — попытка установить посредничество между глобальным и локальным уровнями, акцент на идее сложных идентичностей и локальностей. Гетерономные общества неспособны к космополитизму. Они ригидны, закрыты, чужды обновлению и могут только навязывать другим свой образ. Автономные общества могут вырабатывать и реализовывать космополитические программы. Если в гетерономном обществе отсутствует рефлексия, то автономные общества рефлексивны по своей природе. Они способны к реформированию. Автономная деятельность лежит в основе творчества и инновации. В этой связи обратимся в контексте нашей темы к интерпретации Касториадисом проблемы воображения

Суть своей социальной теории Касториадис видел в признании неограниченной креативности общества и истории, в основе чего лежит воображение в единстве с автономией: именно благо-

даря «непрерывной, по сути своей необусловленной» функции вообразяемого создаются рациональность и реальность (Касториадис 2003: 102–103).

«Все, что проявляется в истории и через историю, не является определенной последовательностью определенного. Это скорее обнаружение радикальной инаковости, имманентное творчество, нетривиальная новизна» (Касториадис 2003: 238).

Концепция Касториадиса выходит за границы стандартных подходов к воображению. Согласно Касториадису, творчество — это не реконфигурация существующих элементов и не сборка, являющаяся результатом внешнего давления. Творчество происходит *ex nihilo*, что находит свое выражение в очень важном для Касториадиса концепте «радикального воображения». Если бы это было не так, полагает Касториадис, мы не смогли бы наблюдать разновидности социальных форм, т. е. обществ, универсумы значений которых уникальны и не могут быть реконструированы «с нуля». Пока радикальное воображение способно действовать, личность не может быть полностью детерминирована.

«Построение любым обществом собственного мира, — подчеркивает Касториадис, — есть, по существу, создание мира значений, его социальных воображаемых означиваний, которые организуют ... мир природы, восстанавливают свойственный обществу социальный мир, ... определяют способы формирования социализированных и гуманизированных индивидуумов и устанавливают мотивы, ценности и иерархии социальной (человеческой) жизни. Общество опирается на первый естественный слой, но только для того, чтобы возвести фантастически сложное (и удивительно связанное) здание означиваний, которые наделяют смыслом все и вся» (Castoriadis 1991: 41).

И здесь мы видим прямые коннотации с проектом нового космополитизма, свидетельствующие о его близости с проектом автономии. Если основной характеристикой космополитического осознания является то, что в идеале оно охватывает все человечество, выходя за рамки соседства и родственных отношений, а также принадлежности к стране рождения, то эту способность, или космополитическую оптику, можно развить только с помощью воображения. Космополитическое мировоззрение требует колоссальных усилий, внутренней перестройки человеческой психики, умения подняться в рамках своих воображаемых означиваний над всем многообразием современного человеческого мира. Такие особенности практик космополитического воображения ведут нас к ядру человеческой автономии — онтологическому открытию. Как отмечает Касториадис,

«автономия — это не закрытие, а скорее открытие: онтологическое открытие, возможность выхода за пределы информационной, познавательной и организационной замкнутости, характерной для устанавливающих себя, но гетерономных существ» (цит. по: Elliott 2002: 164).

Это вызов установленным значениям и институтам, но только таким может быть путь к космополитическому обществу, формирование которого представляется сегодня условием спасения человечества. И еще в этой связи цитата из Касториадиса:

«Если автономное общество — это такое общество, которое явным образом само себя учреждает, (...) общество, которое знает, что оно само себе полагает свои установления и означивания, то это значит, что оно также знает, что у него нет иного источника, кроме его собственного установления и основывающей деятельности, никаких внесоциальных “гарантий”» (Castoriadis 1997a: 316).

Сказанное означает, что судить о социальном воображаемом мы можем только косвенно, на основании последствий, но непосредственно оно никогда перед нами не предстает. И тут заключены загадка, возможность и перспектива автономии и ее практического развертывания в контексте ценностей нового космополитизма, в отличие от полной тривиальности и примитивности замкнутой в себе гетерономии. И это, кстати, позволяет нам наглядно видеть неубедительность стандартных обвинений космополитизма в утопизме, фактически гетерономных по своим истокам.

Предложенная выше интерпретация проектов автономии и космополитизма показывает, что они представляют собой политические проекты, а точнее, в определенной степени единый политический проект, где автономия находит в новом космополитизме свою современную форму дискурсивной и практической реализации. Фактически новый космополитизм, скажем так, оживляет проект автономии, выводит его из только теоретического в практическое измерение. С целью прояснения этой параллели важно учесть интерпретацию Касториадисом политического измерения социальной жизни, которое всегда находилось в центре его поисков.

Для Касториадиса политика — это процесс субъективации, в котором отсутствует четкая грань между индивидом и обществом, поскольку они конституируют друг друга. Политика представляет собой практическую коллективную деятельность, креативную по своей природе, которая стремится к прозрачности и объектом которой является целостный институт общества. О политике в собственном смысле слова, полагает Касториадис, можно говорить тогда, когда установления общества ставятся под

вопрос, т.е. политика эксплицирует взаимосвязь устанавливающей ипостаси общества с установленной. Следовательно, продолжая мысль Касториадиса, мы можем сказать, что реализация нового космополитизма в формате признания и утверждения разнобразия, с чем не справлялся старый космополитизм, есть политическая практика установления коллективной и индивидуальной автономии, отвечающая новейшим социальным тенденциям. При этом, опять же следуя пониманию социального процесса Касториадисом, подчеркнем, что достижение такого результата ничем не гарантировано, человеческое бытие трагично. И тем не менее наше воображение побуждает нас стремиться к желаемому результату и не камуфлировать трагизм. Вполне понятно, почему Касториадис в этой связи актуализирует аристотелевский концепт фронеzisа как способности выносить суждения в обстоятельствах, в которых сложно найти какие-либо объективированные правила вынесения суждения (Castoriadis 1997: 114).

Одним из наиболее значимых измерений творчества Касториадиса является попытка связать друг с другом идеи и практики демократии и социальной креативности (Оришева, 2007). Для Касториадиса демократия — это форма правления, которая признает и поддерживает тот факт, что общества создают сами себя. Демократия в таком понимании стремится к политизации и самоограничению там, где невозможны никакие гарантии. И это проект с трагическим подтекстом, так как нет способа гарантировать, что люди всегда будут стремиться реализовывать лучшие альтернативы (Castoriadis 1997a: 267f). Опыт греков показывает, что «демократия есть режим доксы, т. е. хорошо взвешенного мнения, той способности, которая помогает нам формировать мнение по вопросам, не поддающимся геометрическим рассуждениям» (Касториадис 2012: 160). И опять же ядром демократического проекта является принцип автономии, ориентированной на развитие гражданства, составляющей, так сказать, «вещество» последнего. В своей реальности демократия оказывается исключительным социально-историческим институтом в силу явного и рефлексивного признания социального характера установления общества. Другими словами, демократия для Касториадиса — это режим (политической) саморефлексии, ориентированной на прояснение того, какие законы мы должны иметь и по каким причинам, проект разрушения замкнутости на коллективном уровне (Castoriadis 1991: 20–21).

В этом контексте Касториадис переосмысливает проблему соотношения публичного и частного. Он полагает, что сложилась упрощенная ее трактовка в форме сведения этого соотношения только к двум элементам, и с целью ее преодоления предлагает вернуться к древнегреческим концептам, а именно, мы должны различать три измерения социального: *oikos* (дом, частную сферу), *ekklesia* (собрание народа, публичную сферу) и *agora* (рынок

и место встречи, публично-частную сферу). При тоталитаризме три эти сферы тотально спутаны. При либерализме имеет место преобладание публично-частной сферы (рынок, экономика) над публичной сферой и подавление последней.

«Демократия — это правильное сочленение (articulation) трех сфер и становление публичной сферы как подлинно общественной. Это требует участия всех в управлении общими делами, что, в свою очередь, требует институтов, побуждающих к участию и дающих людям такую возможность. В свою очередь, это невозможно без действительного политического равенства. ... Общество не может сделать всех равными так, чтобы все стали бы способны пробежать сто метров за десять секунд или прекрасно сыграть Аппассионату. Но оно может сделать их равными в отношении их действительного участия в любой существующей в обществе установленной власти» (Касториадис 2012: 11).

Это и есть становление того, что Касториадис называет социально-историческим бытием, что, как представляется, и выражает процесс космополитизации через реализацию проекта автономии (Castoriadis 1991: 36–37).

Космополитизация, будучи процессом, включающим индивидов во всеобщую взаимосвязь и в каком-то смысле задающим им общие параметры социальных отношений, одновременно побуждает их к индивидуализации и автономизации реакций на данный процесс, поскольку каждый может его реализовать с учетом локальных особенностей и потребностей в контексте транслокального взаимодействия. Конечно, речь при этом не идет о формировании некоего единого глобального субъекта, как о том мечтал старый космополитизм; многообразие автономных действий в гетерономном поле сохраняется. Политически это означает утверждение культуры подлинной делиберации. В центре здесь находятся понимание, интерпретация и практики решения проблемы инаковости при отказе от просветительской абсолютизации одной (научной) рациональности, которая якобы должна была в перспективе вообще снять названную проблему. Фактически речь в этом случае идет о развитии космополитического гражданства, представляющего, вероятно, высший уровень индивидуальной автономии.

Такое гражданство является альтернативой национализму и патриотизму как основе политического сообщества.

«В этом контексте космополитическое гражданство следует понимать на языке культурного сдвига коллективных идентичностей, включающего признание других. Космополитическое гражданство характеризуется уменьшением значения территории, в частности, измеряемой местом рождения при определении

гражданских прав. Кроме того, космополитическое гражданство предполагает меньший акцент на лежащей в его основе коллективной идентичности, поскольку космополитическое политическое сообщество не должно опираться на основополагающее культурное сообщество» (Delanty 2009: 127).

Это означает, что границы между космополитизмом и анти-космополитизмом больше не прочерчиваются исключительно по контурам наций, этнических групп и религий, но прокладываются между терпимостью и нетерпимостью, между способностью жить с противоречиями в общем социальном пространстве и стремлением к их подавлению и т. п. (Бек 2008: 165). Очень четко сформулировал этот космополитический вызов К. Рамфорд:

«Космополитизм требует от нас признать, что мы все позиционируемся одновременно как аутсайдеры и инсайдеры, как отдельные индивиды и члены группы, как “Я” и “Другой”, как локальные и глобальные. Космополитизм — это релятивизация нашего места в глобальных фреймах, позиционирование самих себя по отношению к множеству сообществ, постоянное пересечение территории локальных и коммунальных границ» (Rumford 2008: 14).

Космополитизм, автономия, пайдейя (вместо заключения)

В ходе наших рассуждений мы пришли к выводу, что в конечном счете космополитизм — это преодоление автономным субъектом различного рода границ. Именно в этом аспекте наглядно видна концептуальная и практическая близость проектов автономии и нового космополитизма. И самым сложным тут является преодоление не внешних, а внутренних, ценностных границ, формируемых, как правило, уже в раннем возрасте в рамках гетерономных практик и несомых нами везде, где бы мы ни находились. От индивидуального или коллективного субъекта автономии требуется наличие способности критически рассматривать характер воздействия его/ее приоритетов и ценностей на других акторов, что ставит особые задачи перед политическими и образовательными практиками. Иными словами, поскольку инклюзия является основополагающим принципом любой космополитической ориентации на мир, ее реализация в решающей степени зависит от развития соответствующих образовательных практик, пользующихся институциональной поддержкой. Именно этот аспект был центральным в основополагающей работе М. Нуссбаум «Космополитизм и патриотизм» (2006), опубликованной в 1994 г. и ставшей источником практически всех последующих дискуссий о космополитизме.

Учитывая утверждаемую нами сущностную близость проектов автономии и нового космополитизма, вполне естественно обратиться к интерпретации Касториадисом сути образования, или пайдеи, как он обычно предпочитает говорить. К проблемам образования, трактуемым в духе античной пайдеи как части почти всех институтов, целью которых является подготовка новых поколений людей, развитие прежде всего субъективности, Касториадис обращается во многих своих работах (см. Straume 2013). Речь у мыслителя идет об образовании, направленном на утверждение проекта автономии и, соответственно, на развитие демократии как практического воплощения данного проекта.

Жизнь в демократическом обществе, подчеркивает Касториадис, означает наличие у нас интересов ко всему, что нас окружает в обществе, что и есть интерес к самой нашей пайдеи. И сам этот интерес является частью нашей пайдеи как процесса и этоса. Конечно, обращение к пайдеи вызывает ряд вопросов, ответы на которые нужно искать. Но при этом важно понять, что пайдеия есть

«все то, что в данном обществе, в рамках его публичной сферы, выходит за пределы того, что является просто функциональным или инструментальным, и, что наиболее важно, представляет собой невидимое измерение, позитивно выделяемое членами общества. Другими словами, пайдеия – это то, что относится к публичному присутствию воображаемого данного общества, *stricto sensu*, и воображаемого поэтического, *sensu lato*, поскольку это поэтическое воображаемое субстанциируется и воплощается в произведениях, установках и действиях, выходящих за рамки функционального и инструментального» (Castoriadis 2012: 71–72).

Функция образования — упорядочивать эту публичность в демократическом ключе, вносить в нее смыслы и означивания. А потому, подчеркивает Касториадис, придание хаосу формы — это лучшее возможное определение пайдеи (*ibid.*: 75). В определенном смысле власть (сила) пайдеи — величайшая из всех политических властей (сил), каждое общество скрепляется ею. Эта «изначальная власть» определяется центральными воображаемыми означиваниями общества, говорящими о том, что имеет смысл и значение, а что нет (Castoriadis 1991: 150). Представляется, что также мы можем охарактеризовать и функции космополитического образования.

Как можно понять, пайдеия сопоставляется Касториадисом с социализацией. Но иногда он также говорит о «подлинной пайдеи» или о «подлинном образовании», отличая их от «калечащего образования». Это такие пайдеия и образование, которые имеют место в автономной среде (политическая демократия) и направлены на автономию. Тем самым формируются индивиды, способные к саморефлексивной деятельности, исходящие из радикального

воображения и являющиеся источником индивидуального вклада в социально-историческое творчество (Castoriadis 1997b: 133). Правда, Касториадис нигде четко не проясняет, в чем конкретно выражается неподлинная пайдейя, учитывая, что без пайдейи не обходится ни одно общество, в том числе и не характеризующееся автономией. Страуме полагает, что Касториадис не нашел здесь адекватного термина. По ее мнению, концептуально подлинная пайдейя ближе всего к сути понятия *Bildung* в немецкой лингвистической традиции (Straume 2013: 222–223). В определенном смысле с этим можно согласиться, не забывая при этом, что Касториадис всегда стремился уйти от традиций классического немецкого идеализма

Фокусом образования для демократии должны быть, по Касториадису, социальные воображаемые означивания, в рамках которых другой мир рассматривается как возможный, желательный и осуществимый. С этой точки зрения «подход к знаниям, навыкам и ценностям» получает дополнительное социальное измерение, которое состоит не только из репрезентаций, но также из намерений, побуждений и аффектов (Castoriadis 1991: 337). Субъект образования является реляционным проектом, который находится в постоянном движении к освобождению своей способности делать и действовать в мире вместе с другими. Наиболее человеческим качеством является наша способность к радикальному воображению, воображению, способному создавать что-то новое. Согласно Касториадису, не рациональность, а творческое воображение является основным компонентом нетривиального мышления, и именно это лежит в основе пайдейи как ядра политического сообщества. Касториадиса здесь интересует то, как свобода, составляющая суть проекта автономии, конкретно используется индивидами, и именно на обретение навыков адекватного, т. е. не ограничивающего права и свободы других людей, ее использования направлена пайдейя (Adami 2015). «Только образование (*пайдейя*) граждан в качестве граждан может наделить “общественное пространство” ценным, существенным содержанием. Причем пайдейя это не вопрос только книг и академических кредитов» (Castoriadis 1991: 113). Пайдейя — это образование «от рождения до смерти», центральное измерение любой политики автономии (ibid: 173).

И здесь очевидна проблема поиска смысла.

«Его можно найти только в качестве следствий нашего проекта автономии. Пытаясь познать, понять других независимо от “практического использования” этого понимания, мы выходим за пределы замкнутости смысла нашего собственного установления. Мы прекращаем делить человеческий мир между “нами” и “ними” — нами: единственными настоящими людьми; другими: дикарями, варварами, язычниками и так далее. Мы перестаем считать

наше собственное установление общества единственно хорошим, разумным, истинно человеческим, а чужие установления — курьезами, абберациями, “примитивным вздором” (Энгельс) или божьей карой за их дьявольскую природу. Мы также перестаем считать наше представление о мире единственно осмысленным» (Castoriadis 1991: 37-38).

Фактически, это и есть суть космополитизации, как она трактуется новым космополитизмом. В этом положении Касториадиса, на мой взгляд, выражена суть идеи, лежащей в основе данной статьи.

References

- Adami, R. (2015). Paideia and cosmopolitan education: On subjectification, politics and justice. *Studier i Pædagogisk Filosofi* 4 (2): 68–80.
- Adams, S., ed. (2014). *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*. London: Bloomsbury.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York and London: W. W. Norton & Company.
- Balibar, E. (2002). *Politics and the Other Scene*. London and New York: Verso.
- Bek, U. (2008). *Kosmopolitičeskoe mirovozzrenie*. Moskva. — In Russ.
[Бек, У. (2008). *Космополитическое мировоззрение*. Москва: Центр исследований постиндустриального общества.]
- Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York: Oxford University Press.
- Castoriadis, C. (1997a). *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell.
- Castoriadis, C. (1997b). *World in Fragments: Writing on Politics, Society, Psychoanalysis, and Imagination*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, C. (2012). “Paideia” and democracy. *Counterpoints* 422: 71–80.
- Cicchelli, V. (2019). *Plural and Shared: The Sociology of a Cosmopolitan World*. Leiden/Boston: Brill.
- Delanty, G. (2009). *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Delanty, G., ed. (2019). *Routledge International Handbook of Cosmopolitanism Studies*. 2nd Ed. London and New York: Routledge.
- Delanty, G. (2020). *Critical Theory and Social Transformation: Crises of the Present and Future Possibilities*. London and New York: Routledge.
- Elliott, A. (2002) The social imaginary: A critical assessment of Castoriadis’s psychoanalytic social theory. *American Imago* 59 (2): 141–170.
- Fine, R. (2007). *Cosmopolitanism*. London and New York: Routledge.
- Kastoriadis, K. (2003). *Voobražаемое ustanovlenie obščestva*. Moskva. — In Russ.
[Касториадис, К. (2003). *Воображаемое установление общества*. Москва: Гнозис.]
- Kastoriadis, K. (2012). *Drejfuûšee obščestvo. Besedy i diskussii (1974–1997)*. Moskva. — In Russ.
[Касториадис, К. (2012). *Дрейфующее общество. Беседы и дискуссии (1974–1997)*. Москва: Гнозис; Логос.]
- Köhler, B. (2006). *Soziologie des Neuen Kosmopolitismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Minenkov, G. (2021). Belarusskie protesty 2020 goda v kosmopolitičeskom izmerenii. *Topos*, 2: 96–118. — In Russ.
- [Миненков, Г. (2021). Беларусские протесты 2020 года в космополитическом измерении. *Топос*, 2: 96–118.]
- Minenkov, G. (2023). Ličnost' v situacii povsednevnogo kosmopolitizma: k novym social'nym i kul'turnym praktikam. V: A. Bodrov i M. Tolstoluženko (red.). *Ličnost' v postreligioznom obšestve*. Moskva, 27–46. — In Russ.
- [Миненков, Г. (2023). Личность в ситуации повседневного космополитизма: к новым социальным и культурным практикам. В: А. Бодров и М. Толстолуженко (ред.). *Личность в пострелигиозном обществе*. Москва: Издательство ББИ, 27–46.]
- Nussbaum, M. (2006). Kosmopolitizm i patriotizm. *Logos* 2 (53): 110–119. — In Russ.
- [Нуссбаум, М. (2006). Космополитизм и патриотизм. *Логос* 2 (53): 110–119.]
- Orisheva, O. (2007). *Politicheskoe izmerenie social'noj teorii v postmarksizme*. Minsk. — In Russ.
- [Оришева, О. (2007). *Политическое измерение социальной теории в постмарксизме*. Минск: РИВШ.]
- Papastergiadis, N. (2019). *Cosmopolitanism and Culture*. Cambridge, MA: Polity.
- Shparaga, O. (2018). *Soobshchestvo-posle-Holokosta: na puti k obshchestvu inkluzii*. Minsk. — In Russ.
- [Шпарага, О. (2018). *Сообщество-после-Холокоста: на пути к обществу инклюзии*. Минск: Медисонт.]
- Skrbiš, Z., and Woodward, I. (2013). *Cosmopolitanism: Uses of the Idea*. London: Sage.
- Straume, I. S. (2013). Castoriadis, education and democracy. In: Straume, I. S. and Baruchello, G., eds. *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*. Aarhus: Aarhus University Press, 203–228.
- Vertovec, S., and Robin. C., eds. (2002). *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*. Oxford: Oxford University Press.