

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ВИЩОЇ ОСВІТИ

На правах рукопису

ЄГУПОВ МИКОЛА ВЛАДЛЕНОВИЧ

УДК 140.8:378.4;316.7;159.9

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК АТРИБУТ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Самчук Зореслав Федорович

Київ – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1.....	
ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОСЕРЕДДЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПРОТИСТОЯНЬ.....	12
1.1. Феномен ідентичності: теоретико-концептуальні підходи до дослідження.....	12
1.2. Особистість і суспільство у контексті змістовної ієрархії ідентичності.	31
Висновки до розділу 1.....	53
РОЗДІЛ 2.....	
ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА.....	56
2.1. Індивідуальні та соціальні елементи системи ідентичності.....	56
2.2. Ключові фактори індивідуальної та соціальної ідентифікації.....	78
2.3. Основні види соціальної ідентичності.....	102
Висновки до розділу 2.....	134
РОЗДІЛ 3.....	
ІНДИВІДУАЛЬНА ТА НАДІНДИВІДУАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ.....	
НА ТЛІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ.....	137
3.1. Особливості ідентифікаційних процесів у сучасному світі.....	137
3.2. Кризовий стан сучасної ідентичності: причини і наслідки.....	157
Висновки до розділу 3.....	176
ВИСНОВКИ.....	179
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	185

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Світоглядна резонансність проблематики ідентичності обумовлена як світоглядно-епістемологічними, так і соціальними процесами. Сучасна соціокультурна парадигма характеризується мінливістю, плюральністю суспільного буття, значущістю тенденцій межовості, переходу, маргінальності. Разом з тим інтенсивно діють інтегративні тенденції глобалізації, які створюють умови для становлення соціокультурного синтезу. Феномен і альтернативи самовизначення людини зазнають докорінних змін, набувають статусу ключової філософської проблеми сучасності. Е. Еріксон влучно зауважив, що в наш час дослідження ідентичності мають настільки принципове значення, наскільки раніше привертала до себе увагу проблематика несвідомого.

Ключова семантична та інтерпретаційна проблема полягає в тому, що суспільні науки використовують термін «ідентичність» у двох несумісних значеннях: одна парадигма витлумачує ідентичність тотожністю, відповідністю й адекватністю собі; натомість інший підхід відштовхується від фрагментаризації самоусвідомлення і заниженої самооцінки пересічного індивіда сучасності, тому інтерпретує ідентичність маскою, мімікрією, уподібненням комусь чи чомусь зовнішньому, кон'юнктурною і хамелеонівською зміною екзистенційного забарвлення відповідно до вимог адаптуватися до регламентних норм зовнішнього середовища.

Самовизначення сучасної людини стає дедалі більш проблематичним. На загал простежуються дві протилежні тенденції. Перша полягає в розчиненні індивіда в масі як сумі рівнозначних індивідів. Показовою в цьому сенсі є антиутопія О. Замятіна «Ми»: світ, у якому панує тоталітаризм Ми, робить будь-яку спробу позиціонувати себе як Я позбавленою сенсу й небезпечною, а відтак – недоречною, недоцільною.

Друга тенденція пов'язана з «нарцисизмом», «новою стадією в історії західного індивідуалізму», «другою індивідуалістичною революцією» – за фасадом цих понять у сучасному суспільстві стоять такі змістовні маркери й

світоглядно-цілепокладаючі пріоритети, як підвищена увага до себе і свого тіла, гіпертрофований індивідуалізм, намагання будь-що звільнитися від соціальних і моральних обов'язків. Однак «звільнення» власного «Я» призводить до розпорошення ідентичності: «Я» втрачає життєві орієнтири, критеріальну виразність і цілісність, стає хоч і об'ємним, проте розпливчастим, невиразним, латентним. Так з'являються химери ідентичності, виразно змальовані ще А. Кестлером та Л. Гумільовим.

Перманентний процес руйнування і набуття ідентичності, дестабілізації і досягнення нового рівня стабільності, архаїзації та оновлення призводить до розщеплення сталого ядра суспільства і культури, дезінтеграції соціальних зв'язків та інститутів. Можна констатувати настання «епохи криз», пов'язане з прискоренням соціокультурного розвитку, ускладненою диференціацією, перманентною інновацією в різних сферах життя суспільства. Як наслідок – розмивається тотожність людини із собою і єдність соціуму.

Ключовою інтригою постає дилема, що вважати ідентичністю – відповідність собі чи уподібнення якимось зовнішнім вимогам, нормативам і стереотипам. Залежно від обраної світоглядної парадигми фактичних ознак набувають істотно відмінні, а в багатьох аспектах навіть несумісні інтерпретаційні акценти й практичні рекомендації. З різних причин цей істотний проблемний аспект досі знаходиться на периферії дослідницької уваги. Відтак, пріоритетного значення набуває аналіз змістовних аспектів ідентичності засобами соціальної філософії.

Ступінь наукової розробки проблеми. Дослідження особливостей і закономірностей становлення ідентичності здійснене в контексті наукових пошуків у сфері *культури повсякденності* (П. Бергер, П. Бурдье, І. Гофман, Е. Гуссерль, Г. Зіммель, Г. Кнабе, Т. Лукман, А. Шютц), *проблем ментальності та менталітету* (Г. Гачев, А. Гуревич, М. Каган, К. Соколов, Ю. Солонін), *ідентифікації та самоідентифікації* (Г. Гачев, І. Гофман, М. Губолго, П. Гуревич, Г. Кнабе, Е. Трубіна, А. Шеман), *міжкультурної комунікації* (М. Бахтін, П. Бурдье, Т. ван Дейк, Ю. Лотман, М. Мосс, Г. Почепцов).

Специфіка і шляхи ідентифікації наявні в сучасному гуманітарному знанні у *філософському* (М. Бердяєв, Н. Лоський, В. Розанов, Е. Трубіна, Д. Юм), *історичному* (А. Ахієзер, Г. Кнабе), *соціокультурному* (П. Бергер, Е. Гідденс, Л. Іонін, Т. Лукман, А. Мікляєва, А. Флієр), *етнокультурному* (Ю. Арутюнян, Г. Гачев, М. Губолго, П. Гуревич), *психологічному* (І. Гофман, Е. Еріксон), *комунікативному* (О. Гончарова, Т. Грушевицька, В. Жельвіс, І. Щирова) ракурсах. Особливу увагу в сучасних дослідженнях приділяється проблемам *гендерної ідентифікації* (О. Гомілко, Л. Горбунова, Н. Грякалова, О. Матіч, А. Новиков, І. Предборська).

Значний концептуальний доробок щодо сутнісних ознак ідентичності належить *антропологічній традиції* (Ф. Арьєс, Р. Бенедикт, А. Кардінер, К. Леві-Стросс, Б. Малиновський, М. Мід, Е. Тейлор, М. Еліаде) та пов'язаних з нею *історичній* (Ф. Бродель, Ж. ле Гофф, А. Тойнбі, О. Шпенглер), *соціально-антропологічній* та *етнометодологічній школам* (І. Гейзінга, Г. Гарфінкель, П. Бурдьє). У межах цих досліджень індивідуальна ідентичність визначається як самотипізація в результаті співвіднесення з деякими соціальними групами, яка є результатом засвоєння наявних у конкретно-історичному суспільстві моделей такої типізації.

Підвищена увага ідентичності була приділена *соціальною феноменологією* (Е. Гуссерль, А. Щютц, М. Шелер, Н. Луман, П. Бергер, Д. Уолш, Т. Лукман, Б. Вальденфельс, М. Мамардашвілі). У межах даного напрямку ідентичність визначається як цілісний образ-уявлення індивіда про самого себе, що відносно незмінний за всіх життєвих ситуацій, а також засобом поняття ідентифікації, тобто співвіднесення себе з деякою соціальною групою.

Ще одна група джерел представлена сучасними працями із *соціальної філософії та методології суспільних наук*. Йдеться про праці Х. Абельса, Д. Беккера, П. Бурдьє, Е. Гідденса, Е. Гофмана, А. Дайкселя, Н. Лумана, Р. Рорті, Т. Куейна, Т. Куна, Ю. Габермаса, П. Фейєрабенда, Н. Еліаса, а також про доробок дослідників пострадянського простору А. Ахієзера, В. Іноземцева, В. Кемерова, Т. Керімова.

У межах *психоаналітичної парадигми* вивченням ідентичності займалися З. Фрейд, А. Адлер, К. Юнг, К. Хорні, Г. Саллівен, Е. Фромм, Ж. Лакан, Е. Еріксон та інші. Уявлення про ідентифікацію як про процес набуття нових форм поведінки об'єднує прихильників *біхевіоризму*. Акцент на роль символічної комунікації у формуванні ідентичності характерний для *символічного інтераціоналізму* (Дж. Мід, Ч. Кулі, Р. Фогельсон). У *когнітивно орієнтованій психології* ідентичність постає когнітивною системою («Я-концепція»), котра визначає поведінку за відповідних умов і утворена особистісною та груповою підсистемами (Х. Теджфел, Дж. Тернер, Р. Брейкуел, С. Московічі).

Дослідження феномену ідентичності з позицій соціальної філософії сприятиме проясненню причин і наслідків кризи ідентичності, котра набуває в сучасному суспільстві тотального характеру, надасть ключ для її подолання. Це вкрай актуально для сучасного українського суспільства, яке перебуває в ситуації складного поєднання різних типів ідентичності як результату динамічних соціально-історичних перетворень.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний з темами дослідження відділу соціальних проблем вищої освіти та виховання студентської молоді Інституту вищої освіти НАПН України – 2006–2008 рр. «Вища освіта України як фактор цивілізаційного визначення молоді» (державний реєстраційний номер 0106U002013); 2009–2011 рр. «Вища школа як соціальний інститут і механізм соціалізації молоді» (державний реєстраційний номер 0109U000290); 2012–2014 рр. «Вища освіта як фактор подолання ціннісного розколу в Україні» (державний реєстраційний номер 0112U02215) та відділу якості вищої освіти 2015–2017 рр. «Світоглядні пріоритети гуманізації вищої освіти» (державний реєстраційний номер 0115U002182).

Мета дослідження полягає в узагальненні змістовної ієрархії індивідуальної та надіндивідуальної ідентичності.

Зазначена мета потребує виконання таких взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

- окреслити змістовні пріоритети, які визначають сутність ідентичності;
- уточнити положення про те, що ієрархія будь-якої картини світу зазнає перегляду відповідно до світоглядних пріоритетів конкретно-історичного суспільства;
- проаналізувати ідентичність як горизонт самосвідомості;
- увиразнити змістовне розмежування ідентифікації та ототожнення;
- виявити ступінь корелятивної залежності між ідентичністю та суб'єктністю;
- розкрити зміст ідентичності як маски;
- узагальнити сутнісні відмінності модерного та постмодерного канонів ідентичності;
- проаналізувати аргументаційні протиріччя ідентичності номадичної особи.

Об'єкт дослідження – суспільна дійсність як детермінанта становлення індивідуальної та надіндивідуальної ідентичності.

Предметом дослідження є змістовні імперативи індивідуальної та надіндивідуальної ідентичності.

Методи дослідження. Методологічну основу дослідження утворює сукупність загальнонаукових, загальнофілософських та спеціальних методів, застосованих з метою забезпечення об'єктивності, цілісності, обґрунтованості та достовірності наукових результатів.

Зокрема, в роботі використано такі методи: системний – для розгляду феномену ідентичності як цілісного явища, утвореного взаємопотенціюючими елементами; діалектичний – з метою дослідження процесів і явищ ідентифікації в розвитку і взаємозв'язку; єдності історичного та логічного – для з'ясування особливостей виникнення та закономірностей становлення уявлень про зміст ідентичності; компаративістський – з метою виявлення світоглядних, аксіологічних та телеологічних відмінностей різних концептуальних підходів до змістовних уявлень про ідентичність; проблемний – для виявлення факторів, які стоять на заваді змістовному окресленню ідентичності, її зв'язків і

взаємодій; феноменологічний – з метою виявлення буттєвого діапазону ідентичності, який віддзеркалює змістовну сутність цього явища; ідеалізації – для окреслення ідеальної моделі ідентичності та порівняння з нею конкретно-історичного статус-кво; систематизації – з метою структуризації та ієрархізації сукупності аспектів, котрі визначають функціонування об'єкта і предмета дослідження; каузального аналізу – для з'ясування причинно-наслідкових зв'язків, тенденцій і перспектив ідентифікаційної динаміки.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що

Уперше:

– концептуалізовано положення про змістовні особливості ідентичності, яке уникає інтерпретаційних крайнощів, характерних для сучасних парадигм тлумачення ідентичності, а саме: ідентичності притаманна конкретно-історична даність і буттєво-екзистенційна визначеність, відсутність яких автоматично означає відсутність особистості, індивіда і суб'єкта (як індивідуального, так і надіндивідуального), а натомість – наявність знеособленого дивіда і об'єкта, повністю залежних від зовнішніх факторів впливу.

Уточнено:

– тезу, відповідно до якої ідентичність істотно визначає контекст існування людини, горизонт її самосвідомості: будучи глибоко вкоріненою суб'єктивною і суб'єктною значущістю, вона здійснює демаркацію буттєвих кордонів, сприяє усвідомленню і визначенню меж Свого та Чужого, реального та нереального, можливого та неможливого;

– положення про те, що ієрархія будь-якої картини світу зазнає перегляду відповідно до світоглядних пріоритетів конкретно-історичного суспільства; разом з тим стереотипізм кожного конкретно-історичного рівня ідентичності здійснює зворотний детермінативний вплив практично на кожен сферу життєдіяльності людини і суспільства;

– тезу про те, що, на відміну від простого ототожнення, тобто переведення на «внутрішній рівень» якихось культурних рекомендацій, вимог, приписів і табу, ідентичність неодмінно виходить на цілісну визначеність

особистості, виражає її глибинні основи, смисложиттєві орієнтири і фундаментальні буттєві принципи.

Поглиблено:

– концептуальній підхід, згідно з яким суб'єктність людини набуває реальних ознак лише тоді й настільки, коли й наскільки людина не ототожнює себе з навколишнім світом, а навпаки – протиставляє себе на підставі суверенного світогляду і порівняння зовнішніх приписів з ієрархією внутрішніх пріоритетів – аксіологічних, телеологічних, етичних, деонтологічних тощо;

– обґрунтування, відповідно до якого парадигма ідентичності як маски, котру індивід одягає залежно від обставин, фактично перетворює суб'єкта-індивіда на об'єкта-дивіда, на флюгер, що реагує на найменший порух вітру соціальної кон'юктури;

– інтерпретаційний акцент, згідно з яким в епоху постмодернізму етично відповідальна особистість часів модерну перестає бути актуальною, а разом з нею втрачає сенс концепт людини як самоцінності. Людина все більше прагне «мати» а не «бути» (Е. Фромм), намагається позбутися відповідальності за власні вчинки, що неминуче призводить до внутрішніх конфліктів і суперечностей.

Набуло подальшого розвитку:

– твердження, згідно з яким динаміка сучасного суспільства, його екзистенційні та соціальні виклики формують принципово нову ідентичність людини, в межах якої індивіду все важче ухилитися від вибору між двома альтернативами – суспільнозначущих аксіологічних ідеалів чи егоїстичних інтересів;

– уявлення, згідно з яким калейдоскопічне мерехтіння ідентифікаційних Я-образів, притаманне номадичній особі, призводить не стільки до утвердження множинної ідентичності, скільки до втрати ідентичності як такої.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів полягає в поглибленому розумінні сутності, особливостей і закономірностей ідентичності, в розкритті її змістовно-функціональних аспектів. Виконане

дослідження розширює світоглядні горизонти для систематизації уявлень про змістовну ієрархію індивідуальної та надіндивідуальної ідентичності. Одержані наукові результати мають істотне теоретико-методологічне і праксеологічне значення, оскільки надають сфері знань про ідентичність ознак критеріальної виразності й переконливості. Висновки дослідження можуть слугувати підґрунтям для підготовки нормативних курсів, підручників і навчальних посібників із соціальної філософії, соціальної психології, культурології та соціології.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є результатом самостійної дослідницької роботи, в якій висвітлено власні ідеї та розробки автора. Автореферат і опубліковані наукові статті, в яких викладено основні положення, виконані автором самостійно. У публікації [8] авторові належить частина дослідження (0,75 д. а.), присвячена проблемі професійного спорту в реалізації пріоритетів України по входженню в світовий цивілізаційний простір.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації та її результати неодноразово обговорювалися на засіданнях відділу соціальних проблем вищої освіти та виховання студентської молоді Інституту вищої освіти НАПН України; у виступах та доповідях на низці конференцій: *міжнародного рівня* – «Педагогіка вищої школи: методологія теорія, технологія» (м. Умань, 2008 р.; м. Черкаси, 2012 р.; м. Ялта, 2013 р.; м. Кам'янець-Подільський, 2015 р.); «Освіта і доля нації» (м. Харків, 2015 р.); «Інновації у вищій освіті» (м. Кременець, 2010 р.); «Управління процесом кадрового забезпечення інноваційного розвитку вищих навчальних закладів України» (м. Буча, 2012 р.; м. Київ 2014 р.); «Людиномірність у науці, освіті та культурі: теоретико-методологічні аспекти» (м. Мелітополь, 2013 р.); «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м. Чернівці, 2015 р.); *всеукраїнського рівня* – «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (м. Дніпропетровськ, 2013 р.); «Філософські проблеми сучасності» (м. Херсон, 2014 р.); «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (м. Рівне, 2014 р.).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження висвітлено в 8 публікаціях, з них сім – одноосібних статей у фахових наукових виданнях з філософських наук, дві – у виданні, що входить до міжнародної наукометричної бази даних РІНЦ, одна – розділ у колективній монографії.

Структура та обсяг дисертаційного дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел, що містить 360 найменувань. Загальний обсяг роботи становить 214 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ОСЕРЕДДЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПРОТИСТОЯНЬ

1.1. Феномен ідентичності: теоретико-концептуальні підходи до дослідження

Попри те, що різними аспектами ідентичності оперує не лише філософія, а й психологія, культурологія, соціологія та інші сфери наукового знання, маємо справу з тим прикрим випадком, коли кількість публікацій ніяк не перейде в якість змістовної визначеності. Реальні проблеми в цій предметній сфері значною мірою невідрефлектовані, містифіковані або впродовж тривалого часу ігноровані й замовчвані.

Інтелектуальна активність щодо ідентичності вочевидь неадекватна рівню проблемних викликів. Аргументаційний «штиль» щодо різних аспектів ідентичності натякає на відсутність суперечливих аспектів, однак сфера ідентичності має безліч проблем і розбіжностей навіть з вимогами елементарної логіки, тому стверджувати про бездоганність існуючих концептуальних підходів не доводиться. Не виключено, що це саме той випадок, коли значно важче адекватно збагнути масштаб і глибину проблеми, ніж знайти ефективний спосіб її розв'язання.

Проблематиці ідентичності як антропологічного феномену притаманна трансчасова актуальність, зумовлена тим, що якість і рівень ідентичності істотно детермінують ефективність індивідуального і суспільного буття, дієздатність як окремого індивіда, так і соціуму в цілому. Філософські розробки поняття ідентичності сягають ще Аристотеля, який витлумачував ідентичність як «тотожність», характеристику буття, котра більш фундаментальна, ніж відмінність: все суще тотожне самому собі.

Як зазначає В. Декомб, тотожність – це чеснота бути собою. Саме індивідуальна тотожність створює можливість бути ототожненими (тобто впізнаними в якості тотожних особі). Декомб слушно зауважив, що питання

ідентичності – це насамперед питання персональної тотожності в першій особі однини («хто я є?»).

Поняття тотожності в сенсі ідентичності є результатом зустрічі в особі Еріка Еріксона двох шкіл мислення: з одного боку, школи Фрейда та віденського психоаналізу, а з іншого, – школи американської культурної антропології, або, більш конкретно, її напрямку, що був відомий до війни як «культура та особистість». Фактично «тотожність» часто є словом, що посідає місце таких термінів як «характер», «особистість», або англійське *self* (самість). В аналітичну філософію поняття тотожності було введене Готлобом Фреге. Воно перегукується з двома концептуальними гаслами: нема сутності без тотожності (*no entity without identity* – Куайн) та нема тотожності без сутності (*no identity without entity* – Девідсон).

Ідентичність – це тотожність, відповідність, співпадіння. Різні аспекти ідентичності тісно пов'язані із сутнісними ознаками суб'єкта й особистості. Вони так чи інакше співвідносяться з питаннями сутності людини, її природи і свободи, основ і меж людського буття, смислу і мети існування індивіда.

Що є причиною концептуальних розбіжностей щодо ідентичності? Становлення проблематики ідентичності в західній філософії привертає увагу до паралельного використання двох значень ідентичності: ідентичності із самим собою (самості) та ідентичності як «того ж самого». «Згідно з вишуканим роз'ясненням Поля Рікера, в семантичній двозначності поняття «ідентичність» винна щонайменше латина, котра відсилає водночас до двох коренів – *ipse* та *idem*. Обидва фіксують стан тотожності, проте перший вказує на безперервність і сталість у часі (тотожність самому собі), другий – на незмінність (тотожність як аналогічність)» [143, с. 71]. Якщо «*idem*» – ідентичний як вищою мірою подібний та «*ipse*» – ідентичний як тотожність самому собі. По суті, «мислення має справу з поняттям ідентичності, в якому змішуються два значення: ідентичність із самим собою (самість) та ідентичність як аналогічність» [222, с. 20].

За словами М. Гайдеггера, єдність тотожності – це основна риса буття сущого. Неважливо, де і як ми зустрічаємось із сущим, але «тотожність гукає до

нас». Ідентичність, таким чином, виключає відмінності (бо виключає інше буття, а відтак і те, що виявляється причиною інакшості – мінливість, зміну).

«Філософії ідентичності» Т. Адорно протиставляє свою «негативну діалектику». Реабілітації «відмінності» й демонстрації його первинності перед ідентичністю присвячені праці Ж. Дельоза «Відмінність та повторення» і Ж. Дерріда «Лист та відмінність».

Найбільш поширеним є тлумачення ідентичності психологією (як вираження внутрішніх процесів особистості, коли суспільні системи є лише контекстом), соціологією (як комплекс соціальних статусів та ролей) та філософією (як результат процесу ідентифікації, суть котрого відображає побудову взаємозв'язків людини із зовнішнім світом, визначає співвідношення внутрішнього та зовнішнього, кінцевого та безмежного).

Дослідження ідентичності у філософії пов'язане з дискурсом буття, його тотожністю свідомості, з розвитком категорії «індивідуальність». Принцип тотожності буття і свідомості з різних методологічних позицій відстоювали Парменід, Аристотель, Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Берклі, Д. Юм, Г. Гегель, Ф. Шеллінг, М. Гайдеггер та інші. Пріоритет тотожності над розбіжністю поставили під сумнів Т. Адорно, М. Горкхаймер, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда.

Дискурс індивідуальності є наскрізним у філософській рефлексії. Він простежується у працях Д. Локка, Г. Лейбніца, І. Фіхте, В. Гумбольдта, С. К'єркегора, Ю. Габермаса. Значення знаково-символічних систем (в першу чергу мови) і феноменів комунікації у формуванні структур ідентичності відзначали Л. Вітгенштейн, О. Розеншток-Хюссі, Г. Гадамер, П. Рікер, У. Еко. Проблематика автентичності ідентичності актуальна для філософії життя (Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зіммель, А. Бергсон, М. Шелер).

Можна виокремити низку підходів, які розглядають структуру, генезис, умови та особливості становлення й розвитку ідентичності, а також мають власну предметну сферу аналізу: психоаналітичний підхід, що включає в себе психоаналітичну концепцію Е. Еріксона, статусний підхід Дж. Марсія, ціннісно-вольовий підхід А. Ватермана; біхевіористський (Е. Гофман, Дж. Мід, Р. Фогельсон,); когнітивний (Г. Брейкуел, Дж. Тернер, Г. Теджфел);

екзистенційно-гуманістичний (Д. Б'юдженталь, А. Міндел, Е. Міндел, К. Ясперс); структурно-динамічний підхід, до якого тяжіє переважна більшість вчених пострадянських країн (В. Агеев, В. Андрущенко, Г. Боришевський, П. Гнатенко, В. Крисаченко, М. Михальченко, М. Попович, Л. Шнейдер, В. Ядов).

Проблематизація ідентичності була здійснена в рамках класичної філософії Нового часу у вигляді питання про пошук підстави, які дозволяють індивіду залишатися самототожною особистістю, однією і тією ж в різні моменти біографії і в різних соціальних реальностях. В якості такої підстави класичною філософією було визначено самототожна свідомість, котра усвідомлює власну єдність і буттєвий суверенітет у різні часи на підставі пам'яті про пережиті моменти біографії. Розробку даної тематики можна виявити в працях Дж. Локка, Дж. Берклі, Д. Юма, Дж. Ст. Мілля, А. Сміта, а так само І. Канта, Г. Гегеля.

Цілісна теорія ідентичності була розроблена в рамках психоаналізу (А. Адлер, Ж. Лакан, З. Фрейд, А. Фрейд, Е. Еріксон, К. Хорні, К.Г. Юнг). У ній ідентичність постає сукупністю несвідомих і усвідомлених психологічних механізмів індивіда, що визначають притаманний йому спосіб пристосування до реальності. Цим напрямком був детально змальований механізм набуття ідентичності внаслідок ідентифікації зі «значущими Іншими», а також із самим собою в різні періоди становлення особистості.

Різні аспекти структурно-функціонального аналізу ідентичності репрезентовані у працях В. Ядова та В. Агеева. Питання колективної ідентичності стали предметом дослідження Г. Кнабе, І. Іонова, І. Биховського, Л. Науменко та інших. Проблематика цивілізаційної, національної та етнічної ідентичності набула концептуалізаційної виразності в працях Ю. Бромлея, Л. Дробіжевої, М. Хомякова, С. Хантінгтона.

Просторово-часовий аспект ідентифікації осмислений Ж. Бодрійяром, М. Фуко, Ж. Дельозом, Ф. Гваттарі, Е. Гідденсом, М. Кагельсом, М. Кітінгом. У працях Г. Кнабе, Г. Гусейнова та інших виявлено роль традицій у формуванні ідентичності. Комунікативні аспекти ідентифікації досліджувалися

Ю. Габермасом, Ж. Бодрійяром, М. Маклюеном, М. Кастельсом, Дж. Ваттімо, Е. Тоффлером.

Варто зауважити підхід до дослідження феномену ідентичності в англо-американській літературі, що знаходиться на перетині психології та соціології. Ч. Кулі та Дж. Г. Мід продемонстрували, що індивідуальна ідентичність не є апіорним імперативом людини, а складається з властивостей, які відшліфовуються в процесі соціальної взаємодії («соціальної інтеракції»). Ідеї Ч. Кулі та Дж. Міда дали поштовх розвитку «символічного інтеракціонізму» і «теорії ролей», своєрідним синтезом яких стала «драматична модель» ідентичності І. Гофмана.

Ще один напрям, що істотно увиразнив проблематику ідентичності, пов'язаний з іменами Х. Арндт та П. Рікера. Для цих філософів, що мають відношення до «лінгвістичного», «інтерпретативного» повороту, характерне прагнення визначати єдність і цілісність досвіду «Я» у спосіб наративу, розповіді особистості про себе. Автобіографія є структурою «наративної ідентичності».

Також слід зазначити, що існує чимало концепцій, які хоч безпосередньо і не використовують термін ідентичність, однак цій проблематиці ними відведене значне місце. Йдеться насамперед про психоаналітичну традицію в особі З. Фрейда, Е. Еріксона, Ж. Лакана і пов'язаних з нею гендерні дослідження, а також деяких представників аналітичної філософії (Л. Вітгенштейна, Дж. Серля, Г. Райла).

Нині поширеною є термінологічна плутанина, пов'язана зі співвідношенням понять «ідентичність» та «ідентифікація». Найчастіше це обумовлено прагненням авторів до стилістичної елегантності, небажанням повторювати одне й те ж слово, нехай навіть на шкоду смисловій коректності слововжитку термінів.

Змістовне розмежування ідентифікації та ідентичності полягає в наступному: якщо під ідентичністю слідом за Е. Еріксоном сьогодні прийнято розуміти деякий стан самоототожнення, то ідентифікація – це сукупність процесів і механізмів, які ведуть до досягнення цього стану.

Ідентичність – це уявлення людини про своє Я, що характеризується суб'єктивним почуттям своєї індивідуальної самототожності й цілісності. Як правило, це поняття фіксує єдність внутрішньоособистісних та соціокультурних процесів. Воно – результат ідентифікації людини з різними соціальними категоріями: соціальним статусом, статтю, віком, роллю, нормою, групою, культурою тощо. В процесі засвоєння індивідом соціокультурних зразків, норм, цінностей, прийняття і засвоєння соціальних ролей у взаємодіях з іншими людьми його само ідентифікація зазнає змін. З одного боку, індивід, будучи членом спільноти («ми»), невіддільний від неї; з іншого боку спільнота («ми») можлива за умови її статусно-орієнтаційної присутності в «Я».

Поняття «ідентифікація» охоплює три сфери. По-перше, ідентифікація – це процес об'єднання суб'єктом себе з іншим індивідом або групою на підставі усталеного емоційного зв'язку, а також включення у свій внутрішній світ і прийняття як власних норм, цінностей і зразків. Відкрите наслідування як слідування зразку особливо виразно виявляє себе в дошкільному віці. По-друге, ідентифікація – це бачення суб'єктом іншої людини як продовження себе самої, наділення її своїми рисами, почуттями, бажаннями (наприклад, батьки, які очікують від дитини здійснення власних честолюбних задумів). По-третє, ідентифікація – це механізм постановки суб'єктом себе на місце іншого, що проявляється у вигляді занурення, перенесення індивідом себе в онтологічний простір іншої людини, в результаті чого відбувається засвоєння її особистісних смислів. Цей тип ідентифікації дозволяє моделювати смислове поле партнера по спілкуванню, забезпечує процес взаєморозуміння.

Значного поширення поняття «ідентифікація» набуло в соціології та в соціальній психології. Тут ідентифікація розглядається насамперед як найважливіший механізм соціалізації, що виявляється у прийнятті індивідом соціальної ролі при входженні в групу, в усвідомленні ним групової приналежності, формуванні соціальних установок і т.д. Кожній людині необхідне відчуття перебування в цьому світі як цілісної і в часовому сенсі безперервної особистості; їй необхідна непохитна впевненість у своїй власній реальності й ідентичності, а також реальності й ідентичності

інших людей. Відсутність у людини такого почуття всеосяжної самостійності та особистісної ідентичності, а також реальності та ідентичності інших людей робить її онтологічно незахищеною, позбавленою необхідної оснащеності в соціальному житті.

Ці контрастні екзистенційні стани являють собою два протилежних полюси того життєвого простору, в якому індивіду судилося перебувати. Втрата почуття особистісної ідентичності означає для кожного колосальне людське відчуження, яке прирікає на людські страждання. В. Франкл відрекомендував цей стан «втратою сенсу життя (смиловтратою)» або «екзистенційним вакуумом», який набуває все більшого поширення в світі. Загалом за відсутності виразного почуття ідентичності (чи пак – за наявності дифузної ідентичності) індивіди переживають негативні світоглядно-психологічні стани песимізму, апатії, туги, злості, відчуження, тривоги, безпорадності, безнадійності тощо.

Вперше детально поняття ідентичності було представлено у книзі Е. Еріксона «Дитинство і суспільство», а вже до початку 70-х визначний представник культур-антропологічної школи К. Леві-Стросс стверджував, що криза ідеї особистості стане новою бідною століття і прогнозував зміну статусу даної проблеми із соціально-філософського в міждисциплінарний. Число робіт, присвячених проблематиці ідентичності, неухильно зростала, і в 1980 році відбувся світовий конгрес, на якому було представлено близько двохсот міждисциплінарних досліджень персональної та соціальної ідентичності. Найбільша заслуга в розробці даного поняття з точки зору його структурно-динамічних характеристик належить Е. Еріксону. Фактично всі подальші дослідники даної проблематики так чи інакше співвідносилися з його концепцією.

Здебільшого соціально-філософське дослідження оперує такими рівнями ідентичності: 1) індивідуальна; 2) корпоративна (групова); 3) етно-національна; 4) державна; 5) цивілізаційна. Поняття ідентичності необхідне для пояснення зміни співвідношення суспільного та особистого, біологічного та соціального,

індивідуального та суспільного, нетипового та стандартного, «інакшості» та одноманітності, глобального та локального.

У сфері соціальних наук дискусії щодо ідентичності мали дві основні форми: психодинамічну та соціологічну. Психодинамічна теорія розглядає ідентичність істотним чинником, який перебуває в тісному взаємозв'язку і взаємодії з іншими психічними структурами: Я, Супер Его, Ід. Ідентичність виконує есенціальну та інтегративну функцію в психіці, будучи стрижнем, який скріплює і навколо якого об'єднується особистість.

У соціологічному дослідницькому середовищі поняття «ідентичність» особливої популярності набуло в 1950-ті роки в Північній Америці завдяки появі книги «Самотній натовп» Д. Рісмана, в якій автор увів у дослідницьке поле феномен (фактор) соціального характеру, намагаючись розв'язати проблему співвідношення особистості та суспільства, індивідуального відчуження та групової ідентифікації. У соціології розвиток проблематики ідентичності пов'язаний з поняттями «роль», «соціалізація», «референтна група». Він знайшов відображення у працях Р. Тернера, Х. Беккера, І. Гоффмана, Р. Мертона, П. Бергера, Т. Лукмана, П. Бурдьє та інших дослідників.

Традиційно появу концепта «ідентичність» пов'язують із працями У. Джеймса, який хоч і не вживав цього терміна, але інтуїтивно збагнув, що відчуття тотожності й екзистенційної цілісності є переживанням ідентичності, а не характером (в загальноживаному значенні цього слова). Саме У. Джеймс вперше детально артикулював те захоплююче відчуття, яке виникає при спробі відповісти на запитанням: «Чи може людина, вставши вранці з ліжка, з упевненістю стверджувати, що вона – той самий індивід, який вчора ввечері ліг спати?»

Згідно з Г. Теджфелом, індивідуальна та соціальна ідентичність – це два полюси єдиного біполярного континууму, вибір форми поведінки в якому здійснюється залежно від того, яка саме ідентичність актуалізується. Дж. Тернер відзначив наявність тісної взаємозалежності між цими двома підсистемами, оскільки, на його думку, йдеться не стільки різні форми

ідентичності, скільки про різні форми самокатегоризації: особистість категоризує себе в межах певного біполярного континууму «ближче» до одного або до іншого полюсу. До механізмів становлення й розвитку ідентичності дослідник відносив: соціальну категоризацію, соціальне порівняння (міжособистісне-міжгрупове); соціальну ідентифікацію (персоналізація, самовизначення, самоорганізація), міжгрупову дискримінацію. Отже, підхід, який традиційно пов'язується з особистостями Г. Теджфела і Дж. Тернера, можна визначити як спробу подолання дихотомії особистісного та безособистісного начал в людині. Акцент робиться на соціальній ідентичності як структурі більш високого рівня порівняно з індивідуальною ідентичністю [354, с. 80].

Г. Брейкуел інакше вирішує проблему співвідношення соціальної та індивідуальної ідентичності. На її думку, ідентичність має соціальне походження, а індивідуальна ідентичність – вторинна по відношенню до соціальної. Засвоєні індивідом категорії соціальної ідентичності, з точки зору Г. Брейкуел, дають можливість людині позиціонувати себе як особистість, відмінну від інших. Таким чином, індивідуальна ідентичність є продуктом соціальної психології, але, будучи сформованою, починає активно впливати на розвиток соціальної.

Ю. Габермас стверджує, що взаємодія особистостей має універсальне значення, оскільки смисл є універсальним. Це підкреслює не лише виняткову значущість смислу, а й його потенційну можливість бути зрозумілим будь-ким, хто опиняється в подібній ситуації. Кожна окрема спільнота володіє моральним стрижнем – так би мовити, її «кращим Я». Як члени такої спільноти, індивіди очікують один від одного однакового поведіння, опираючись на те, що будь-яка особа поводить з будь-якою іншою як із «однією з нас» [333, с. 76-77].

Е. Еріксон розглядав ідентичність насамперед як процес організації життєвого досвіду в індивідуальне «Я», що природно передбачало його динаміку протягом усього життя людини. Основною функцією даної особистісної структури є адаптація в самому широкому сенсі цього слова: згідно з Еріксоном, процес становлення і розвитку ідентичності оберігає

цілісність та індивідуальність досвіду людини, дає їй можливість передбачити як внутрішні, так і зовнішні небезпеки, співставляти свої здібності з соціальними можливостями, наданими суспільством. Більш того, ідентичність має певну організуючу функцію в розвитку особистості [309, с. 218].

Дж. Марсія обґрунтовує, що ідентичність розвивається протягом усього життя людини. Він розрізняє два шляхи досягнення ідентичності: 1) поступове усвідомлення деяких даних про себе (ім'я, громадянство, наявність здібностей тощо), цей шлях веде до формування присвоєної, або передчасної, ідентичності; 2) самостійне прийняття індивідом рішень щодо того, яким йому бути, – цей шлях веде до формування конструйованої ідентичності. Криза ідентичності, як правило, не охоплює всього життя людини, обмежується певним колом життєвих проблем. Таким чином, у будь-який період життя кожна людина має змішаний стан ідентичності, тому віднесення її до того чи іншого статусу є доволі умовним [340, с. 122-123].

Таким чином, для більшості дослідників питання про структуру ідентичності, по-перше, є похідним від питання про її розвиток, по-друге, – конкретні його рішення, по суті, не виходили за рамки еріксонівського поділу ідентичності на індивідуальну та соціальну.

Термін «ідентичність» почав широко використовуватися із середини ХХ століття і символізував собою спроби соціологів встановити, «ким насправді є *хтось як такий*». Поняття ідентичності набуло поширення в науковому середовищі завдяки психологічним і антропологічними дослідженнями Е. Еріксона в 1940 – 1950-ті роки, після чого термін габув надзвичайної популярності.

У захищеній у 1913 році докторській дисертації «Загальна психопатологія» К. Ясперс визначив ідентичність одним із чотирьох формальних аспектів самосвідомості – усвідомленням того, що я залишаюся тим, ким був завжди, і все, що відбуваються в моєму житті, відбувається саме зі мною, а не з кимось іншим. Прикладом порушення ідентичності, на думку Ясперса, є твердження хворих на шизофренію, мовляв, те, що відбувалося з ними до початку психозу, насправді було не з ними, а з кимось іншим.

Загалом зацікавленість проблемою ідентичності зумовлена формуванням гуманістичної парадигми в гуманітарних науках, що позначила проблеми свободи і відповідальності, осмислення життя. Появу терміну «ідентичність» у психології прийнято пов'язувати з ім'ям Е. Еріксона. Однак витoki цього поняття сучасні вчені знаходять у працях З. Фрейда «Тлумачення сновидінь» і «Групова психологія і аналіз Его». У книзі «Тлумачення сновидінь», виданій на межі XIX – XX століть, З. Фрейд вперше використав термін «ідентифікація», під якою розумів неусвідомлюване ототожнення суб'єктом себе з іншим суб'єктом і вважав її механізмом засвоєння дитиною зразків поведінки значущих Інших, формування Супер-его.

До моменту виходу у світ праці «Групова психологія і аналіз Его» в 1914 році З. Фрейд надавав поняттю ідентифікації вже більш широкий зміст, визначаючи її не лише як несвідому зв'язок дитини з батьками, що має переважно емоційний характер, а й як важливий механізм взаємодії між особистістю та соціальною групою. Вживання одного й того ж терміну – «ідентифікація» – стосовно до двох різних рівням людських відносин з позиції теоретичних поглядів Фрейда було цілком виправданим: адже, на його думку, в основі любові до своєї групи і агресії по відношенню до інших лежить ранній дитячий досвід амбівалентних емоційних відносин, який згодом переноситься в сферу соціальної взаємодії [264, с. 28-29].

Осмислення ідентичності містилося в одному зі звернень З. Фрейда до членів єврейського товариства «Бнай Брит» в 1926 році. Говорячи про те, що його не пов'язували з євреями ні віра, ні національна гордість, Фрейд разом з тим відзначив, що у нього було «ясне усвідомлення внутрішньої тотожності з ними, затишна свідомість спільності психологічного устрою». Важко достеменно стверджувати, що З. Фрейд використовував у своїх працях термін «ідентичність» у тому ж сенсі, який йому надається нині. Однак його роздуми про ідентифікацію людини в натовпі, відображені в книзі «Масова психологія і аналіз людського Я» (1921), впритул підвели до розуміння того, що пізніше було відрекомендовано «груповою ідентичністю». Можна констатувати факт,

що у згаданому вище зверненні до членів єврейського товариства «Бнай Брит» він говорив про «внутрішню ідентичність» (der inneren Identitaet).

Проблема ідентичності стала центром дослідницької та терапевтичної діяльності Е. Еріксона, який висунув епігенетичну (покроковий розвиток в ембріології) концепцію життєвого циклу і кризи ідентичності. Ідеї щодо ідентичності були сформульовані й викладені ним у книгах «Дитинство і суспільство» (1950), «Молодий Лютер. Психоаналітичне історичне дослідження» (1958), «Ідентичність: юність і криза» (1967), «Життєва історія та історичний момент» (1975). Розмірковуючи про ідентичність та ідентифікацію, Е. Еріксон виходив з того, що ідентичність розвивається з поступової інтеграції всіх ідентифікацій. Це означало, що ідентичність як така не була для нього чимось статичним, застиглим, незмінним. Проблеми ідентичності розглядалися ним насамперед крізь призму знаходження місця ідентичності в циклах людського життя.

Виокремлюють дві найбільш широко представлені лінії теоретичної інтерпретації та емпіричного дослідження індивідуальної ідентичності. Першу можна віднести до сучасного психоаналітичного напрямку. Автори, що працюють в даній парадигмі, спираються на теорію ідентичності Е. Еріксона. Друга лінія досліджень спирається на Я-концепцію Дж. Міда і об'єднує представників інтеракціоністського та когнітивного підходів.

Е. Еріксон подає ідентичність складним особистісним утворенням, котре має багаторівневу структуру. Це пов'язано з трьома основними рівнями аналізу людської природи: індивідуальним, особистісним та соціальним. Зокрема, на першому, індивідуальному рівні аналізу ідентичність визначається ним як результат усвідомлення людиною власної часової тривалості. Це є уявлення про себе як про деяку відносно незмінну даність, людину того чи іншого фізичного формату, темпераменту, задатків, яка має перний досвід минулого і спрямована в майбутнє.

З іншої, особистісної, точки зору ідентичність визначається як відчуття людиною власної неповторності, унікальності свого життєвого досвіду, що задає тотожність самій собі. Еріксон визначає цю структуру ідентичності як

результат прихованої роботи Его-синтезу, як форму інтеграції Я, яке завжди є чимось більшим, ніж проста сума дитячих ідентифікацій. Цей елемент ідентичності є усвідомленим особистістю досвідом власної здатності інтегрувати всі ідентифікації з потягами *libido*, з розумовими здібностями, набутими в процесі діяльності, зі сприятливими можливостями, соціальними ролями тощо.

Ідентичність визначається Еріксоном як особистісний конструкт, який відображає внутрішню солідарність людини із соціальними, груповими ідеалами і стандартами, чим допомагає процесу Я-категоризації: це ті характеристики, завдяки яким ми ділимо світ на схожих і несхожих на себе. Останній структурі Еріксон дав назву соціальної ідентичності [308, с. 402].

У поняття ідентичності Е. Еріксон вкладав такі смислові акценти:

- усвідомлення себе як індивіда в даному тілесному вигляді, оточеного певними значущими Іншими в своїй культурі і суспільстві, тобто усвідомлення своєї індивідуальності;
- почуття цілісності власної особистості, безперервності біографії;
- ідентифікація в різних сферах соціального досвіду і усвідомлення своєї сутнісної, об'єктивної приналежності до певних соціальних груп;
- виокремлення значущої характеристики особистості для певного дослідження, наприклад, «професійна ідентичність»;
- спосіб розмірковувати про людину в сучасному суспільстві.

Е. Еріксон описує ідентичність як форму особистісного буття, котра в ідеалі інтегрує на суб'єктивному рівні внутрішній світ людини і світ зовнішній в єдиний психо-соціальний всесвіт. Принциповий момент для розуміння змісту, який вкладав у поняття «ідентичність» Е. Еріксон, полягає в тому, що головним фактором, який обумовлює цю динаміку, її рушійною силою є діалектична взаємодія, взаємозалежність та взаємовплив згаданих двох світів в рамках єдиної структури.

Е. Еріксон тлумачив ідентичність як інтеграцію всіх попередніх ідентифікацій і Я-образів. Формування ідентичності відбувається під впливом і в контексті очікуваного майбутнього. У своїх працях Е. Еріксон не вдавався до

емпіричних досліджень, обмежуючись теоретичним аналізом проблеми ідентичності. Коли ж його послідовники спробували обґрунтувати його ідеї емпірично, виявилось, що наведені визначення ідентичності надміру аморфні, змістовно невиразні й метафоричні.

Відтак, виникла потреба дати більш стисле й операціональне визначення ідентичності. Найбільш плідним виявився підхід Дж. Марсія, який визначив ідентичність як «структуру Еґо – внутрішню, самотворчу, динамічну організацію потреб, здібностей, переконань та індивідуальної історії». Для операціоналізації поняття ідентичності він висунув припущення, що дана гіпотетична структура проявляється феноменологічно через спостережувані патерни вирішення проблем. Наприклад, підліток для досягнення ідентичності повинен розв'язувати такі проблеми (чи пак – дилеми), як йти вчитися чи працювати, яку роботу доцільно обрати, якому способу життя доцільно віддати перевагу тощо. Визначеність навіть щодо незначної життєвої проблеми робить певний внесок у досягнення ідентичності. В процесі прийняття все більш різноманітних рішень щодо себе і свого життя розвивається структура ідентичності індивіда, підвищується усвідомлення своїх сильних і слабких сторін, цілеспрямованості й осмисленості свого життя. Дж. Марсія визнає, що розвиток ідентичності може включати багато інших аспектів, однак його модель вважає визначальним аспектом розв'язання проблем.

У працях А. Ватермана більшою мірою акцентується ціннісно-вольовий аспект розвитку ідентичності. Цей дослідник вважає, що ідентичність пов'язана з наявністю у людини чіткого самовизначення, що включає вибір цілей, цінностей і переконань, яким людина слідує в житті. Цілі, цінності й переконання постають ключовими елементами ідентичності. Вони формуються в результаті вибору серед різних альтернативних варіантів у період кризи ідентичності, є підставою для визначення життєвого напрямку, сенсу життя [356, с. 344].

А. Ватерман розглядає ідентичність з процесуальної та змістовної сторін. По-перше, процес формування й існування ідентичності охоплює засоби, за допомогою яких людина ідентифікує, оцінює і відбирає цінності, цілі й

переконання, які згодом стануть елементами її ідентичності. Наприклад, підліток здійснює вибір з величезної кількості потенційних елементів ідентичності, оцінюючи переваги та обмеження кожного з них, а також значущість кожного елемента для власної особистості. По-друге, ідентичність неможливо розглядати без урахування змістовної специфіки цілей, цінностей і переконань, які людина вибирає.

Кожен елемент ідентичності відноситься до певної сфери людського життя. А. Ватерман виокремлює чотири найбільш значущі для формування ідентичності сфери життя: 1) вибір професії (професійного шляху, кар'єри); 2) прийняття та переоцінка релігійних і моральних переконань; 3) вироблення політичних поглядів; 4) прийняття набору соціальних ролей, включаючи статеві ролі та очікування відносно шлюбу і батьківства. А. Ватерман підкреслює, що дослідження ідентичності слід вести по двох вказаних лініях, розглядаючи процесуальну та змістовні сторони в їх єдності й взаємозв'язку, що надає можливість не лише простежити шляхи формування ідентичності, а й зрозуміти значення для особистості виборів, зроблених в тій чи іншій сфері життя.

А. Ватерман вважає, що формування ідентичності – не поодинокий акт, а серія взаємопов'язаних виборів, за допомогою яких людина формує особисті цілі, цінності й переконання. Він пропонує наступну модель розвитку ідентичності: розвиток ідентичності не є лінійним процесом, він може повертатися на нижчий рівень. Навіть маючи досягнуту ідентичність, людина може знову відчувати кризу і опинитись у дифузному стані. Відчуття визначеності, досягнення ідентичності руйнується в міру того, як цілі, цінності й переконання втрачають свою життєвість, перестають відповідати вимогам життя, що змінилося. Якщо при цьому запускається процес розв'язання кризи, у людини є шанс знову досягти ідентичності. Але якщо людина не хоче помічати змін, що відбуваються, не вважає за доцільне витратити зусилля на особистісні пошуки, то виникає небезпека поринути в дифузний стан.

Представники школи символічного інтеракціонізму, зокрема, І. Гофман, не просто розчленовують поняття ідентичності на складові частини, а виділяють різні види ідентичності в самостійні категорії. При цьому акцент

робиться на соціальній зумовленості ідентичності. Однак необхідно відзначити, що роботи основоположника концепції символічного інтеракціонізму Дж. Міда з даного питання були опубліковані задовго до того, як побачили світ основні праці Е. Еріксона з проблем ідентичності, і багато в чому віддзеркалювали суперечку прихильників біологічного та соціального детермінізму розвитку особистості.

Сам же Е. Еріксон, аналізуючи про взаємозв'язок особистої історії індивіда та соціуму в рамках понять ідентичності та кризи ідентичності, зауважує, що було б некоректно переносити на досліджувані нами деякі терміни індивідуальної та соціальної психології, часто вживані до ідентичності або до розладів ідентичності, такі як уявлення про себе, образ «я», самоповага – з одного боку, і конфлікт ролей, втрата ролі – з іншого, хоча на даний момент об'єднання зусиль – найкращий метод дослідження цих загальних проблем. Однак цьому підходу бракує теорії розвитку людини, яка спробувала б підійти ближче до явища, з'ясовуючи його витоки і напрям.

Характерно, що в подальших дослідженнях представників символічного інтеракціонізму намітилася тенденція до інтеграції понять індивідуальної та соціальної ідентичності. Зокрема, Ю. Габермас висунув концепцію балансу ідентичності. Він запропонував модель, згідно з якою індивідуальна і соціальна ідентичність постають двома вимірами єдиного цілого: вертикальний вимір – індивідуальна ідентичність – забезпечує зв'язаність історії життя людини, натомість горизонтальний вимір – соціальна ідентичність – забезпечує можливість виконувати різні вимоги всіх рольових систем, до яких належить людина.

Ідея сприйняття індивідуальної та соціальної ідентичності як двох аспектів єдиної цілісності знаходить своє відображення в працях Х. Теджфела і Дж. Тернера. У уявленні Х. Теджфела, індивідуальна і соціальна ідентичності є полюсами одного біполярного континууму. Ще далі в цьому напрямку йде Г. Брейкуел, розглядаючи ідентичність як динамічну систему. У цій логіці індивідуальна та соціальна ідентичності постають вже не різними частинами чи

аспектами єдиної ідентичності, а різними точками в процесі розвитку останньої.

Починаючи з Е. Дюркгейма, західноєвропейська соціологія все акцентованіше стверджувала, що суспільство виробляє певні принципи і норми, що регулюють людські відносини і поведінку, але не відповідала на питання про те, який смисл і значення мають для індивіда ці норми. Переважна увага до соціальних характеристик індивідів залишала за рамками розгляд особистості як кінцевої, конкретної, емпіричної, тілесної істоти, сформованої обставинами свого народження, своєю родиною, своїм найближчим оточенням, а також особливостями відповідної культури.

У свою чергу, акцент на суб'єктивності, характерний для екзистенціалізму та багатьох психологічних теорій, призводить до неартикульованості особистісної неповторності, індивідуального пошуку себе. У зв'язку з цим виникає проблема пошуку підстав і методів, які дають можливість досліджувати феномен ідентичності, уникаючи вказаних крайностей і демонструючи мінливість реальної особистості, обґрунтувати значущість для особистості інтерсуб'єктивності, міжособистісних відносин. Теоретична розробка проблеми ідентичності дозволяє змістовно розкрити сутність конструювання особистості в процесі міжособистісної взаємодії, а також реальні шляхи подолання об'єктивістських та натуралістичних підходів до соціальної реальності й особистості. У цьому сенсі введення в науковий обіг поняття ідентичності слід відрекоректувати перспективним рішенням. Не випадково починаючи з 1970-х років поняття ідентичності стає настільки популярним у соціології та психології, доповнюючи, уточнюючи і замінюючи собою більш традиційні поняття.

Філософія ХХ століття, переорієнтувавшись з суб'єктоцентризму на комунікативно-дискурсивне поле дослідження, акцентувала свою увагу на вивченні людини в її співвідношенні з середовищем, у якому та перебуває, а відтак – на питанні про формування самосвідомості людини в умовах комунікативного простору. В силу цих обставин виокремилось і набуло актуальності поняття «ідентичності». Воно почало визначати систему

цінностей, певну опорну точку світоглядних орієнтацій людини, позицію, яку людина проголошує, і визнання іншими цієї позиції.

Досліджуючи різні аспекти проблеми ідентичності такі видатні мислителі, як М. Гайдеггер, М. Бубер, Х. Арндт вирішального значення надавали спілкуванню, яке виступає основою самосвідомості. Нині ніхто не піддає сумніву, що спілкування постає певним посередником між людиною та суспільством, тому в контексті розв'язання проблеми ідентичності ми виокремлюємо філософську позицію, яка завдяки соціальному характеру є основою комунікативної дії.

Згідно з Ю. Габермасом, принципова відміна комунікативної дії від усіх інших видів дій полягає в тому, що вона орієнтована не на успіх, а на пошук взаєморозуміння між різними соціальними суб'єктами. При цьому кожен із таких суб'єктів є носієм певної системи цінностей, які координуються соціальними механізмами духовної сфери суспільства. Якщо виникають ціннісні конфлікти, котрі свого часу були виразно змальовані М. Вебером, то вони є конфліктами між цінностями етичної, естетичної та релігійної сфер, складають невід'ємну частину суспільного життя, формуючи зміст ідентичності.

Свій філософський дискурс про модерн Ю. Габермас завершує розгорнутою характеристикою комунікативного розуму, який, на його переконання, має посісти в постмодерному суспільстві місце інструментального [273, с. 101]. Спілкування, комунікація дозволяє подолати індивіду і спільноті споглядальну позицію спостерігача. На думку Габермаса, традиція не переривається, якщо відтворення культурних цінностей здійснюється засобами критичного аналізу. Розвиток потенціалу заперечення як невід'ємної частини процесу досягнення взаєморозуміння за допомогою мовного спілкування в структурно диференційованому життєвому світі стає запорукою того, що тексти будуть слідувати один за одним і збережеться спадкоємність традицій. На думку Ю. Габермаса, культура є найважливішим ресурсом в практиці вдосконалення комунікативного співтовариства. Саме гумус культури є тим живильним середовищем, яке відкриває реальну

перспективу набуття нової ідентичності – ідентичності ефективного комунікативного співтовариства.

Розгляд ідентичності з точки зору суб'єкта передбачає, що ідентичність пов'язана в першу чергу з проблемою інтрасуб'єктивності – ідентичність суб'єкта залежить від ставлення до Іншого («нації», «вітчизни», «товаришів», «земляків» і т. ін.) як у сенсі соціальної символічної структури, так і в сенсі конкретного іншого суб'єкта. Це означає високу роль взаємодії на міжкультурному рівні, обумовлену загальним ставленням до суб'єкта як представника тієї чи іншої нації, носія тієї чи іншої мови.

Ідентичність постає у формі своєрідної самопрезентації, в рамках якої одна людина або спільність людей оцінюють своє становище в контексті зовнішнього світу. Як зазначає А. Нойман, «ідентичність – це не даність, а відношення, яке постійно формується і реформується в рамках певного дискурсу» [343, с. 249].

На думку Т. Тагора, змістовно і процесуально істину слід позиціонувати відкритим діалогом, ідеалом якого є забезпечення консенсусу між універсальним людським розумом як сукупністю проблем, інтересів і пріоритетів, що знаходяться в епіцентрі людської свідомості, та індивідуальним розумом, котрий віддзеркалює деяку конкретну точку зору.

Між іншим, усі соціальні й культурні ідентичності в тій чи іншій мірі є дискурсними конструктами. Найважливішою функцією дискурсу є функція артикуляції ідентичності соціального суб'єкта. Ідентичність набувається суб'єктом за допомогою дискурсивного структурування соціального світу та здійснення процедур позиціонування в межах дискурсу. Суб'єкт є чимось настільки, наскільки у дискурсах він чомусь протиставлений.

Суб'єкт набуває ідентичності й відшліфовує її змістовно-аксіологічну виразність у дискурсивних практиках. Ця ідентичність поліваріантна, багат шарова й неоднозначна. На думку Ернесто Лакло і Шанталь Муфф, ідентичність утворюється завдяки дискурсу соцікультурних практик, тому суб'єкт завжди розщеплений, він має різні ідентичності, завжди містить потенціал іншої ідентифікації. Люди об'єднуються в групи тому, що деякі

можливості ідентифікації постають є більш прийнятними й пріоритетними, натомість інші варіанти ідентифікації ігноруються.

Значне поширення поняття ідентичності забезпечила низка властивостей. Отже, це поняття: а) володіє незвичайною пластичністю, воно може позначати найрізноманітніші феномени (внаслідок чого, щоправда, чимало критиків заперечують його наукову цінність); б) як характеристика індивідуальних суб'єктів соціальної дії і показник мінливості соціальної стратифікації воно допомагає відтворити типове визначення ситуації учасниками соціальних взаємодій; в) створює можливість для аналітичного розщеплення особистості на ідентичності, вибудувавши з них ієрархію, типову для конкретного суспільства; г) надає можливість ґрунтовно дослідити процеси соціалізації, враховуючи, що на кожній стадії розвитку формується нова ідентичність; д) дозволяє описати різні види досвіду особистості та динаміку соціальних взаємодій в соціальних групах; е) віддзеркалює вплив соціальної ситуації на індивідуальне Я і з'ясовує, наскільки суспільство контролює процеси індивідуальної свідомості; є) дає можливість інтегрально описати діючих індивідів, фіксувати єдність безперервності й мінливості особистості, а також відносність її минулого і майбутнього, поєднавши за принципом додатковості зовні позірну фрагментарність Я та гомогенність особистого досвіду; ж) створює умови для окреслення темпоральної перспективи особистості з урахуванням того, що «усвідомлення часу свого існування – важливе доповнення до усвідомлення власної ідентичності».

1.2. Особистість і суспільство у контексті змістовної ієрархії ідентичності

Фактор ідентичності чим далі, тим більше набуває ознак ключової онтологічної проблеми, яка постійно вислизає в складки невиразності. Априорна буттєва і рефлексійна трудність полягає в тому, що, на відміну від речей, котрі дозволяють помітити іскру їхнього народження у товщі часу, людина, як зазначав М. Бланшо у праці «Досвід-межа», є істотою, позбавленою

першооснови, оскільки за нею не закріплене «місце» у власному сенсі цього слова [37, с. 70-71].

Ідентичність – різнопланове явище, яке володіє складною структурною організацією і виконує різноманітні функції – як соціокультурні (спадкоємність поколінь, згуртування соціальної групи тощо), так і індивідуально-психологічні (самовизначення, самореалізація). Поняття ідентичності передбачає ідентифікацію себе, демаркацію своїх змістовних, сутнісних меж, а також відмінність себе від інших ідентичностей, тобто визначення відбувається не лише за рахунок ідентифікації себе з іншим, реальним або уявним, конкретним або узагальненим, а й за допомогою виявлення істотної відмінності між собою та іншим (іншими). Ідентичність людини самій собі відтворює людину в усій її само тотожності – причому, відтворює в тій повноті чи порожнинності, якою вона сама є, а також відтворює буття в тих параметрах, в яких воно є істотним і не випадковим.

Здебільшого в ідентичності виокремлюють цільовий, змістовний та аксіологічний компоненти, що знаходяться у взаємодії і взаємозв'язку. Можна окреслити розлогий змістовний діапазон ідентичності, окремі когнітивні акценти якого не суперечать і не заперечують, а інваріантно доповнюють один одного. Отже, ідентичність – це:

- самореферентність, тобто відчуттям і усвідомленням унікальності Я;
- єдність сталості й мінливості. Надаючи індивіду можливість самопроекування, змінюючись і модифікуючись разом з індивідом у часі, вона створює фундамент поєднання соціального оновлення з наступністю;
- усвідомлення особистістю своєї приналежності до тієї чи іншої соціально-особистісної позиції (статусу, функції) в контексті соціальних ролей;
- своєрідний епіцентр життєвого циклу людини;
- категоризація як визначення сутнісної та онтологічно значущої спорідненості з певним буттєвим маркером чи тенденцією (соціальною, аксіологічною, етичною, культурно-цивілізаційною тощо);
- відповідь на запитання, хто ми такі;
- завжди «ідентичність з»: з кимсь, з чимось тощо;

- тотожність, еквівалентність, пропорційна відповідність, сутнісна подібність, співпадіння, тожсамість;

- самобутність і своєрідність;

- різною мірою артикульовані, гостро й інтенсивно пережиті індивідом, групою, соціумом почуття їхньої приналежності до «свого» світу, самоототожнення з певним соціокультурним середовищем, його нормами й цінностями.

- істотне, усталене Я людини, уявлення індивіда про самого себе;

- «я-образ», крізь призму якого індивід сприймає самого себе.

- деяка цілісність, єдність, сукупність визначень «Я», котра розуміється як динамічна тотожність, якій властиво змінюватися в результаті взаємодії із зовнішнім світом.

Принагідно зауважимо, що ідентичність як відповідь на запитання «ким я хочу бути?» може виявитись змістовно, концептуально і парадигмально істотно іншою, ніж ідентичність як відповідь на запитання «хто Я?» Щоб збагнути себе, потрібно відповісти на запитання: на кого я схожий? Пошук відповіді спонукає до ідентифікації – розпізнавання через порівняння, зіставлення себе з іншими людьми.

Спочатку здійснюється співвідношення з чимось зовнішнім, з якоїсь даністю, з тим, що реально існує. Потім відбувається порівняння з чимось абстрактним, з якимсь зразком, ідеалом. Це ідентичність зовнішня, багато в чому випадкова, довільна. Суб'єкт визначається чимось зовнішнім по відношенню до нього. Це може бути соціальна група, нація, клас. Встановлена тотожність може як відповідати, так і не відповідати справжній сутності людини. Така ідентичність ґрунтується на зовнішній подібності, зовнішній схожості, видимій тотожності. Збіг за виглядом, формою може визначатися різними причинами – як реальною спорідненістю, так і випадковим збігом або цілеспрямоване наслідування. Найчастіше ідентичність є лише зовнішньою відповідністю, подобою за критерієм форми. Головне – бути схожим на щось визначене, відоме, те, що є знаковим, симптоматичним, значущим. Людина

намагається досягти зовнішньої подібності з тим, що усталене на рівні стереотипів і традицій як норма, належне.

Так відбувається ідентифікація з певною статтю, сім'єю, нацією, релігією (причому, реальної відповідності може і не бути). Тотожність може встановлюватися як зовнішня відповідність з моделлю, ідеалом, зразком, з чимось належним, встановленим традицією чи передбаченим законом. В одному випадку є деяка даність (стать, нація, мова, культура), дещо реальне, те, що існує, що успадковане з минулого, засвоєне, привласнене або нав'язане. В іншому випадку має місце завдання чи мета.

Проте, як в одному, так і в іншому випадку встановлена відповідність однозначна і незворотна. Ідентичність постає деякою константою, чимось статичним, фіксованим, постійним і незмінним. Головною процедурою в такому процесі ідентифікації є віддзеркалення, відображення, повторення форми. Відповідно основними категоріями для осмислення ідентичності будуть категорії візуальні: зображення, уявлення, імідж, видимість, ілюзія. Для ідентичності в такому розумінні характерні мімікрія, імітація і симуляція. Головне – здаватися, а не бути. Де-факто йдеться про ідентичність як *persona* – тобто як про маску, яку добровільно обирає людина. Однак маска не є самою людиною – скоріше навпаки: її функція полягає у приховуванні автентичності, справжнього обличчя, яке залишається непомітним під маскою.

Така ідентичність реалізується у відповідних соціальних практиках (ритуал, обряд, церемонія), яким властиві повторення одних і тих же дій, відмова від вибору, від пошуку нового. Людина хоче бути саме такою, а не іншою. Всі інші варіанти, зразки і стандарти будуть неприйнятними, оскільки вони постають чужими, ворожими, антагоністичними. Для зовнішньої ідентичності характерне різке порівняння свого та чужого.

Як правило, ідентичність як схожість може виявитися нестійкою, ілюзорною, помилковою, оскільки ґрунтується на зовнішньому ототожненні, уподібненні, наслідуванні, не зачіпаючи аспекту внутрішньої схожості, єдиної сутності. Ідентичність може бути нав'язана, тоді виникає невідповідність

зовнішнього та внутрішнього, форми та змісту, вияву та сутності. Як наслідок – ідентичність порушується, образ руйнується, відбувається криза ідентичності.

Зовнішня ідентичність може бути виправдана в ситуації наслідування (імітації) заради пристосування (адаптації), якщо існує потреба імітувати щось істотне, значуще. Проте, доведений до межі процес симуляції перетворюється в протилежність ідентичності. Тому потрібно бути упевненим в реальності й значущості того, що імітується. Можливо, в свою чергу воно також є симуляцією чогось, віддзеркаленням віддзеркалення, симулякром, який вже не відображає нічого з того, що існує в реальності.

Ідентичність як зовнішня подібність, схожість, видимість, імідж повинна відповідати внутрішній ідентичності, заснованій на взаємній причетності, спорідненості, спільному походженні, єдиній першооснові, загальному першовитоку. Така ідентичність є виражає сутність, виявляє природу речей і людини. Внутрішня ідентичність передбачає співвіднесеність з єдиною основою, причетність до загальної основи, збіг за природою, за сутністю.

Ідентичність віддзеркалює одну з базових (у розумінні А. Маслоу) потреб людини – в причетності й прихильності (*belongingness and affection*) [183, с. 69-70]. Показовий індикатор незадоволення цієї потреби – відчуття «втрати коренів», відчуження, самотності, сирітськості. Задоволення потреби в спільному бутті – вкрай важливе для повноцінного людського життя, а її нестача так само болісно позначається на людині, як, скажімо, дефіцит вітаміну С.

Становлення теорії ідентичності має ознаки концептуальної відповіді епохи «оголення коренів». Б. Паскаль був автором своєрідної філософської аскези звільнення себе від світу, оголення Я. Значення такого інструменту можна проілюструвати на прикладі такої його рефлексії: якщо мене люблять за щирість і доброзичливість, то чи дійсно люблять мене? Ні, оскільки я можу не активувати зазначені особистісні якості, залишаючись, тим не менше, собою. Очевидно, зміст особистісного стрижня складає те, за відсутності чого вже неможливо бути (залишатись) собою.

У праці «Єдиний та його власність» М. Штірнер запропонував власне визначення особистості, відрекомендувавши її «єдиним» – виразною індивідуальністю, спроможною облишити все заради того, щоб змінити життя, зробити його вільним. Основна проблема особистості – труднощі процесу соціалізації як реалізації індивідуальних духовно-суб'єктивних сил в об'єктивному світі суспільства.

Особистість – це «жива активність самотворчості, комунікації і єднання з іншими особистостями. Вона реалізує і пізнає себе в дії, якою є досвід персоналізації» [201, с. 10-11]. Особистість не може бути редукована до абстрактних і загальних принципів. Вона завжди залишається конкретною, унікальною і неповторною. Субстанційність самосвідомості в персоналізмі передбачає вільну самовизначеність як особистості загалом, так і її творчої активності зокрема. Е. Брайтмен запропонував таке визначення: «Особистість – це складний, але самототожний, активний, вибірковий, чуттєвий досвід свідомості, яка пам'ятає своє минуле, планує своє майбутнє, взаємодіє зі своїми підсвідомими процесами, тілесним організмом, природним і соціальним оточенням, а також спроможна оцінювати і скеровувати себе засобом як раціональних, так і ідеальних норм» [323, с. 53].

На переконання одного з найбільш виразних представників філософії персоналізму В. Стерна, особистість являє собою унікальну цілеспрямовану єдність розрізнених функцій. Проблема полягає в тому, що особистість ніколи не можна звести до деякої суми, послідовності й абсолютних величин частин та функцій, котрі її складають, оскільки останні перебувають у стані перманентного видозмінення. Зрештою, має право на існування й така дефініція: «Особистість – це людина, яка на підставі власного життєвого досвіду генерує власні духовні установки, не вдовольняючись готовими» [97, с. 23].

Існує два основних підходи до концептуалізації особистості. Перший базується на структурно-функціоналістській традиції, якій притаманне позитивістське розв'язання проблеми людини. В межах цього підходу особистість мислиться як об'єктивно зафіксована сукупність тих чи інших

елементів – особистісних рис, функцій і мотивів. Такий статус-кво створює можливість виокремлення тих чи інших її інваріантів, котрі дозволяють типологізувати різні особистості й порівнювати їх або один з одним, або з деяким еталоном, або самі з собою в різні часові періоди. Як наслідок – важливість вибору методичного інструментарію, оскільки при цьому мається на увазі, що власне особистість експлікується в момент недостатчі, недостатності або відсутності чого-небудь (особистісної риси, мотиву, функції і т.д.), тобто відхилення від деякого еталона або норми особистості.

Друга, опозиційно налаштована до першої, логіка аналізу особистості спирається на феноменологічну традицію в підході до проблеми людини. На психологічному рівні узагальнення цей погляд представлений гуманістичними теоріями особистості. Особистість постає в них як принципово унікальна, неповторна, екзистенційна сутність. В силу цього – об'єктивно не фіксована, неподільна на будь-які складові частини, а на методичному рівні – непорівнювана і нетипологізована. Відповідно поняття «норми» замінюється поняттям самоактуалізації, особистісного зростання тощо.

В ситуації абсолютизації логіки першої світоглядної традиції ми, по суті, неминуче опиняємося в умовах втрати самого об'єкта дослідження, а при виборі на користь другої традиції – в ситуації неможливості конкретного емпіричного дослідження, замінюючи його «вчуттям», «емпатичним розумінням», «діалогом» тощо. У цьому сенсі введення в науковий ужиток поняття «ідентичність», здавалося б, відкриває вихід з утворених тупиків, постаючи надзвичайно перспективним рішенням. Справді, з одного боку, задаючи дихотомію «соціальне/персональне», воно віддає данину структурно-функціональному підходу, а з іншого, відзначаючи деяку реципрокність цих двох своїх основних елементів, дозволяє залишити місце «невловимій» особистості феноменологічної традиції.

Як аргументовано доводить М. Бойченко, «особистість є тим «місцем», де зустрічаються, перехрещуються і частково взаємно накладаються різні типи соціальної ідентичності. Таким чином, особистість здійснює певну селекцію типів соціальності через вибір нею певної ціннісної структури. Цей вибір

ніколи не є виявом сваволі особистості, а завжди зустрічно системно детермінований ціннісними структурами відповідних спільнот» [41, с. 25].

Доводиться констатувати, що «сучасна «особистість» в основному зводиться до ролі, яку з тих чи інших міркувань виконує індивід. Насправді йдеться про суб'єктивне маскування об'єктивних соціальних функцій. Хоча сучасна людина позиціонує себе з найвищим ступенем утвердження своєї особистості, насправді ж цілісна особистість зведена лише до одного сегмента цілісності – до спроможності пристосовуватися і адаптуватися» [270, с. 512]. Сутність проблеми, як влучно зауважив Е. Фромм, полягає в тому, що «індивід протистоїть незалежним від нього грандіозним величинам, почувуючи себе піщинкою порівняно з ними. Все, що він може, – це «піти в ногу», як марширує солдат або робітник біля конвеєру. Він втратив почуття власної незалежності й значущості» [270, с. 514-515]. Між іншим, спільною ознакою будь-якого авторитарного чи тоталітарного мислення є впевненість у тому, що «життя визначається силами, котрі знаходяться поза людиною, поза її інтересами і бажаннями. Єдиний шлях до щастя пролягає через підпорядкування себе цим силам» [270, с. 522].

Теоретична й емпірична розробка проблеми ідентичності розпочалася в середині ХХ століття, хоча саме поняття ідентичності має досить тривалу історію і використовувалося багатьма теоріями. По-перше, близьким за змістом до нього було поняття базової особистості (А. Кардінер) в культурантропологічній теорії, в епіцентрі якої – манера поводити себе і вступати у взаємодію з іншими людьми, що є спільною для людей однієї соціальної групи. По-друге, поняття ідентичності широко використовує різні рольові теорії особистості, в рамках яких вона розуміється як структурна сукупність різних ролей, інтеріоризованих в процесі соціального навчання. Потретє, введення в науковий ужиток даного поняття було підготовлене низкою емпіричних соціально-психологічних досліджень, основним предметом яких постає вивчення взаємовпливу особистості та групи.

У середині ХХ століття остаточно утвердилися два основні підходи до аналізу особистості. Перший походить від структурно-функціоналістської

традиції, для якої характерне позитивістське вирішення проблеми людини. У рамках цього підходу особистість мислиться як об'єктивно фіксована сукупність тих чи інших елементів – особистісних рис, функцій, мотивів тощо, що дає можливість виокремлення тих чи інших її інваріантів, що дозволяє типологізувати різні «особистості» й порівнювати їх або один з одним, або з деяким еталоном, або самі з собою в різні часові періоди. Звідси, як наслідок, вибір відповідного методичного інструментарію та плану дослідження, оскільки при цьому мається на увазі, що власне особистість експлікується в момент «нестачі», «недостатності» або «відсутності» чого-небудь (особистісної риси, мотиву, функції і т. ін.), тобто відхилення від деякого еталона або «норми» особистості.

Інший концептуальний підхід до аналізу особистості спирається на феноменологічну традицію в підході до проблеми людини. На рівні узагальнення цей погляд представлений гуманістичними теоріями особистості. Особистість тут постає принципово унікальною, неповторною, екзистенційною сутністю. В силу цього – об'єктивно нефіксована, неподільна на якісь складові частини, і – на методичному рівні – непорівнювана і нетипологізована. Відповідно поняття «норма» замінюється поняттям самоактуалізації, особистісного становлення тощо.

Можна як завгодно довго з'ясовувати, що лежить за подібним дихотомічним розведенням всіх теорій особистості, але сам факт подібної опозиції мав очевидний вплив на розвиток даної проблематики, а саме: у ситуації абсолютизації логіки першої традиції ми, по суті, неминуче опиняємося в умовах втрати самого об'єкта дослідження, а при методичному виборі на користь другої традиції – в ситуації неможливості конкретного емпіричного дослідження, замінюючи його «вчуттям», «емпатичним розумінням», «діалогом» тощо.

У цьому сенсі введення у науковий вжиток поняття «ідентичність», здавалося б, відкриває вихід з наявних тупиків, набуваючи ознак надзвичайно перспективного рішення. Справді, задаючи дихотомію «соціальне/персональне», воно з одного боку, віддає данину структурно-

функціональному підходу, а з іншого, – залишає місце для уявлень про «невловиму» особистість, сформульованих в рамках феноменологічної традиції. Саме тому, починаючи з 70-х років минулого століття поняття ідентичності стає настільки популярним в соціальних дисциплінах, доповнюючи, уточнюючи, а нерідко й замінюючи собою більш традиційні поняття Я-концепції, образу-Я, самості тощо. Ця зміна помітна при зверненні до методичних процедур вивчення ідентичності – у переважній більшості випадків вони залишилися тими ж, що й при вивченні особистості взагалі й Я-концепції зокрема (семантичний диференціал, репертуарні решітки, списки ознак, самоопис і т. п.). Зрозуміло, що в сенсі емпіричного «приросту» це мало що додало до вже наявних даних, але, тим не менше, дозволило по-новому інтерпретувати їх.

Концепція ідентичності складна й багаторівнева. У різні часи і в різних народів її змістовні складові перебувають на різних щаблях пріоритетності. У праці «Взаємодія держави і громадянського суспільства» Яель Тамір концептуалізувала тезу, згідно з якою, по-перше, «буттєвість кожної ідентичності розгортається в межах певного контексту», по-друге, «не існує жодної ідентичності в принципі, апріорі, абстрактної і позаконтекстуальної».

М. Фуко вбачав у стратегіях ідентичності чи не єдиний спосіб ухилення від тотальних мікровпливів влади-знання. М. Фуко розробив різні підходи до «технологій самоздійснення», практик ідентичності. Виробництво суб'єктності відбувається засобами двох видів технік. З одного боку, це техніки підпорядкування, котрі реалізуються в інститутах, для яких людина є суб'єктом знання і підпорядкування.

Інший вид технік М. Фуко називає «техніками себе»: вони і є історією відносин істини та суб'єкта, які думка пов'язує з істиною. Техніки себе – це ансамбль практик, реалізуючи які, суб'єкт конститує себе в якості саме такого, а не іншого. Йдеться про стратегії ідентичності, які необхідно розуміти як способи концептуалізації, умови побудови і застосування технологій культурної політики в сучасному суспільстві [271, с. 106].

У. Джеймс концептуалізувати уявлення про індивідуальну ідентичності як про послідовність, несуперечність особистості. В його розумінні ідентичність – це мистецтво бути собою, самореалізовуватися і усвідомлювати себе за мінливих обставин. Ключовим для теоретичного каркасу У. Джеймса виявилось сформульоване ним запитання: чому в одних випадках індивід мислить і діє як унікальна, неповторна і цілком суверенна особистість, а в інших – як уніфікована, стандартизована, позбавлена особистісної родзинки атрибутивна складова соціального механізму?

У. Джеймс зазначав, що людина усвідомлює себе в двох площинах: в особистому аспекті, генеруючи індивідуальну самототожність, та в соціальному аспекті, формуючи багатоманітність соціальних Я індивіда. На його думку, складові елементи індивіда структуруються на три класи: 1) фізичну особистість, 2) соціальну особистість, 3) духовну особистість.

Як і У. Джеймс, Дж. Мід та Ч. Кулі не послуговувались терміном «ідентичність», оперуючи поняттям «самість» – self (яке за змістом близьке до ідентичності). Вони поділяли точку зору про складну структуру індивіда і виокремлювали два аспекти самості: особистий – I – спонтанне, внутрішнє, суб'єктивне уявлення індивідом про себе; соціальний аспект – Me – узагальнені уявлення інших, які засвоюються індивідом, тобто те, як люди бачать себе очима інших.

Соціологічні теорії ідентичності фокусувалися в основному на конструюванні індивідуального Я, або ідентичності, за допомогою символічних значень в міжособистісній взаємодії. Традиційно Дж. Г. Міда вважають родоначальником соціологічної версії ідентичності особистості. Під ідентичністю Мід розуміє здатність людини сприймати свою поведінку як зв'язну, єдину цілісність. Це рівноважна система імпульсивного, внутрішньопсихічного I та соціального Me, що гарантує успішну адаптацію людини. Згідно з Мідом, різні сторони рефлексивного Я повинні послідовно синтезуватися в єдиний образ суверенної особистості. Коли такий синтез відбувається успішно, то виникає самість (self), яку деякі автори називають ідентичністю. Ідентичність є результатом постійного діалогу між

внутрішньопсихічним I та соціальним Me, однак при цьому ідентичність формується лише за допомогою інших людей, відображаючи інтерсуб'єктивний космос соціального світу. Мід обґрунтував безперервність внутрішнього стану індивіда, обумовленого органічним зв'язком із соціальним світом.

Аналізуючи концепцію Дж. Г. Міда, Х. Абельс зауважив: «Поняття self цілком можна перекласти терміном ідентичність. Ідентичність виникає, якщо імпульсивне й рефлексивне Я знаходяться в постійній взаємодії. Ідентичність – це постійний діалог, в якому індивід спілкується із самим собою, тобто з обома «половинками» своєї особистості. Якщо обидві сторони Я знаходяться в гармонійній рівновазі одна з одною, то ми говоримо про особистість, що відбулася» [2, с. 41].

Дж. Г. Мід розмежував усвідомлювану та неусвідомлювану ідентичність. Остання є результуючим ефектом соціальних автоматизмів на кшталт габітусів, стереотипів, норм тощо. Перехід до фази усвідомлюваної ідентичності Дж. Г. Мід ставить у залежність від осмислення індивідом своєї життєдіяльності й рефлексії з нагоди проблемних аспектів і викликів долі.

Відповідно до його аргументації, людина усвідомлює свою ідентичність, розмірковуючи про себе за допомогою мови, набутої в процесі соціальної взаємодії. Отже, усвідомлювана ідентичність не означає автономії особистості від соціуму: вона формується за допомогою категорій, вироблених у мові. У той же час наявність усвідомлюваної ідентичності означає момент відносної свободи особистості, бо людина перестає слідувати ритуалізованому розгортанню дій і починає думати про мету і тактику своєї поведінки.

З точки зору Е. Еріксона, лише незначна частина ідентичності усвідомлюється індивідом, близько третини перебуває у сфері передсвідомості, а в основному вона розташована в сфері несвідомого. Соціальна ідентичність – продукт взаємодії між суспільством та особистістю. Функцію опосередковуючого інструменту ідентифікації виконує ідеологія – систематизована сукупність ідей та ідеалів.

Самоідентичність є ідентичністю суб'єкта – на відміну від ідентичності об'єкта. Суб'єкт повинен не лише володіти ідентичністю, а й коректно її

усвідомлювати. У самоідентичності відбувається двократне сходження людини до свободи. Спочатку суб'єкт усвідомлює необхідність саморозкриття своєї сутності, втілення людської природи. Потім здійснюється подолання суб'єктом залежності від своєї внутрішньої природи і починається генерування ідентичності як вияву свободи волі й творчості. Суб'єкт випробовується свободою, яка може виявитися спокусою і лабіринтом.

Характеристикою суб'єкта є свобода вибору, здатність обирати своє майбутнє і самого себе. Цей вибір може виявитися несподіваним навіть для самого суб'єкта. Відбувається перетворення, перекодувало сенсів, утвердження своїх цінностей. На рівні ідентичності людина виходить за власні межі, трансцендує нові смисли й цінності. Відкривається можливість стати іншим, чимось більшим, ніж є. Відбувається трансцендендування, змістовне наповнення людини, її сходження до Абсолюту.

Самосвідомість визначається як смислова єдність світу. Вона універсально детермінована світорозумінням, котре формується безвідносно до наявних знань про навколишню дійсність і самого себе. Самосвідомість (самоусвідомлення) віддзеркалює єдність відношення до себе та світу, тому вона де-факто є визначальною творчою силою, ключовою детермінантою історії.

Сукупність образів навколишньої дійсності є основою картини світу. Сукупність уявлень про себе складається в Я-концепцію, в яку входять не лише усвідомлювані в даний момент особистісні якості, думки й переживання, а й несвідомі мотиви, прагнення і уявлення про свої особливості й характерні риси. Високий рівень усвідомленості уявлень про себе, свої здібностях і потреби, що входять у Я-концепцію, не означає, що її зміст так само, як зміст самосвідомості, повністю усвідомлений.

Той факт, що традиційно, образ Я зв'язується з психологією, а Я-концепція – із соціальною філософією та гуманістичною психологією, говорить про те, що відмінності між цими спорідненими (майже тотожними) поняттями не в змісті, а в ступені усвідомленості уявлень про себе – більшої в Я-концепції, ніж в образі Я. Однак і в тому, і в іншому випадку значна частина змісту

залишається неусвідомленою – взагалі або в конкретний період часу. Центром образу Я і Я-концепції є самооцінка, яка може бути як адекватною, тобто відповідної істинним якостям, схильностям і здібностям людини, так і неадекватною – завищеною або заниженою.

Самооцінка постає системою, пов'язаною з усіма сферами психіки й діяльності людини. Вона може бути частково неусвідомленою, в усякому разі в певний момент часу, проте завжди існує можливість її повної представленості у свідомості за бажанням суб'єкта. Із самооцінкою пов'язаний і рівень домагань, що показує, які сфери діяльності та якості людина вважає для себе пріоритетними, а щодо яких не має високих домагань, не претендує на високу оцінку. Таким чином, самооцінка універсальна, а рівень домагань є окремим випадком її вияву в конкретній сфері.

Самооцінка відображає знання про себе і ставлення до себе. Адекватність самооцінки пов'язана з її когнітивною частиною, тобто зі знаннями людини про себе, які повинні відображати реальні здібності й прагнення. Часто говорять про адекватну та неадекватну, високу та низьку самооцінку. При цьому необхідно пам'ятати, що як висока, так і низька самооцінка можуть бути адекватною і неадекватною. У тому випадку, коли людина дійсно багато що знає, може відмінно виконувати складні види діяльності, справлятися з труднощами, вона упевнена в своїх силах і коректно високо оцінює себе. У цьому випадку можна говорити про адекватно високу самооцінку.

В іншому випадку, коли людина мало знає і мало вміє, коли вона не впевнена в собі, то її низька самооцінка також адекватна. Однак часто зустрічаються випадки неадекватно високої або низької самооцінки, коли люди впевнені в собі й високо себе оцінюють, не володіючи для такої оцінки реальними достоїнствами, знаннями й уміннями. Натомість чимало людей часто недооцінюють себе, бояться претендувати на ті оцінки й ставлення з боку оточуючих, яких вони гідні. Таким чином, часто саме неадекватність самооцінки є причинного таких особистісних якостей, як тривога або агресія, сором'язливість або демонстративність [12, с. 85].

Якщо знання про себе має бути по можливості повним і адекватним, то ставлення до себе має бути позитивним. Тобто люди повинні достатньо повно усвідомлювати свої реальні переваги й недоліки, свої сильні й слабкі сторони, аби мати можливість адекватно будувати свої відносини з оточуючими, вибирати професію, компанії тощо. У разі формування такого відповідного індивідуальним особливостям людини стилю діяльності й спілкування ймовірність серйозного неуспіху як у професійних заняттях, так і в контактах значно зменшується, а отже, зменшується й імовірність зниження самооцінки, особливо її емоційного компонента. Однак для того, щоб люди могли вибудувати такий відповідний саме їхнім якостям стиль життя, їх уявлення про себе повинні бути не тільки усвідомленими в значній частині свого змісту, а й віддзеркалювати різні аспекти діяльності та якості, необхідні для різних варіантів рольової поведінки.

У маленької дитини такої здатності ще немає, і лише до підліткового віку поступово з'являється диференційована й усвідомлена Я-концепція як система внутрішньо узгоджених уявлень про себе. Формування Я-концепції є результатом рефлексії, самопізнання, а також появи образу «Іншого», в якості якого найчастіше виступає спочатку дорослий, а потім ровесник. З віком Я-концепція стає все більш диференційованою та індивідуалізованою. Завдяки здатності до самоспостереження людина починає усвідомлювати себе в різних ролях, що вимагають різноманітних здібностей і якостей особистості. Тому уявлення про себе стає все більш чітким і структурованим. При цьому усвідомлюються як загальні якості, котрі пов'язують людину з іншими людьми, так і ті індивідуальні, які роблять її особливою і унікальною.

Важливим аспектом є той факт, що якості, на підставі яких люди починають судити про себе, спочатку суто зовнішні. Дитина спочатку оцінює свій зовнішній вигляд, одяг, до підліткового віку оцінюється статусне місце в групі, продуктивність діяльності. У дорослих людей найважливішими в структурі Я-концепції стають такі характеристики, як інтелект, почуття гумору, тривожність або впевненість у собі, емоційність тощо. Однак така динаміка розвитку Я-концепції характерна не для всіх людей, бо в деяких рефлексія і

прагнення зрозуміти себе і свою сутність не тільки не розвивається, а й зменшується з віком. Це пов'язано з прагненням витіснити неприємні оцінки, а також з відсутністю високо розвиненої здатності до рефлексії, зі спрямованістю на результат, а не на усвідомлення процесу його досягнення і з високим темпом життя, що не залишає часу для роздумів. Часто прагнення зрозуміти себе повертається тільки в літньому віці, що зумовлено бажанням оцінити прожите життя, підбити підсумки.

Останнім часом поняття ідентичності використовується все ширше; воно частково заміняє і навіть витісняє поняття «образ Я» і «Я-концепцію».

Самопізнання як процесу самоусвідомлення відводиться привілейований статус в ієрархії пізнавальної діяльності. Сутність запитання формулюється здебільшого з точки зору можливості пізнання людиною самої себе, а саме: 1) чи може суб'єкт пізнання бути водночас і об'єктом; 2) що в більшій мірі визначає пізнання – суб'єкт чи об'єкт; 3) що відбувається за умови їх одночасного суміщення? Основна дослідницька інтрига полягає у з'ясуванні, наскільки самоусвідомлення детерміноване соціальною ідентичністю, а наскільки уявленнями про себе як самобутню особистість, тобто індивідуальною ідентичністю.

Заслуговує на увагу теза Е. Гідденса про те, що справжня ідентичність може і повинна бути «рефлексивним проектом», який коригується насамперед в результаті реагування на життєві дилеми. У філософській літературі рефлексію здебільшого витлумачують як застосування інструментарію пізнання до самого себе – як мислення про мислення. Втім, рефлексія не обов'язково співпадає з пізнанням людиною самої себе, адже пізнання цілком може бути й нерелексивним. Рефлектуючи, ми сприймаємо дійсність, однак не саму по собі, а таким чином, яким вона сприймається відносно нашої свідомості, яким репрезентована у формах мислення. Рефлексія створює можливість для появи рятівної світоглядної дистанції між Я та не-Я [69, с. 18].

Ідентичність – це діалог у ситуації «Я-Ти». «Чуже» – це те, на що ми неминуче повинні відповісти. Чим є «Своє» та «Чуже», визначається на рівні діалогічної відповіді відповіді, котра є співвідношенням, онтологічною

напругою між «Я» та «Не-Я». Інший вимагає від нас зміни нас самих. Так відбувається самоподолання, самоперевершення. Відтак, ідентичність постає саморозвитком, вдосконаленням людини. Її слід розуміти як подолання особистістю своєї обмеженості й локальності, як трансцендування і самоподолання. Причиною вибору є не зовнішня необхідність, не примус, а бажання, внутрішня потреба. Тому знати і реалізувати свою ідентичність може лише особистість вільна, яка може вийти за рамки необхідності, подолати природний детермінізм і здійснити трансцендування, котра володіє свідомістю, волею і свободою вибору, має власні цілі й цінності.

Самосвідомість особистості включає в себе в якості одного з найважливіших компонентів формування й усвідомлення комплексу відносин особистості до простору й часу, котрі визначаються формами існування зовнішнього, а інколи (чи, принаймні, частково) внутрішнього світу. Р. Барт вбачає сутність самосвідомості в наборі ключових значень, символів і ціннісних орієнтацій, за допомогою яких соціальна група усвідомлює свою відмінність «від інших». Е. Ільєнков підкреслював неспівпадіння реальної особистості та її самосвідомості. Останню він вважав лише атрибутом особистості, звинувачуючи у «гріхах необ'єктивності».

На думку Дж. Г. Міда, людське немовля не володіє ідентичністю. Остання постає результатом соціального досвіду, взаємодії з іншими людьми. «Самосвідомість за характером цілковито відмінна від власне фізіологічного організму, – стверджує Дж. Г. Мід. – Вона є чимось таким, що має свою еволюцію; вона не існує від народження, а виникає в процесі соціального досвіду й діяльності, тобто розвивається в окремому індивіді як результат його настанов щодо такого процесу як цілого і щодо інших індивідів в його межах». Відтак, принципових ознак набуває соціальна зумовленість ідентичності: вона виникає лише за умови предметної взаємодії індивіда із соціальною групою, в результаті спілкування з членами цієї групи. Особистість розвивається не лише на підставі усвідомлення власної ідентичності, а шляхом формування її [188, с. 230-231].

Сприйняття й осмислення людиною простору і часу як визначальних буттєвих реалій упродовж століть слугували чи не вирішальним фактором світоглядного самовизначення особистості. Самореалізація (самоздійснення, самоактуалізація) – це втілення на практиці можливостей, потенціалу розвитку «Я» (індивідуального чи надіндивідуального) засобом як власних зусиль, так і взаємодії з іншими людьми, соціумом і світом у цілому.

А. Маслоу виокремлював п'ять рівнів потреб і цільових пріоритетів людини: 1) фізіологічні; 2) безпеки й самозбереження; 3) спілкування й любові; 4) самоствердження й визнання; 5) самоактуалізації. Попри те, що потреби нижчого рівня домінують, тобто задовольняються насамперед, найважливішою потребою є все ж самоактуалізація – бажання самовираження, реалізації свого потенціалу і перманентне самовдосконалення. Власне, самоактуалізація постає основним змістовним маркером, який відрізняє людину від тварини.

Поняття ідентичності виявилось стрижневим для праць Е. Фромма, що мали своїм предметом аналіз особливостей взаємин людини та суспільства. Фромм звертається до проблеми ідентичності, аналізуючи діалектичний взаємозв'язок індивідуального та загального в людській природі. У книзі «Втеча від свободи», написаній у 1941 році під час вимушеної еміграції з нацистської Німеччини в США і присвяченій аналізу психологічних механізмів деперсоналізації, що склалися в тоталітарних системах (фашизмі, сталінізмі), він визначає індивідуальну ідентичність як результат індивідуалізації людини. На думку Фромма, остання є результатом відокремлення від сил природи і від інших людей, що виявляється можливим лише на певному етапі людської історії, а саме – в епоху Нового часу.

Як зазначали П. Бергер та Т. Лукман, ідентичність є феноменом, котрий виникає завдяки діалектиці індивіда та суспільства. Ці дослідники заперечували «опредметнене гіпостазування», наполягаючи, що воно має бути відхилене, бо колективи володіють ідентичністю нібито «незалежно» від ідентичності особистостей, котрі його складають.

Під кутом зору тісної взаємозалежності індивідуальної та соціальної ідентичності слід зауважити, що в контексті розмежування «наук про природу»

(природничих наук) та «наук про дух» (гуманітарних наук) наприкінці ХІХ століття В. Дільтей ввів поняття «соціальна реальність», котре згодом отримало широке застосування в працях А. Шютца, П. Бергера, Т. Лукмана, які включали в це поняття не лише суб'єктивні уявлення, а й елементи віри та вигадки.

Як слушно наголошував Г. Марсель, «на які технічні вдосконалення не виявилось б спроможним суспільство, воно не в змозі перетворитися на справжнього суб'єкта, оскільки приречене бути лише квазіособистістю, псевдосуб'єктом. Порівняно з життям мудреця його поведінка подібна в кращому разі до електронного мозку на противагу мислячій істоті» [182, с. 353].

Між іншим, «байдуже, яким засобом забезпечується зростаюче задоволення потреб: авторитарною чи неавторитарною системою. Річ у тім, що в умовах піднесення рівня життя спротив системі виявляється соціально безглуздим – тим більше в тих випадках, коли це загрожує економічними та політичними збитками або стає на заваді безперервній діяльності соціальної цілісності» [180, с. 2].

Насправді ж, як зауважує Дж. Тауні, «суспільству треба організувати промисловість таким чином, щоб увага акцентувалася на економічній діяльності не як самоцілі, а як інструментові досягнення певної соціальної мети, заради якої промисловість, власне, й функціонує» [268, с. 451-452].

Тут напрошується узагальнення: перспективи розвитку кожного суспільства значною мірою залежать від ступеня адекватності ієрархії цілепокладання. Натомість «безапеляційне дотримання будь-якої універсальної системи обов'язкових соціальних норм неминуче породить суспільство, котре регламентує, програмує, «зомбує» поведінку індивідів, скеровує суспільство в напрямку панування тоталітарного режиму – релігійно-фундаменталістського, фашистського, комуністичного тощо» [169, с. 35].

Як аргументовано зауважив Дж. Тойнбі, «суспільство не є і не може бути нічим іншим, окрім як посередником, за допомогою котрого люди взаємодіють між собою. Особистість, а не суспільство, творить людську історію» [248, с. 254]. Евристично перспективною варто визнати дефініцію Г. Олпорта:

«Особистість – це те, чим людина є в дійсності» [317, с. 14]. Саме особистісний формат визначає світоглядний стрижень людини, детермінує характер її взаємодії зі світом.

Н. Луман обґрунтував тезу, згідно з якою «можливі дві форми тотожності соціальної системи: тавтологічна та парадоксальна. Відповідно можна стверджувати: суспільство є тим, чим воно є, або: суспільство є тим, чим воно не є» [170, с. 195]. Обидва варіанти призводять до аргументаційного блокування, внаслідок якого змалювання суспільства наштовхується на проблему тавтології або парадоксу. Суспільство зашифровує свою тотожність, потрапляє в сферу невизначеності між тавтологією та парадоксом. Якщо консервативні теорії суспільства беруть за точку відліку те, що суспільство є тим, чим воно є, тому наполягають лише на тому, щоб зберегти наявний статус-кво, то прогресистські й революційні теорії вважають, що суспільство є тим, чим воно не є, тому його слід змінювати, аби привести у відповідність до автентичного статус-кво.

Варто прислухатися до Г. Маркузе: «Чим більш раціональним, продуктивним, технічно оснащеним і тотальним стає управління суспільством, тим важче уявити собі засоби й способи, за допомогою яких індивіди могли б позбутися свого рабства. Будь-яке звільнення неухильно передбачає попереднє усвідомлення рабського становища. Головним завданням залишається витіснення хибних потреб істинними, а також відмова від репресивного задоволення» [180, с. 9]. Очевидно, Я. Буркхардт мав рацію, коли наполягав на винятковому значенні ролі техніки самосвідомості для становлення особистості та справжності її існування.

Як зауважив З. Фрейд, «людина невротизується, оскільки не може винести всієї сукупності обмежень, накладених на неї суспільством в ім'я культурних ідеалів. З цього було зроблено висновок, що істотне зменшення таких обмежень означало б повернення до втрачених можливостей щастя. Але тут з'являється одне розчарування: за час життя кількох попередніх поколінь люди досягли дивовижного прогресу в природничих науках і в їх технічному застосуванні, однак посилення панування над природою не дало їм щастя.

Тут варто було б зробити очевидний висновок: влада над природою не є вирішальною умовою людського щастя» [264, с. 153]. Це вкрай важливий як соціально-філософський, так і ідеологічний аспект, адже він формує світоглядний фундамент суспільної свідомості, від адекватності якого залежать динаміка і ефективність соціогенези в оглядовій перспективі.

Особистість – це насамперед обов'язок бути собою. Як зазначав Е. Муньє, вістря проблеми полягає в тому, що в абсолютній більшості випадків людина лише ідентифікує себе з певною реальністю, а не долає її латентних недоліків, сукупність і підступна інерція яких у перспективі справляє деморалізуючий і навіть фатальний вплив на особистісний суверенітет, аргументовано заперечуючи проти самого факту наявності особистості.

Такі світоглядні основи ідентичності можна відреконструувати парадигмою манекенності. Прикрийсть онтологічного статус-кво і особливостей соціокультурної динаміки в межах цього підходу полягає навіть не в жорстко детермінативному і принизливо дегенеративному зведенні багатоманітності людського потенціалу до одноманітності тут-і-тепер буття манекена, а в тому, що така дійсність постає значною мірою результатом вибору людини – не зовнішнього примусу і регламентацій, а власного, внутрішнього вибору.

Мімікрія – атрибутивна ознака об'єкта, а не суб'єкта. Вона призводить до деперсоналізації індивіда, уніфікації людської суб'єктивності й нівелювання суб'єктності. Історія філософської думки вже має досвід оперування подібними феноменами – приміром, у часи раннього середньовіччя етикет категорично забороняв розкривати справжнє авторство тексту, тому впродовж кількох століть з'являлися тексти-аноніми, тексти-інкогніто. Псевдонім був найвищим рівнем дозволеної авторської ідентифікації. Як наслідок – світ побачили тексти за підписом Псевдо-Лонгіна, Псевдо-Лукіана, Псевдо-Ксенофонта, Псевдо-Прокла тощо. Фактично замість змістовної визначеності відбувалася визначеність маркування, позначення ім'ям, уподібненість засобом аналогії.

Формально мотивація такого підходу була благородна й навіть пафосна – повага до неперевершених зразків античної мудрості, які, власне, й слугували орієнтиром-маркером для обрання псевдоніма. Втім, будьмо відвертими:

уподібнення себе комусь апріорі, в принципі має виразні пародійно-комічні ознаки. В даному разі маємо справу з ідентичністю як маскою, з ілюстрацією і символом збоченої ідентифікації, квазі-ідентичності. Натомість справжня ідентифікація й ідентичність не може, не повинна бути самозреченням.

Йдеться про конгруентність – відповідність зовнішніх запозичень суб'єкта його внутрішньому стану. Самовідтворення – невід'ємний атрибут, елемент, функціональна складова ідентифікації, але якщо індивід ідентифікує себе з кимось іншим (будь-ким окрім себе), то він апріорі й апостеріорі відтворює не себе, а того іншого, з ким ідентифікує. Напрошується очевидне запитання: чи не абсурдна ця ситуація? Зрештою, воно риторичне, оскільки ідея ідентичності полягає у виявленні й формалізації сутнісних ознак суб'єкта, а не будь-кого (будь-чого) іншого і не в зведенні суб'єкта до рівня об'єкта, який добровільно позбувається суб'єктності, віддаючи себе на поталу зовнішнім впливам, тенденціям, інтенціям, інспіраціям і т. ін.

Окреслений аспект відсилає до понятійного розмежування автономії та гетерономії. Якщо автономія передбачає особистісний, суб'єктний суверенітет, то гетерономія означає підпорядкування суб'єкта чужій і незалежній від нього нормативістиці й каузальності, а не моральному закону, який він формулює сам перед собою (тобто йдеться про виведення приписів особистісної моральності й загалом життєдіяльності із зовнішніх причин).

Ще один дотичний проблемний аспект – колізія неспівпадіння ідентичності, обраної на власний розсуд (чи навіть смак), та ідентичності закріпленої як вердикту зовнішніх щодо суб'єкта інстанцій, які керуються в своїх ідентифікаційних висновках не волюнтаризмом, кон'юнктурою і смаковими преференціями, а деякими нормативно-критеріальними регламентаціями.

Питання ідентичності є непростим і проблемним, оскільки воно вимагає постійно долати розкол між собою та зовнішнім світом. Кожна епоха генерує власні світоглядні парадигми для формування людини, для якої по-новому постає завдання створення ідеалів, котрі виявилися б адекватними вимогам сучасності.

Висновки до розділу 1

Аспект ідентичності індивіда здавна перебуває в полі зору філософії. Однак у часи античності та середньовіччя ідентичність не була проблематизована: відповідно до тодішньої світоглядної парадигми, ідентичність – це атрибут і навіть імператив Космосу, Бога, природи і суспільства, який у принципі можна пізнати, але неможливо змінити.

У класичній філософській традиції ідентичність постає фундаментальною характеристикою буття, котра передбачає збереження тотожності самому собі, є основною характеристикою особистості як єдності, цілісності індивіда в часі й просторі. Втім, статус по-справжньому гострої дослідницької проблеми філософії ідентичність набула лише в епоху посткласичної філософії: тоді відмовились від розгляду ідентичності як «вродженої універсалії», а натомість звернулася до дослідження її соціальних передумов і детермінант.

Проблема ідентичності у філософії, соціології, культурології та психології полягає насамперед у наявності двох несумісних значень ідентичності: ідентичності як самототожності (самості) та ідентичності як уподібнення себе комусь. Ця колізія значною мірою зумовлена походженням ідентичності від латинських коренів «ipse» – ідентичний як тотожний самому собі та «idem» – ідентичний як дуже подібний, аналогічний.

Попри значну попередню історію аналізу ідентичності, статус самостійного наукового поняття цей термін отримав у працях Е. Еріксона, який розпочав свої дослідження в 1940-х роках аналізом неврозів військовослужбовців армії США, а в 1967 році узагальнив результати багаторічних досліджень ідентичності в книзі «Ідентичність: юність та криза». У ній він інтерпретував ідентичність передовсім як внутрішню тотожність особистості, що існує в контексті безперервного розвитку особистості та виконує насамперед і в основному адаптаційну функцію.

Впродовж попередньої чверті століття з'явилося чимало праць, присвячених різним аспектам концепта «ідентичність». Автори користуються

цим терміном так, ніби його значення давно стало очевидним, хоча це не відповідає дійсності. Соціальні дисципліни охоче прийняли концепцію соціальної ідентичності, під якою розуміють сукупність факторів, що визначають віднесення людини до різних соціальних категорій: раси, національності, класу, статі тощо. Якщо традиційно поняття ідентичності відносилось до особистості як суб'єкта дії, то тепер його значення розширилося. Замість «колективних уявлень» і «групового мислення» почали говорити про колективну, групову ідентичність.

У наш час об'єктивна необхідність індивідуалізації не підлягає сумніву. Водночас однією з провідних людських потреб, складовою самої сутності людського буття є потреба зв'язку з навколишнім світом, намагання уникнути самотності, що досягається шляхом самоототожнення з певними ідеями, цінностями, соціальними стандартами, тобто шляхом формування соціальної ідентичності.

Розширення шляхів самореалізації і потенційна множинність соціального вибору, які стали можливими з початком капіталістичних відносин, зіштовхуються, на думку Е. Фромма, з неготовністю людини прийняти самотність, а тому зумовлюють пошук таких зв'язків зі світом, які знищують індивідуальність: індивід перестає бути самим собою; він повністю засвоює тип особистості, запропонований йому загальноприйнятим шаблоном, стаючи таким, як інші. Зникає різницю між власним «Я» та навколишнім світом, а разом з тим – і усвідомлений страх перед самотністю і безсиллям. Таким чином, наслідком сучасного торжества соціальної ідентичності є деперсоналізація: людина платить за впевненість у собі відмовою від цілісності свого «Я».

Пріоритетною функцією ідентичності, її онтологічною преференцією є встановлення «самості» – здатності людини рефлексійно міркувати про свою природу. Рефлексія здебільшого постає внутрішнім діалогом декількох видів: між різними Я людини, з реальними або уявними особами. За допомогою рефлексії людина може формуватися і змінюватися в результаті усвідомлення і переживання тієї реальності, в якій перебуває, свого місця в цій реальності й себе самої.

Індивідуальна та соціальна ідентичності утворюють два виміри, в яких реалізується балансуєча Я-ідентичність (концепція балансу ідентичності): якщо вертикальний вимір у вигляді індивідуальної ідентичності забезпечує зв'язність історії життя людини, то горизонтальний вимір у форматі соціальної ідентичності робить можливим виконання різних рольових вимог. Я-ідентичність виникає в результаті балансування між індивідуальною та соціальною ідентичністю. Встановлення і підтримка цього балансу відбувається за допомогою технік взаємодії, серед яких вирішальє значення належить мові. У взаємодії людина прояснює свою ідентичність, прагнучи, з одного боку, відповідати нормативним очікуванням партнера, а з іншого, – виразити (засвідчити, протестувати) свою неповторність.

Актуальність проблеми індивідуальної та соціальної ідентичності, необхідність послідовного методологічного обґрунтування проблеми ідентичності й очевидна практична значущість зумовили вибір теми, постановку цілей і завдань дисертаційного дослідження. Цілісне дослідження ідентичності має включати найбільш конструктивні інтерпретації проблеми.

РОЗДІЛ 2

ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА

2.1. Індивідуальні та соціальні елементи системи ідентичності

Відношення між соціальною та індивідуальною ідентичністю як двома полюсами одного континууму можна охарактеризувати як безперервну боротьбу на перебіг і результати якої впливає велика кількість факторів. Коли в процесі взаємодії на першому плані опиняється соціальна ідентичність, індивідуальна ідентичність не зникає з «Я-концепції» індивіда, а просто перестає бути актуальною на даному етапі; якщо ж найбільш адекватною стає індивідуальна ідентичність, то індивід діє, орієнтуючись передовсім на цей аспект своєї «Я-концепції».

Більша вираженість на рівні самосвідомості соціальної ідентичності тягне за собою перехід від міжособистісної до міжгрупової поведінки, основою рисою якої є те, що контроль за поведінкою індивіда здійснює соціальний сегмент його самосвідомості. Як тільки на перший план у «Я-концепції» виходить соціальна ідентичність, особистість починає сприймати навколишню соціальну дійсність з позицій приналежності до соціальної групи, інтерпретувати себе та інших членів цієї групи як таких, що володіють спільними, типовими характеристиками, котрі, власне, й визначають, ідентифікують групу як гомогенну цілісність.

Разом з тим варто пригадати, що в праці «Як можливе суспільство?» Г. Зіммель формулює фундаментальне запитання: чи не є окрема людина, індивідуальність «лише посудиною, в якій різною мірою змішуються вже колись існуючі елементи»? Відповідь полягала в наступному: «Соціальна диференціація не повністю розчиняє нашу особистість. Суспільство складається з істот, які частково неосупільнені. Крім того, вони сприймають себе, з одного боку, як абсолютно соціальні, а з іншого (при тому ж самому змісті) – як абсолютно особистісні явища» [112, с. 490].

Соціальна ідентичність має складну ієрархічну будову, а взаємовплив її різних рівнів залишається ще недостатньо вивченим. Показово, що в 1967 році, узагальнюючи 20-річний досвід дослідження ідентичності, Е. Еріксон видав книгу «Ідентичність: юність і криза», в якій визнав, що не може дати остаточного визначення цього поняття. Тоді ж він зробив припущення, що єдиний перспективний спосіб змістовного окреслення ідентичності – це з'ясувати, в яких контекстах вона могла б застосовуватися (відчуття ідентичності, процес формування ідентичності, ідентичність як конфігурація і т. ін.).

В основі типології колективної ідентичності лежать архетипи колективного несвідомого. Фундатор аналітичної психології К. Юнг слушно зауважив, що архетипів стільки, скільки типових життєвих ситуацій. Однак життя людини – це не перманентне перестрибування з однієї типової життєвої ситуації на іншу, а істотне переважання нетипових життєвих ситуацій, в умовах яких «не доводиться розраховувати на підказку ззовні» (А. Маслоу), а можна вдатися до допомоги лише «самому собі підказок» – «ап'юріорних категорій мислення» (І. Кант) у вигляді ціннісно-світоглядних, етичних та інших пріоритетів, стереотипів і автоматизмів життєдіяльності.

Таким чином, недоречно заперечувати існування (можливість) колективної ідентичності, що базується на архетипах колективного несвідомого, але ще більш невиправдано редукувати всю феноменологію, сукупність актуальної і потенційної ідентичності до колективного, надіндивідуального формату, оскільки той не вичерпує повноти смисложиттєвих інструментів, механізмів і автоматизмів, що визначають прийняття по-справжньому значущих рішень, принципівих «так» і «ні», котрі *de facto* здійснюють сутнісну демаркацію на будь-якому рівні – починаючи з міжособистісного й закінчуючи міжцивілізаційним.

3. Фрейд розглядав феномен ідентифікації, по-перше, як вияв зв'язку індивіда з іншою особистістю, по-друге, як механізм формування і функціонування групи. З. Фрейд аргументовано наполягав на значущості ідеального «Я» (коректніше було б сказати соціального «Я»), оскільки основною

спонукою його формування є вплив суспільства). Він зауважив, що ідеальне «Я» як найвища інстанція еволюції людини є водночас причиною і наслідком її соціального самоототожнення і соціалізації, а також запорукою ефективного виконання соціальних функцій.

Концепт «сутнісної демаркації» в даному разі є семантичним двійником ідентичності. Це означає, що якщо на надіндивідуальному рівні в повній відповідності з принципом симетрії спрацьовує переважно надіндивідуальна (колективна) сутнісна демаркація (ідентичність), то на міжособистісному рівні або в ситуації екзистенційного виклику індивідуума переважне значення має індивідуальна сутнісна демаркація (ідентичність).

На думку С. Московічі, основу ідентифікаційної матриці людини складає велика сукупність ідентичностей. Ідентичність, яка стає провідною на певний момент, організує свою ієрархію і свій порядок в структурі ідентифікаційної матриці. Саме вона визначає параметри, за якими відбувається порівняння.

Л. Шнейдер розглядає ідентичність як синтез всіх характеристик людини в унікальну структуру, яка визначається і змінюється в результаті орієнтації в динамічно мінливому соціальному середовищі. Ідентичність – це динамічна структура, котра розвивається нелінійно і нерівномірно, а також визначається прагненням особистості до цілісності.

П. Бергер та Т. Лукман довели, що ідентичність формується соціальними процесами, а значить – вона може бути змінена й переформована цими ж соціальними процесами. З іншого боку, ідентичності можуть впливати на соціальні процеси і закріплювати в суспільстві значущі для неї пріоритети.

Г. Плеснер позначив принципову здатність людини виходити за межі власної природної даності терміном ексцентричність. Якщо сутність тварини полягає в тому, що вона центрична щодо природи, завжди опиняючись перед необхідністю пристосовуватись до умов природного довкілля, що є визначальною умовою її виживання, то людина ексцентрична щодо природних регламентацій: вона перетворює навколишній світ відповідно до власних потреб. У такому виклику природі, власне, й полягає родова сутність людини.

Відповідно для Е. Еріксона, поняття ідентичності співвідноситься насамперед з поняттям перманентного, безперервного розвитку «Я». Найбільше значення даний процес має для періоду отрочтва (найбільш детально аналіз ідентичності представлений Еріксоном саме на прикладі цього вікового періоду), проте завдання побудови ідентичності ніколи не може бути вирішене остаточно. Е. Еріксон зробив висновок, що розвиток ідентичності неможливий поза синтезом ідентифікацій, що мали місце в процесі соціалізації. В цілому розглянуті теоретичні підходи не суперечать, а скоріше взаємодоповнюють один одного, визначаючи як об'єкт дослідження різні компоненти й етапи функціонування феномена ідентичності [309, с. 112].

Е. Еріксон відрекомендує ідентичність складним особистісним утворення, що має багаторівневу структуру. Це пов'язано з трьома основними рівнями аналізу людської природи: індивідним, особистісним, соціальним. На першому, індивідному, рівні аналізу ідентичність визначається ним як результат усвідомлення людиною власної часової тривалості. Це є уявлення про себе як про деяку відносно незмінну даність того чи іншого фізичного вигляду, темпераменту, задатків, що має певне минуле і спрямоване в майбутнє.

З другої, індивідуальної, точки зору ідентичність постає відчуттям людиною власної неповторності, унікальності свого життєвого досвіду, що забезпечує деяку тотожність самому собі. Еріксон визначає цю структуру ідентичності результатом прихованої роботи еґо-синтезу, формою інтеграції «Я», яка завжди є чимось більшим, ніж проста сума дитячих ідентифікацій. Даний елемент ідентичності – усвідомлений особистістю досвід власної здатності інтегрувати всі ідентифікації з потягами *libido*, з розумовими здібностями, набутими в процесі діяльності, зі сприятливими можливостями, соціальними ролями тощо.

По-третє, ідентичність визначається Еріксоном як особистісний конструкт, який відображає внутрішню солідарність людини із соціальними, груповими ідеалами і стандартами, чим допомагає процесу Я-категоризації: це ті наші характеристики, завдяки яким ми ділимо світ на схожих та несхожих на себе. Останній структурі Еріксон дав назву соціальної ідентичності.

Подібне уявлення про структуру ідентичності – як про таку, що має дві основні складові (персональну та соціальну) – притаманне більшості робіт, присвячених даній проблемі. Поряд з цим можна зустріти більш ґрунтовну деталізацію, яка в основному стосується соціальної її іпостасі і має в якості підстави ті чи інші види соціалізації. Зокрема, мова може йти про формування статево-рольової, професійної, етнічної, релігійної та іншої ідентичності особистості. Також в якості підстави для виокремлення різних видів ідентичності враховується загальний рівень її сформованості.

Усвідомлення й утвердження своєї особистісної неповторності – атрибутивна ознака кожної повноцінної людини. Втім, як зауважує Л. Нагорна, «не меншою мірою людина прагне до ототожнення себе із прийнятими у цій групі еталонами. У такий спосіб вона захищає власний життєвий простір від усього небажаного» [202, с. 13]. Крім того, «цінності, які формують ідентичність, укорінені як у свідомості, так і в підсвідомості людини; у своїй основі вони є колективними» [202, с. 18].

Разом із симпатією вороже ставлення до інших є однією з ключових, фундаментальних форм відносин між людьми. Це обумовлено інстинктом боротьби, який генетично закладений в людині. Як зазначав Г. Зіммель, «навіть за умов гармонійних відносин в абсолютній більшості людей опозиційний інстинкт діє з неухильністю рефлекторного автоматизму. Він є складовою будь-якої поведінки, реакцією на будь-якого Іншого. Це відбувається тому, що людина неспроможна утверджувати себе інакше, як через опозицію. Первісний інстинкт, за допомогою якого людина себе утверджує, є якраз заперечення Іншого» [111, с. 505].

Різними концептуальними підходами природа і механізм дії ідентичності інтерпретується по-різному. «В цілому ж очевидна амбівалентність питання, оскільки історично й стратегічно змагаються дві ідеальні моделі ідентичностей. Одна формується імперативами есенціалізму, інша ближча до конструктивізму в його різних, особливо у посткласичній, версіях. Перша модель передбачає, що в кожній ідентичності є певний інтимний, сутнісний, автентичний зміст, який визначається культурним походженням або загальним культурним досвідом.

Ідентичність конституюється як екстракт усього того, що «органічно притаманне» її носію. Саме натуралізованість гарантує ідентичності інтегральність і цілісність, забезпечує перманентне відтворення. Друга модель, навпаки, жодним чином не розглядає ідентичність як стабільну серцевину самості й артикулює неможливість такої інтегральної, гармонійної, даної на всі часи ідентичності. Ідентичності конструюються в результаті взаємодії різних, інколи несумісних дискурсів, практик і позицій в межах дискурсивних формацій, які лише в загальному визначають, «що може й повинно бути сказано» (Фуко). Такі конструкти неминуче мультипліцитні, фрагментарні, постійно перебувають у процесі змін і трансформацій. Тому ідентичність – тимчасовий, відносний, незавершений конструкт, що володіє онтологічним статусом проекту або постулату» [143, с. 73-74]. Що стосується ідентифікації як «зарахування себе до якоїсь вже встановленої спільноти (групи, класу, соціальному суб'єкта) або ідеала (норми, зразка) на основі поширення на себе характеристик і солідарності, передбаченої таким зв'язком, то тут ідентичність виявляє себе скоріше через «idem», «у вищій мірі подібне» із собою, через концептуалізацію і відчуття «ми» на протиположності «всім іншим», легітимізуючи приналежність до категорії» [143, с. 83].

Як зауважує М. Костенко, «з одного боку, посилюється уявлення про самодостатність ідентичності або у вигляді картезіанського *cogito* або ж «Я є Я» Фіхте і подальшої німецької традиції, яка зміцнили ідеал фіксованої, рефлексуючої на свій рахунок інтегральної індивідуальності. Разом з тим автономність індивіда оберталася рівнозначністю громадянину, чия легітимізована ідентичність генерувалася довкола приналежності до спільноти, скасовуючи будь-які не пов'язані з нею відмінності» [143, с. 75].

За наполяганням Дж. Г. Міда, багатоманітність і своєрідність закладених у тому чи іншому індивідуальному «Я» реакцій, способів дії, символічних змістів залежить від розвиненості систем взаємодії, в межах яких існує «Я». Мід концептуалізував уявлення про комплексний характер людського «Я». Система «Я» включає в себе два елементи: «І» та «те». «Ме» – це сукупність настанов «Інших», «узагальнених інших», групових норм; «І» –

нерефлексійний, спонтанний елемент «Я». Самоідентичність – це діалектика «I» та «me», їх внутрішній монолог. Саме підсистему «I» Мід робить основним агентом особистісного і суспільного розвитку.

Таким чином, різноманітні сторони рефлексійного «Я» повинні синтезуватися в єдиний образ себе, в результаті чого, власне, і виникає самоідентичність (self). Втім, це відбувається лише тоді, коли імпульсивне і рефлексійне «Я» перебувають у постійній взаємодії. Ідентичність є постійним внутрішнім діалогом між частинами суб'єктивності. Якщо такий діалог відбувається без перешкод, то є підстави стверджувати, що ідентичність відбулася. В будь-якому разі індивід «усвідомлює і формує себе залежно від поглядів і оцінок інших людей, тобто від соціальних очікувань» [55, с. 38].

Розробляючи проблематику комунікативної спільноти, Ю. Габермас по-новому інтерпретує поділ «I-me», започаткований Дж. Г. Мідом. «Me» – це Я-пасивне стосовно соціальної групи, це констатація того, що «Я» перебуває в певній позиції. «I» – Я-активне, здатне говорити від імені більш загального співтовариства, що виходить за межі обмеженого ситуацією співтовариства. На відміну від «me», спрямованого на минуле, «I» обирає своїм онтологічним напрямком майбутнє. Ця спрямованість на майбутнє дає особистості можливість не ідентифікувати себе з жодною конкретною життєвою історією чи окремо взятою роллю. За версією Ю. Габермаса, саме модернізм підготував підґрунтя для такої спрямованості «Я», котра «живе майбутнім» і розглядає теперішнє як «теперішнє, що передбачає майбутнє», а не як результат минулого.

Так Ю. Габермас підводить до думки про існування двох вимірів реалізації Я-ідентичності: вертикальний вимір – індивідуальна ідентичність – забезпечує темпоральну цілісність і спадкоємність життя людини; горизонтальний вимір – соціальна ідентичність – забезпечує можливість виконувати різноманітні вимоги всіх рольових систем, до яких належить людина. Я-ідентичність виникає як баланс між індивідуальною та соціальною ідентичністю. Людина виявляє свою ідентичність у взаємодії, прагнучи відповідати очікуванням співрозмовника, адже «усуспільнені індивіди можуть

стабілізувати свою ідентичність, лише вступаючи в стосунки взаємного визнання» [57, с. 45].

Важливість поняття «Іншого» в мисленневих пошуках Ю. Габермаса, полягає не в тому, що «Інший» є «зовнішнім стосовно мене», а в тому, що він допомагає «конструювати мою особистість». Схема зводиться до міжперсонального відношення між «Я» та «Іншим». «Я постає, – зазначає Ю. Габермас, – в інтерперсональному зв'язку, який дозволяє ставитися до себе із перспективи Іншого як учасника інтеракції. Ця реконструкція знання як такого, яке ми завжди вже застосували, заступає місце рефлексійно опрідметненого знання, тобто самосвідомості» [58, с. 290]. Важливим акцентом Ю. Габермаса є теза про те, що індивід в умовах взаємодії може відхилитися від очікування, вносячи в структуру взаємодії такі варіанти, які у своїй сукупності можуть змінити зміст соціального процесу.

Слід зазначити, що статус ролей має рису гнучкості та взаємозамінності: тобто «мовчун» може перейняти роль «бешкетника» чи навпаки або поєднати різні аспекти ідентичності в одній особі, якщо такий крок детермінує його призові шанси щодо отримання перемоги в змаганні (реаліті). У цьому аспекті реалізується концепція управління ідентичністю як зміни «масок» (Гофман), теорія розігрування з долученням важливого процесу – вуайеризму.

Е. Фромм поряд із соціальною ідентичністю виокремлював ідентичність індивідуальну, яка формується в процесі індивідуалізації людини і є наслідком відокремлення людини від сил природи та інших людей. У конфлікті між індивідуальною та соціальною ідентичностями він вбачав конфлікт між соціальною уніфікацією та індивідуальною свободою. Фромм наполягав, що справжня індивідуальна ідентичність передбачає свободу, спонтанність і креативність, а не пасивність і залежність.

Зрештою, уявлення про дві основні складові ідентичності – індивідуальну та соціальну – присутній у більшості робіт, присвячених даній проблемі. Поряд з цим, в конкретних емпіричних дослідженнях можна зустріти більш подрібнену деталізацію (в основному це стосується соціальної її іпостасі, маючи в якості підстави для свого виокремлення ті чи інші види соціалізації).

Зокрема, часто йдеться про формування статево-рольової, професійної, етнічної, релігійної та іншої ідентичності.

Для позначення індивідуальної ідентичності часто використовують термін «ідентичність усвідомлення» (awareness identity), тоді як для соціальної ідентичності – «ідентичність належності» (belonging identity).

Якщо індивідуальна (індивідуальна) ідентичність є самовизначення у термінах світоглядно-аксіологічних, телеологічних, інтелектуальних, етичних, фізичних і т.п. рис, то соціальна (надіндивідуальна) ідентичність визначається належністю людини до таких соціальних категорій, як раса, національність, клас, вік, стать тощо.

Індивідуальна ідентичність є набором персональних характеристик, які дозволяють відрізнити конкретного індивіда від інших людей. Завдяки йому індивід стає подібним собі (самототожним) і водночас відмінним від інших.

Інтеграція індивіда в суспільство супроводжується процесом формування його соціальної (надіндивідуальної) ідентичності. Ототожнюючи себе з іншою людиною, групою та взірцем, усвідомлюючи себе частиною суспільства, індивід поділяє істотні надіндивідуальні цінності, світоглядні пріоритети, визнає і підкоряється соціальним нормам і засвоює соціальні ролі.

Соціальне буття особистості некоректно зводити до окремих соціальних актів чи навіть до їхньої сукупності. Разом з тим не можна стверджувати, що особистість перебуває, висловлюючись терміном Ф. Ніцше, «по той бік» соціальних відносин. Насправді особистість крок за кроком формується засобом інтерактивного обміну і міжособистісних зв'язків того сегменту соціальної дійсності, в межах якого вона функціонує.

Індивід завжди орієнтується на деяку особистісну ідентифікаційну стратегію «тут-і-тепер» – на те, що він має втілювати в життя попри будь-який перебіг подій на рівні надіндивідуальному і загальносуспільному. Він організовує свою діяльність у соціальному просторі й часі, еволюціонує разом із суспільством. Передача в процесі соціалізації суспільного досвіду та знань не лише уподібнює індивіда групі, а й дозволяє йому використовувати цей символічний капітал у власних інтересах. Така подвійність онтологічного

статусу віддзеркалює поєднання різних напрямів соціалізації: по-перше, формування індивідуальністю власного зразка, виявлення і закріплення своєї ідентичності; по-друге, самоототожнення з оточенням – іншими людьми, групою, ціннісними моделями тощо. Попри те, що наведена подвійність є доволі умовною і зникає при конкретному розгляді ідентифікації, однак методологічна значущість такого виокремлення не підлягає сумніву.

Індивідуальна ідентичність, або самоідентичність (self-identity), – це єдність і спадкоємність життєдіяльності, цілей, мотивів і сенсожиттєвих настанов особи, що усвідомлює себе суб'єктом діяльності. Це не якась особлива риса чи сукупність ознак, якими володіє індивід, а його відрефлектована самість. Вона виявляється не стільки в поведінці суб'єкта і реакціях на нього інших людей, скільки в його здатності підтримувати і продовжувати історію власного Я, не дивлячись на ієрархічну мінливість окремих її компонентів. Натомість соціальна ідентичність є усвідомленням своєї приналежності до тих чи інших соціальних груп і спільнот.

Індивідуальна та соціальна ідентичність є різними полюсами одного континууму, яким притаманний зворотній зв'язок і взаємовплив. Відношення між соціальною та індивідуальною ідентичністю як двома полюсами одного континууму можна охарактеризувати як безперервну боротьбу на перебіг і результати якої впливає велика кількість факторів.

Парадигма соціальної ідентичності не заперечує індивідуальну парадигму, хоча істотно послаблює її позиції.

Процеси ідентифікації детерміновані соціальними структурами. І навпаки – ідентичності, створені завдяки взаємодії індивідуальної свідомості та соціальної структури, реагують на цю соціальну структуру, модифікуючи і переформатовуючи її. Різними історичними епохам притаманні специфічні ідентичності, разом з тим ці епохальні формати творяться людьми, наділеними специфічними ідентичностями.

Соціально-історичні структури породжують типи ідентичності, які пізнаються в індивідуальних випадках. У цьому сенсі можна стверджувати, що

в американця інша ідентичність, ніж у француза, у нью-йоркців – ніж у мешканця Лос-Анжелесу, у службовця інша, ніж у бродяги і т. ін.

Ідентичність є феноменом, який виникає в результаті діалектичного взаємозв'язку індивіда та суспільства. Типи ідентичності – це соціальні продукти, відносно стабільні елементи об'єктивної реальності.

М. Яромовіц позиціонує індивідуальну ідентичність субсистемою знань про себе, які формуються на підставі порівнянь себе з членами інгрупи та складаються з набору рис, котрі специфічні для конкретного «Я». Соціальна ідентичність постає у вигляді набору рис, що набувають виразності в процесі соціального порівняння інгрупи та аут групи.

Теза про те, що соціальна та індивідуальна ідентичності не суперечать одна одній, а є взаємодоповнюючими елементами ідентичності людини, характерна для прихильників теорії соціальних уявлень С. Московічі. Приміром, У. Дойс відзначає, що індивідуальну ідентичність не можна розглядати лише як набір унікальних характеристик і зводити індивідуальний рівень виключно до відмінностей: і відмінності, і подібності можуть бути знайдені як на рівні індивідуальної ідентичності, так і на рівні соціальної. Більше того, У. Дойс пропонує емпірично обґрунтовану гіпотезу про те, що індивідуальна ідентичність може розглядатися як соціальна репрезентація, що представляє собою результат асиміляції поширених у суспільстві уявлень про людську особистість.

Як правило, дослідники визнають первинність соціальної ідентичності та її опосередковуючий вплив на формування індивідуальної ідентичності. Г. Брейкуел обґрунтувала тезу, відповідно до якої індивідуальна ідентичність є продуктом соціальної ідентичності: вона формується в процесі селективного відбору, культивування характеристик, котрі є змістом різноманітних соціальних стереотипів [320, с. 118].

Протилежної думки притримуються І. Абес та С. Джонс – автори «багатовимірної моделі ідентичності», яка окреслює структуру і динаміку формування ідентичності індивіда. Згідно з їхнім підходом, ядро ідентичності утворюють три компоненти: індивідуальна ідентичність, індивідуальні

характеристики та індивідуальні властивості. Це ядро функціонує в онтологічному контексті соціокультурних умов, життєвих планів, актуального життєвого досвіду, сімейного досвіду та кар'єрних факторів.

В якості вимірів ідентичності ця модель включає расу, гендер, сексуальну орієнтацію, релігійні переконання, приналежність до тієї чи іншої культури і соціального прошарку. Співвідношення цих вимірів графічно представлено у вигляді перетину кілець, позаяк, за інтерпретацією авторів, жодне з вимірювань ідентичності не може бути зрозуміле відокремлено, у відриві від інших вимірів. У центрі такої моделі знаходиться ядро – «почуття Я», особистісна ідентичність людини. Вплив зовнішніх чинників (сімейних, професійних, соціокультурних і т.д.) призводить до змін у змісті тих чи інших вимірів ідентичності. При цьому ступінь впливу зовнішніх («контекстних») чинників визначається різними характеристиками осмислення людиною власного життя: стійкістю і глибиною. Воно регулюється особистісними ідентифікаціями людини, які, таким чином, набувають пріоритетного значення по відношенню до соціальних.

Поняття соціальної ідентичності описує те, як інші люди визначають людину на основі широких соціальних категорій або ознак – таких, як вік, професія або етнічна приналежність. Це ті компоненти «Я» людини, які переживаються нею на рівні усвідомлення приналежності до певної групи. Соціальна ідентичність – це результат процесу соціальної ідентифікації, під яким розуміється процес визначення себе через членство в соціальній групі. Вона виконує важливі функції як на груповому, так і особистісному рівні: саме завдяки цьому процесу суспільство отримує можливість включити індивідів в систему соціальних зв'язків і відносин, а особистість реалізує базисну потребу групової приналежності, забезпечує захист, можливості самореалізації, оцінки іншими і впливу на групу. Одним з перших важливість соціальної ідентичності у 1948 році обґрунтував Курт Левін, який вважав, що людина потребує міцному відчуття групової ідентифікації, щоб зберігати відчуття внутрішньої гармонії і особистісного суверенітету [159, с. 144-145].

Соціальна ідентичність – це динамічне утворення у вигляді системи ключових соціальних конструктів особистості. Вона активно використовується

суб'єктом, який опинився в ситуації порівняння і перегляду свого місця в соціальному середовищі, постає когнітивно-мотиваційною основою сприйняття індивідом соціальних цінностей. Фокус придатності цієї системи спрямований на забезпечення адаптації до соціальних умов. Згідно з поширеною точкою зору, в структуру соціальної ідентичності входять чимало видів ідентифікаційних характеристик: сімейні, статево-рольові, вікові, професійні [115, с. 70-71].

Соціальна ідентичність – це «сентимент Ми-почуттів» («We-feelings»). Вона складається з таких аспектів «Я-образу», котрі детерміновані сприйняттям індивідом себе як члена певних соціальних груп. Приміром, «Я-образ» може бути симбіотичною сукупністю усвідомлення себе в кількох іпостасях водночас: чоловіком, європейцем, науковцем, представником середнього класу, вболівальником «Барселони» тощо.

Соціальна ідентичність включає в себе 1) когнітивні схеми і «повсякденні теорії»; 2) поведінкові стратегії; 3) афективне підтвердження. В силу цієї системності вона управляє справами і поведінкою людини, слугує джерелом мотивації. Людина на підставі своєї соціальної ідентичності будує власну життєву стратегію, інвестує в це наявні ресурси і розраховує отримати певний результат, вигоду або користь. Базовими функціями соціальної ідентичності здебільшого вважається належність групі і створення почуття захищеності (заснованого на очікуваннях взаємної підтримки), самореалізація і вплив на групу, формування сталих і відносно передбачуваних соціальних взаємозв'язків.

Соціальна ідентичність особистості не зводиться лише до одного-єдиного виміру. Множинність умов і ситуацій соціальної діяльності людини є основою множинності й системності ситуативних самовизначень, ситуативних «Я-концепцій». Соціальне «Я» людини – це набір соціальних ролей, пов'язаних з багатоманітністю особистісних пріоритетів, ситуативних актуалізацій ідентичностей. Дослідники вважають, що множинна ідентичність є способом соціальної адаптації індивіда, оскільки втрата однієї ідентичності не тягне за

собою абсолютного руйнування «Я-концепції» – так, як це відбувалося б при «одноmodalній» ідентичності.

З одного боку, соціальна ідентичність – це частина ідентичності особистості, або «Я-концепції», один з елементів структури особистості людини. Тут поняття вбудовується в систему загальносупільного теоретичного знання (Е. Еріксон, Дж. Марсія, М. Заваллоні). З іншого боку, ідентичність розуміється як результат ідентифікації людини або групи людей з соціальною спільністю, і є соціологічним поняттям (В. Ядов, А. Теджфел, П. Бергер, Т. Лукман). При цьому принципово важливим стає питання: ідентичність розуміється як форма опису структури, якась схема і когнітивно-афективний елемент чи вона зводиться в ранг пояснювального принципу, механізму, який інтерпретує різні поведінкові стратегії?

Чимало дослідників, починаючи з класиків – засновників теорії соціальної ідентичності (А. Теджфел) і самокатегоризації (Дж. Тернер); представників інтеракціоністської школи (Дж. Мід, І. Гоффман), школи соціальних уявлень (С. Московічі, М. Заваллоні), – розглядають соціальну ідентичність як один з рівнів Я-віднесеності (самокатегоризації, «Я-концепції»). По суті, соціальна ідентичність в цьому сенсі – це форма самоопису, самопрезентації, той ярлик, який людина навішує на себе, оцінюючи свою віднесеність до зовнішнього світу. Разом із загальнолюдською та індивідуальною ідентичністю вона постає когнітивною структурою, в якій химерно поєднані ті зв'язки, відносини й оцінки, які структурують місце конкретного індивіда в соціумі. Серед видів соціальної ідентичності неминуче представлені соціальні групи, належність до яких має ту чи іншу цінність, значення для соціуму – статеві (гендерні) ідентичності, етнічна, професійна тощо. Для цих часткових ідентичностей в науковій літературі докладно розписані не лише види, а й рівні генералізації, етапи сформованості.

З іншого боку, кожен з цих видів ідентичності є не тільки й не стільки внутрішнім класифікатором, скільки регулятором діяльності людини, системоутворюючим елементом. Залежно від того, яка у людини ідентичність, можна з тим чи іншим ступенем вірогідності прогнозувати її поведінку,

прийняті й відхилені нею цінності й норми, інтереси й принципи, стереотипи й установки. Оскільки соціальна ідентичність – це усвідомлення своєї приналежності до соціальної групи, то це також визнання в якості керівництва до дії значущих в даній групі цінностей, цільових взірців, стереотипів і норм.

Для конкретного індивіда в кожен момент часу різні види ідентичності актуальні різною мірою: тобто в конкретний тут-і-тепер період найбільш випуклою, визначальною є деяка одна ідентичність, котра в цьому контексті очолює ідентифікаційну ієрархію. У цей момент індивід разом з усвідомленням своєї приналежності актуалізує, всю систему норм, цінностей і т. п. Отже, ієрархія цінностей не є константною: вона перебудовується в часі залежно від актуальної на даний момент ідентичності – так само, як і реалізовані поведінкові моделі.

У такому ракурсі розгляду актуальна соціальна ідентичність є одним з механізмів, котрий генералізує, переструктурує поведінку і внутрішні схеми, критерії оцінки та категоризації механізмом, тісно пов'язаним з об'єктивними соціальними зв'язками і відносинами. Більше того, стає доступним прогнозування поведінки, і що не менш важливо, когнітивних процесів конкретного індивіда на основі знання його актуальної ідентичності. Виразних ознак набувають дві гіпотези: 1) якийсь об'єкт ззовні актуалізує конкретну соціальну ідентичність; 2) актуалізація ідентичності задає структуру поведінки й когнітивні схеми людини відповідно до прототипу тієї групи, ідентифікація з якою є актуальною.

Співвідношення між соціальною детермінацією та самодетермінацією особистості вирішується Дж. Мідом через виділення аспектів ідентичності «І» та «ме». «Ме» описує людину як істоту, детерміновану соціально заданими умовами і звичками. Це своєрідний представник суспільства в індивідуумі, який складається з інтерналізованих «генералізованих інших». «І» описує людину як істоту, здатну реагувати на соціальну ситуацію своїм індивідуальним, неповторним способом. При інтерпретації людської поведінки необхідно враховувати обидва аспекти ідентичності [189, с. 224-225].

Розвиток ідентичності відбувається в напрямку від неусвідомлюваної ідентичності до усвідомлюваної. Усвідомлювана ідентичність припускає наявність здатності до рефлексії. Аспекти «І» та «Ме» уособлюють для Дж. Міда співіснування принципів соціальної зміни і соціального контролю, соціальності та індивідуальності. З одного боку, суспільство визначає ідентичність індивіда, задаючи норми й закони існування, з іншого боку, індивід задає власне оточення в сенсі вибору цілей, цінностей, потреб. Можливі ситуації, коли людина постає перед проблемою взаємопов'язаної цілісності. Такі ситуації виникають, коли індивід перебуває між соціальними групами, що мають різні норми й ціннісні орієнтації. У таких випадках можуть виникнути дві різні ідентичності.

Л. Крапман систематизував ідеї Дж. Міда про усвідомлювану ідентичність. Він розглядав умови соціальної ситуації, при яких ідентичність залишається збереженою, і назвав перелік здібностей, необхідних людині для збереження своєї ідентичності в ситуації взаємодії. Уявлення партнерів-учасників взаємодії про значення одних і тих же символів різні, часто суперечливі. Нова інформація, котра постійно надходить в процесі взаємодії, повинна перероблятися індивідом так, щоб відповідати вже накопиченому досвіду. При цьому особливо важлива самопрезентація у взаємодії. Успіх підтримки ідентичності залежить від наявності у людини наступних якостей: здатності до рольового дистанціювання, емпатії, толерантності, ефективного презентації своєї ідентичності.

Ідея Дж. Міда про наявність типів ідентичності – соціально заданої ідентичності та тієї, що віддзеркалює індивідуальне в людині – розвивається І. Гофманом. Він виділяє три види ідентичності: 1) соціальна ідентичність – типізація особистості іншими людьми на основі атрибутів соціальної групи, до якої вона належить, 2) індивідуальна ідентичність – індивідуальні ознаки людини: по-перше, сюди входять всі унікальні ознаки даної людини (наприклад, відбитки пальців), по-друге, унікальна комбінація фактів і дат історії її життя; 3) Я-ідентичність – суб'єктивне відчуття індивідом своєї життєвої ситуації, своєї безперервності й своєрідності. Індивідуальна

ідентичність також є соціальним феноменом: її сприйняття відбувається за умови, що інформація про факти життя людини відома партнеру по взаємодії (діалогу, інтерактивному обміну).

Дж. Мід акцентував увагу на соціальних умовах, необхідних для формування самості. Він доводив неможливість формування самості без «узагальненого іншого» (деякої соціальної групи, до якої індивід прагне себе віднести). «Для розвитку індивідом самості недостатньо просто прийняти настанови інших індивідів щодо нього в межах людського соціального процесу, вводячи цей соціальний процес в свою індивідуальну свідомість. Він повинен прийняти їхні настанови щодо різних фаз і аспектів загальної соціальної діяльності, куди в якості членів соціальної групи всі вони залучені» [190 с. 124] і – відповідно до цих настанов – керувати своєю поведінкою.

Дж. Мід довів, що соціальна ідентичність індивіда формується за допомогою соціалізації, під впливом групових настанов, цінностей і стереотипів. У праці «Інтерналізовані інші та самість» він зазначав, що всі люди володіють певним набором звичок – таких, як особливі інтонації, котрі людина використовує в своїх промовах. Ми не чуємо інтонацій своєї мови, які чують інші, якщо, звичайно, не приділяємо їм особливої уваги. Існує чимало звичок, які не проникають в свідому самість, але сприяють формуванню самості несвідомої.

Дж. Мід наголошував, що не слід плутати свідомість та самосвідомість. Свідомість в широкому сенсі є чимось, що має відношення до сфери досвіду; самосвідомість же відноситься до здатності викликати в нас набір певних відгуків, якими володіють інші члени групи. Відтак, свідомість та самосвідомість знаходяться на різних рівнях.

Ч. Кулі поділяв точку зору про складну структуру особистості індивіда, його самості, що складається з особистого та соціального аспектів, І та Ме. Він розробив «теорію дзеркального Я». Теорія дзеркальної самості відіграла важливу роль, оскільки розкрила механізм взаємодії індивіда та суспільства. Вона пояснила, як суспільство впливає на формування ідентичності людини і водночас як людина може впливати на формування суспільства.

Ч. Кулі стверджував, що процес формування соціальної самості розрізняється залежно від статі. На його думку, жінки менш самостійні й водночас більш залежні від «безпосередньої особистої підтримки». «Мислення жінки потребує фіксації на якійсь людині, в свідомості якого вона може знайти сталий позитивний образ самої себе, яким вона може жити. Якщо такий образ – в реальній або ідеальній особі – знайдено, відданість цьому образу стає невичерпним джерелом наснаги» [151, с. 174].

У праці «Соціальна самість» Ч. Кулі писав: «Під словом «самість» (self) в даному контексті слід розуміти просто те, що в буденній мові позначається займенниками першої особи однини «я», «мене» (I, me), «моє» (my), «я сам» (myself). «Самість» та «его» використовуються метафізиками й моралістами в багатьох інших значеннях, більш менш віддалених від «Я» повсякденної мови і мислення, але з ними я не хотів би, по можливості, мати справи. Тут обговорюється те, що психологи називають емпіричною самістю, тобто самістю, яку можна сприйняти й засвідчити за допомогою звичайного спостереження. Я визначаю її словом «соціальна» не тому, що натякаю на існування самості, яка не є соціальною, – на мою думку, «я» буденної мови завжди більш-менш виразно співвідноситься з іншими людьми, як і сам суб'єкт мовлення. Я відрекомендовую її соціальною тому, що хочу підкреслити цей її соціальний аспект» [151, с. 173].

Соціальна самість – це деяка ідея або система ідей, вилучена з комунікаційного життя і засвоєна розумом як власна. В основному самовідчуття розташовується в середовищі загального життя, а не поза ним. Те прагнення або тенденція, емоційним аспектом якого воно є, знаходиться у світі особистісних сил, відображеному в свідомості світом особистісних вражень. До гордості або сорому нас спонукає не наше механічне віддзеркалення, а деяка вигадана думка, уявна дія цього віддзеркалення на свідомість іншої людини. Це виразно простежується з того факту, що характер і вплив цього іншого, в чий свідомості ми бачимо себе, істотним чином визначають відмінності нашого самовідчуття. Ми соромимося здатися аргументаційно невиразними в

присутності щирої людини, боязкими – у присутності хороброго, грубими – в очах людини з витонченими манерами і т. ін.

Для аналізу взаємодії І. Гоффман вводить поняття знака. Знак – це будь-яка ознака людини, яка використовується нею у ситуації взаємодії для підкреслення деяких своїх якостей, своєї відмінності від інших. Для розуміння процесу означування вводиться розрізнення між актуальною та віртуальною соціальною ідентичністю. Актуальна соціальна ідентичність – типізація особистості на основі атрибутів, які легко доказові або навіть очевидні. Віртуальна соціальна ідентичність – це типізація особистості на основі атрибутів, які можна лише припустити. Вплив людини на інформацію про себе, що призначена для соціального оточення, І. Гоффман називає «політикою ідентичності». Для здійснення такого впливу використовуються різні техніки. Зокрема, «техніки уникнення» спрямовані на те, щоб вжити заходів ізоляції від тієї людини, яка може відкрити небажані знаки; «техніки компенсації» включають заходи, за допомогою яких інформація про себе спотворюється або фальсифікується. Можливі також техніки «деідентифікації», які спрямовані на зміну інтерпретації ознак віртуальної ідентичності в бажаному напрямку.

З уявленнями І. Гоффмана споріднена модель «боротьби ідентичностей» Р. Фогельсона. У даній моделі виділяються чотири види ідентичності: 1) реальна ідентичність – самозвіт індивіда про себе, його самоопис «я сьогодні», 2) ідеальна ідентичність – позитивна ідентичність, до якої індивід прагне, яким йому хотілося б себе бачити; 3) негативна, «що викликає страх» ідентичність, якої індивід прагне уникати, яким він не хотів би себе бачити; 4) репрезентована ідентичність – набір образів, які індивід транслює іншим людям з метою вплинути на оцінку ними своєї ідентичності. Людина намагається наблизити реальну ідентичність до ідеальної і максимізувати дистанцію між реальною та негативною ідентичністю. Це досягається шляхом маніпулювання репрезентованою ідентичністю в соціальній взаємодії за допомогою «роботи ідентичності» – процесу, аналогічного «політиці ідентичності» І. Гоффмана.

Ідея про наявність двох аспектів ідентичності – орієнтованого на соціальне оточення та на унікальність виявів людини – найбільш повно

втілилася в теорії соціальної ідентичності Х. Теджфела і Дж. Тернера. Ідентичність, або «Я-концепція», в даній теорії інтерпретується як когнітивна система, що виконує роль регуляції поведінки за відповідних умов. Вона включає в себе дві підсистеми: індивідуальну ідентичність та соціальну ідентичність. Перша відноситься до самовизначення в термінах фізичних, інтелектуальних і моральних рис. Друга складається з окремих ідентифікацій і визначається приналежністю людини до різних соціальних категорій: раси, національності, статі тощо.

Відповідно до цієї теорії, Я-концепти є наслідком категоризації, тобто когнітивними уявленнями про себе як про подібних до інших індивідів усередині певного класу і відмінних від представників іншого класу. Ці самокатегорії взаємозалежні. Вони є ієрархічною системою класифікації, що відображає різні рівні абстракції Я-концепції. Існує щонайменше три таких рівні: 1) найвищий (*superordinate*) – відображає буття людини в цілому; 2) середній – відповідає міжгруповим відносинам (у термінах, використуваних Дж. Тернером, він формує соціальну ідентичність (*social identity*)); 3) підлеглий (*субординантний*) – заснований на диференціації серед членів групи (формує персональну ідентичність (*personal identity*)). Кожен вищий рівень включає попередній. Порівняння і категоризація стимулів можливі лише після того, як знайдена їх подібність один одному на вищому рівні. Категоризація стимулів як ідентичних припускає їх порівняння і диференціацію на нижчому рівні, тому процеси порівняння і категоризації не можуть існувати один без одного.

При цьому соціальна категоризація постає системою орієнтації, яка створює і визначає конкретне місце людини в суспільстві. Особистість категоризує себе в межах певного континууму ближче то до одного, то до іншого полюсу, тобто до індивідуального, особистісного, персонального чи до соціального. Все залежить від того, в якій групі виникає ситуація ідентифікації. Для аналізу закономірностей «переходу» з одного полюсу соціальної поведінки на інший Дж. Тернером використовувалися терміни «соціальна» та «особистісна», «персональна ідентичності» [17, с. 126]. «Сприйняття себе як члена інгрупи, істотно відмінного від членів аутгрупи, знижує рівень

сприйняття себе як унікального індивіда (відмінного від членів інгрупи), тобто відбувається деперсоналізація сприйняття. Вона безпосередньо супроводжує процес формування групи. Деперсоналізація призводить до того, що люди починають сприймати себе та інших як взаємозамінні, ідентичні елементи однієї категорії. Це є попередньою умовою виникнення таких феноменів, як згуртованість, етноцентризм, емпатія, взаємовплив тощо.

Однак деперсоналізація не призводить до втрати індивідуальності – коректніше вести мову про перехід до нового, адекватнішого для даної ситуації рівня взаємодії. Її варто розглядати як додаток до ідентичності, а не як втрату. Іншими словами, Г. Теджфел та Дж. Тернер протиставляли соціальну та індивідуальну ідентичності, стверджуючи, що залежно від обставин у індивіда увиразнюється то одна, то інша ідентичність.

На відміну від такої позиції Е. Еріксон вважав, що ці два елементи ідентичності тісно взаємозв'язані, є двома гранями одного процесу – психосоціального розвитку. Він зазначав, що на кожній стадії розвитку у суб'єкта повинно бути відчуття, що його індивідуальна ідентичність, котра відображає індивідуальний шлях в узагальненні життєвого досвіду, має ще й соціальне значення, значуще для конкретно-історичного соціокультурного формату, є ефективним варіантом групової (соціальної) ідентичності.

Позицію Г. Теджфела і Дж. Тернера критикує Г. Брейкуел. Вона вважає, що поняття соціальної та персональної ідентичності дуже близькі за змістом. Зокрема, за звичайною соціальною категорією (на кшталт «жінка», «професор» тощо) завжди стоїть більш розлогий зміст, котрий змальовує дану категорію в термінах тих же рис, характеристик і особливостей поведінки, які асоціюються з даною категорією. З іншого боку, особистісні характеристики також рідко бувають суто індивідуалізованими. Якщо хтось репрезентує себе як, наприклад, розумного чи веселого, то це означає, що він ідентифікує себе з групою розумних і веселих, водночас відчужуючи себе від тих груп, члени яких не володіють подібними характеристиками.

Іншими словами, сприймаючи інших людей, суб'єкт акцентує увагу на їхній схожості та відмінності із собою. Таким чином, він постійно сприймає

інших людей як членів тієї ж категорії, що й він (своя група), або як членів категорії, до якої він не належить (інша група). Це означає, що фактично індивідуальна ідентичність наповнюється соціальним змістом, тими категоріями, які виходять від певної групи і якими мислить суб'єкт, визнаючи свою включеність в цю групу. Г. Брейкуел вважає, що особистісна та соціальна ідентичності є двома полюсами процесу розвитку. Особистісна ідентичність постає продуктом соціальної ідентичності: перцепція соціального тиску та адаптація до нього – це активний процес, а індивідуальна ідентичність є його залишковим утворенням.

У цьому питанні більш переконливою слід визнати позицію Е. Еріксона, оскільки неможливий розвиток соціальної ідентичності у відриві від персональної й навпаки. Індивіди, що належать до однієї культури, в процесі розвитку й соціалізації засвоюють приблизно однакові (принаймні, істотно подібні) соціальні норми, стереотипи, автоматизми світосприйняття, аксіологічні кліше. Втім, навіть в абсолютно однакових ситуаціях один індивід чинитиме дещо інакше, ніж інший. Це можна пояснити тим, що на засвоєння норм впливають характер і темперамент індивіда, його емоційний стан на даний момент, а також життєвий досвід. Вірогідність того, що окреслені параметри виявляться однаковими, неймовірно низька.

Г. Теджфел розробив «теорію соціальної ідентичності». Він визначав соціальну ідентичність як частину «Я-концепції» індивіда, тобто ідентичності індивіда, яка виникає з усвідомлення свого членства в соціальній групі (або групах) разом з ціннісним та емоційним значенням, притаманним цьому членству (відображеної) самості» (looking-glassself) [146, с. 65]. Згідно з цією теорією, «соціальне відношення набуває форми певного мисленнєвого образу того, як самість людини, тобто будь-яка присвоювана ним ідея, виявляє себе в якійсь окремій свідомості, і самовідчуття людини. Іншими словами, це знання індивіда про те, що він належить до певної групи, а також емоційна значущість для нього групового членства.

І. Гофман розглядав ідентичність в умовах множинності соціальних ролей. Гофмана можна вважати наступником як інтеракціоністського напряму в

соціології, так і американської антропологічної традиції, яка багато в чому спиралася на соціологію Е. Дюркгейма. Аналітично в теорії Гофмана виділяються три види ідентичності: 1) соціальна ідентичність – типізація особистості іншими людьми на основі атрибутів соціальної групи, до якої вона належить; 2) особиста ідентичність – унікальні ознаки, сформовані унікальною комбінацією подій в індивідуальному житті; 3) Я-ідентичність – суб'єктивне відчуття індивідом своєрідності власної ситуації.

Найбільше функціональне навантаження містить соціальна ідентичність, котра складається зі значної кількості ідентичностей ц вигляді соціальних ролей, «масок», які складають зміст і форми людської поведінки. Ці «маски» часто підпорядковують собі сутність, тобто Я-ідентичність людини. Жорсткий диктат соціальних настанов змушує індивіда постійно грати ті чи інші ролі, інтерпретувати ситуації за допомогою стереотипізованих «рамоч», вибудовувати стратегії оптимальної адаптації і заощадливого досягнення своїх цілей.

Щоб проілюструвати, в який спосіб людина зберігає свою індивідуальність (ідентичність), І. Гофман розглядає феномен «рольової дистанції». Рольова дистанція – це необхідна умова виживання людини в складних і жорстких інституційних середовищах. З метою довести, що особистість – це дещо більше, ніж просто передбачено роллю, індивід змушений дистанціюватися від соціальної ролі. У цій здатності полягає механізм підтримки унікальності людської особистості, котрий дозволяє зберегти усвідомлення своєї ідентичності як своєрідного вузла, котрий пов'язує всі інші ролі та життєдіяльні сні пріоритети.

2.2. Ключові фактори індивідуальної та соціальної ідентифікації

Теорія соціального конструювання ідентичності витікає з теорії соціального конструювання реальності П. Бергера та Т. Лукмана, висвітленої в книзі «Соціальне конструювання реальності». Згідно з П. Бергером та Т. Лукманом, «соціальний світ є об'єктивним у людському сприйнятті», однак

«він не набуває онтологічного статусу, незалежного від людської діяльності, в процесі якої створюється». «Людина та її соціальний світ взаємодіють один з одним. Продукт створює зворотний вплив на виробника» [34, с. 102]. Іншими словами, індивід створює світ для себе (екстерналізує), потім об'єктивує його шляхом інституціалізації та повсякденних практик його відтворення, а згодом уже об'єктивований соціальний світ піддається інтерналізації, тобто переводиться на рівень свідомості людини в процесі соціалізації.

Індивід для П. Бергера та Т. Лукмана – це також насамперед конструкт: «Людська природа існує лише в сенсі антропологічних констант, котрі визначають межі та можливості людських соціокультурних утворень. Але специфічна форма вияву людської природи визначається тими соціокультурними утвореннями, які самою людиною і створюються. Хоча й коректно стверджувати, що в людини є природа, однак набагато важливіше сказати, що людина конструює свою природу або, простіше кажучи, індивід створює самого себе» [34, с. 83].

Відповідно й свою ідентичність людина створює сама – щоправда, не без участі суспільства, зокрема, шляхом соціалізації. П. Бергер та Т. Лукман визначають соціалізацію як «всепічне й послідовне входження індивіда в об'єктивний світ суспільства або в його окрему частину» [34, с. 211]. При цьому виокремлюють первинну соціалізацію, тобто ту початкову соціалізацію, якій індивід піддається в дитинстві, та вторинну соціалізацію – «кожен подальший процес, що дозволяє вже соціалізованому індивіду входити в нові сектори об'єктивного світу його суспільства» [34, с. 212].

Ідентичність (ідентифікація) часто подають у вигляді категоризації – визначення сутнісної та онтологічно значущої спорідненості з певною категорією (соціальною, аксіологічною, етичною, культурно-цивілізаційною тощо). Йдеться про те, що ідентичність передбачає внутрішню відповідність, сутнісну тотожність, однакове походження. У цьому сенсі вона розуміється як близькість, спорідненість, загальна основа. Саме так людина ототожнює себе з деякою групою людей, сім'єю, народом.

Я. Буркхардт у праці «Цивілізація Ренесансу в Італії» зазначав: людина усвідомлює себе лише крізь призму деякої загальної категорії – членом раси, народу, партії, сім'ї або корпорації. Саме з цієї причини вона втрачає почуття самості, стає залежною від чийогось схвалення, прагне конформізму, хоча навіть за комфортних умов відчуває себе невпевнено. Тому людина невдоволена, їй все набридло, вона стурбована і витрачає значну частину своєї життєвої енергії на те, щоб компенсувати або приховати занепокоєність.

Істотною проблемою, як зауважив А. Швейцер, є та обставина, що уніфікована колективна точка зору навіює необхідність вимірювати дії колективу не стільки масштабом етики, скільки еталонами приземленої прагматики, користі й зручності. Люди повсякчас приносять особисту мораль на вівтар «вітчизни» – замість того, щоб залишатися в опозиції до суспільства і бути тією силою, яка спонукає прагнути досконалості.

В праксеологічному форматі це надзвичайно складний світоглядний аспект, інтелектуальне осереддя якого полягає в тому, що часто під аргумент «вітчизни» або «національного інтересу» підганяється вузькокорпоративна, політична та партійна доцільність, яка не має з національними пріоритетами нічого спільного. В даному контексті першочергового значення набуває розробка науково верифікованої критеріальної бази національних інтересів.

Ідентифікація людиною себе здебільшого здійснюється за посередництва категоризації. Іншими словами, індивід структурує та ієрархізує соціальні події і навколишні соціальні об'єкти на категорії, визначає «своїх» та «чужих» і відповідно до виділених категорій визначає своє місце і місце решти світу. На підставі цього індивід приймає рішення щодо стратегії своєї поведінки. В умовах соціальних змін, динамічної невизначеності цей процес ускладнюється з причин нечіткості «меж» соціальних категорій.

Так «свій» перестає бути «своїм», а «чужий» «чужим». На додаток до цього з'являються нові соціальні спільноти з новими правилами взаємодії з ними, про яких індивід раніше не мав уявлення і які не відносяться ні до «своїх», ні до «чужих». Це викликає необхідність здійснити нову категоризацію навколишнього соціального світу і визначити місце як нових спільнот, так і

своє. Однак життєвий досвід, покликаний допомогти в цьому, навпаки, лише заважає, оскільки не відповідає новим умовам життя. Особливо це актуально для поколінь, чиї світогляд і система цінностей сформувалися до початку трансформацій. Для тих, чия система цінностей у момент початку змін знаходилася лише в процесі формування, криза ідентичності або неактуальна, або актуальна у меншій мірі.

Проблеми виникають за декількома напрямах. Насамперед глибинні соціальні зміни так чи інакше позначаються на соціальній структурі, що динамізує горизонтальну і вертикальну мобільність. Причому, домінує низхідна мобільність. Це пояснюється тим, що, як правило, на початкових етапах соціально-економічні трансформації (наприклад, перехід до ринкової економіки, крах політичного режиму і т. ін.) призводять до таких негативних явищ, як безробіття, зниження рівня зарплат тощо, а це неминуче призводить до зниження рівня життя більшої частини населення і вимушеного переходу в групи з нижчим статусом, ніж та група, до якої індивід відносився до початку змін.

У межах символічного інтеракціонізму основи дослідження соціальної ідентичності були закладені працями Ч. Кулі та Дж. Міда. Зорема, Дж. Мід витлумачував ідентифікацію результатом соціальної взаємодії. В якості інструмента ідентифікації індивіда з групою він увів поняття «узагальнений Інший». Послідовник Дж. Міда – Р. Томе – вивчав взаємозв'язок Я-концепції з уявленням про Іншого. З його точки зору, Інший відіграє вирішальну роль у процесі становлення ідентичності, присутність Іншого включається в усвідомлення себе, яке ніколи не відокремлене від усвідомлення Іншого як партнера.

У працях культового представника французької школи соціальної психології С. Московічі обґрунтована гіпотеза про організацію свідомості індивіда за типом ідентифікаційної матриці як особливої категоріальної підсистеми в системі знань суб'єкта. Основу ідентифікаційної матриці складає безліч профільних (буттєвих) напрямків: загальнолюдський, статевий,

релігійний, етнічний, професійний і т. ін. Ідентифікаційна матриця «розподіляє» інформацію за категоріями, з якими людина себе ототожнює.

Важливою ознакою теорії соціальної ідентичності є те, що вона проводить чітку межу між соціальною ідентичністю (описом «Я», основним на усвідомленні членства у певній соціальній групі) та індивідуальною ідентичністю (частиною «Я», змальованою в термінах унікальних особистісних рис і близьких міжособистісних відносин). Групова та міжгрупова поведінка (наприклад, етноцентризм, інгруповий фаворитизм, міжгрупова дискримінація, конформність, нормативна поведінка, стереотипізованість, згуртованість тощо) мають місце тільки тоді, коли соціальна ідентичність виходить на перший план у структурі Я-концепції особистості, що обумовлюється особливостями контексту і ситуації. Згідно з теорією соціальної ідентичності, групові процеси (особливо процеси, що відбуваються у великих соціальних групах), не можуть бути повністю зрозумілі або пояснені, виходячи лише з процесів міжособистісної взаємодії.

Теорія самокатегоризації робить більший акцент на когнітивних процесах, залучених до процесу самовизначення й самоінтерпретації. Проблема полягає в тому, що кожен індивід, як правило, належить до декількох соціальних груп. У цій теорії більший акцент робиться на тому, чому особистість ідентифікується з певною соціальною категорією в певній ситуації і які ситуаційні фактори пояснюють подібні ідентифікаційні «флуктуації». Для того, щоб передбачити, з якою саме соціальною категорією особистість буде ідентифікуватися в певній ситуації, теорія самокатегоризації припускає, що для того, щоб певна соціальна ідентичність стала домінуючою, необхідно не лише щоб міжгрупові відмінності були більшими, ніж внутрішньогрупові (принцип метаконтрасту), а й об'єктивні відмінності між групами повинні збігатися (або відповідати) з очікуваними стереотипізованими характеристиками цих груп (принцип нормативної відповідності).

Таким чином, у процесі соціальної категоризації суб'єкт для того, щоб встановити свою соціальну ідентичність, намагається підкреслити відмінності, що існують між членами інгрупи, з одного боку, і членами аутгрупи, – з іншого.

Процес виокремлення значущих розбіжностей між інгрупою та аутгрупою є причиною таких ефектів (чи то афектів), як інгруповий фаворитизм та аутгрупова дискримінація, феноменів гомогенності аутгрупи та «чорної вівці». У теорії самокатегоризації підкреслюється мінливість, рухливість соціальної ідентичності, її залежність від контексту.

Описуючи зміст соціальної ідентичності, можна виділити таку важливу її складову, як соціальні стереотипи. Під соціальним стереотипом здебільшого розуміють спрощений, схематичний, емоційно-забарвлений і надзвичайно стабільний (попри будь-які зовнішні впливи) образ соціальної групи або спільноти, з легкістю поширюваний на всіх її представників. Іншими словами, соціальні стереотипи – це уявлення про характеристики, властивості й поведінку членів певних соціальних груп.

У науковий термінологічний апарат поняття стереотипу увійшло завдяки Уолтеру Ліпману, який в опублікованій у 1922 році праці «Суспільна думка» вперше вжив цей термін, розуміючи під ним конструйовані в суспільстві образи людей з інших груп, які покликані пояснити поведінку цих людей і дати їм оцінку. З точки зору Ліпмана, стереотипи являють собою вибірковий і неточний спосіб сприйняття дійсності, що призводить до її спрощення і породжує забобони.

Засновник теорії соціальної ідентичності Г. Теджфел привернув увагу до ролі стереотипізації у процесах категоризації, що складають основу формування соціальної ідентичності. З його точки зору, соціальні стереотипи виконують важливі функції: виправдальну, пояснювальну та функцію соціальної диференціації. Теджфел підкреслює, що стереотипи – це образи соціальних груп, що поділяються багатьма людьми. Тому будь-який аналіз стереотипів повинен враховувати особливості їх існування в масовій свідомості. Дослідження стереотипів неминуче призводить до дослідження міжгрупових відносин і колективного самовизначення особистостей в якості членів певної соціальної групи.

Результати багатьох досліджень підкреслюють, що автостереотипи (узагальнені уявлення про власну групу) в більшості випадків виявляються

набагато позитивнішими гетеростереотипів (уявлень про аутгрупи). Більше того, гетеростереотипи швидше будуть обтяжені негативними конотаціями, ніж автостереотипи, навіть якщо характеристики, котрі містяться в них, є позитивними з об'єктивної точки зору. Як відзначав Г. Оллпорт, «особистісні якості, якими захоплюються в Авраама Лінкольна, викликають презирство, якщо вони приписуються євреям».

Принагідно зауважимо, що «у випадку релігійної самоідентифікації сусідні народи витлумачуються як «язичники» або «схизматики», а у випадку цивілізаційної самоідентифікації – як «варварські», «відсталі». Здебільшого негативно змальовуються непривілейовані групи населення у власній країні (селяни). У середині XVIII ст., коли створювався негативний образ «відсталого Сходу», Китай випереджав усю Європу за економічною потугою в 1,5 – 2 рази, зокрема Францію – в понад 8 разів» [121, с. 172].

Важливий концептуальний акцент стосується змістовного розмежування, а подекуди й радикальної функціональної несумісності ідентифікації та соціалізації: ідентифікація імплікує екзистенційно-особистісну самобутність; натомість соціалізація базується на некритичному життєвому опортунізмі й конформізмі.

У наш час істотного теоретико-методологічного значення набуває процес трансформації поняття «соціалізація», дослідження сутності як самого процесу, так і його механізмів залежно від типу особистості на різних історичних етапах. Соціалізація людини відбувається за допомогою широкого набору засобів, зміст яких є специфічним для різних суспільств, соціальних прошарків та віку людини. Кожне суспільство, держава, соціальна група (велика або мала) виробляють у своїй історії набір позитивних і негативних формальних і неформальних способів навчання і переконання, приписів і заборон, заходів примусу і тиску – аж до застосування фізичного насильства, способів вираження визнання, нагород тощо. За допомогою цих способів і заходів поведінка людини і цілих груп людей приводиться у відповідність із прийнятими в певній культурі зразками, нормами, цінностями.

Оснoву розгляду людини як суб'єкта соціалізації можуть скласти концепції Ч. Кулі, В. Томаса і Ф. Знанецького, Дж. Г. Міда. Зокрема, Чарльз Кулі, автор теорії «дзеркального Я» і теорії малих груп, вважав, що індивідуальне Я здобуває соціальну якість у комунікаціях, у міжособистісному спілкуванні усередині первинної групи (родини, групи однолітків, сусідської групи), тобто в процесі взаємодії індивідуальних і групових суб'єктів.

Загалом слід визнати, що «наслідування (імітація) є найважливішим механізмом взаємодії, причетним до народження низки феноменів, що характеризують, зокрема, соціалізацію, конформність» [9, с. 51]. За великим рахунком, соціалізація – це класичне пристосування, інтерналізація у вигляді засвоєння норм, цінностей і зразків поведінки.

Розгляд аспекту соціалізації є цілком доречним у контексті ідентичності, оскільки більшістю дослідників ідентифікація витлумачується одним із механізмів соціалізації, а сама соціалізація визначає розвиток, генезис самосвідомості. Соціалізація – це інтерналізація: засвоєння норм, цінностей і зразків поведінки. У цілому дослідники сходяться на думці, що соціалізація передбачає прийняття моделей, існуючих у суспільстві «уподібнення моделі» (А. Бандура), «приміряння на себе ролі «Іншого» (Дж. Мід), а також «засвоєння і відсторонення соціального досвіду» (І. Кон). Узагальнюючи, в основі соціалізації можна виокремити суспільні норми і правила, вимоги і мотиваційні настанови.

Вістря проблеми полягає в тому, що «ідентифікація імплікує екзистенційно-особистісну самобутність; натомість соціалізація базується на «некритичному позитивізмі», тобто на тому чи іншому різновиді життєвого опортунізму й конформізму» [77, с. 43-44]. У цьому контексті доводиться констатувати наявність людини не стільки «object-oriented» (орієнтованої на предмет, а відтак – суб'єкта культури), скільки «instinct-oriented» (керованої інстинктами – себто об'єкта природи).

У 1887 році Ф. Гідденс у книзі «Теорія соціалізації» вперше застосував термін «соціалізація». Сутність соціалізації – це єдність пристосування і відокремлення людини в умовах конкретного соціуму. Пристосування як

соціальна адаптація – це процес і результат зустрічної активності суб'єкта і соціального середовища (Ж. Піаже, Р. Мертон). Адаптація – це процес і результат перетворення індивіда на соціальну істоту. Натомість відокремлення – це процес автономізації людини в суспільстві.

Поле буттєвої рутини соціалізації формує повсякденність. Нині відсутнє консенсусне розуміння феномену повсякденності й не визначено його смислові межі. Втім, уже склалися певні наукові традиції осмислення цього явища. До найбільш актуальних змістовних параметрів і сутнісних характеристик слід віднести вивчення повсякденних практик у конкретних наукових дисциплінах – історії (Ф. Бродель, Ж. ле Гофф, М. Данилевський, Г. Кнабе), філософії (Е. Гуссерль, Г. Зіммель, М. Гайдеггер), соціології (П. Бергер, Ж. Бодрійяр, П. Бурдьє, Т. Лукман, Г. Маркузе, А. Шютц), психології (І. Гофман), семіотики (Р. Барт, Л. Баткін, Ж. Бодрійяр, Ф. Бродель, П. Бурдьє, А. Гуревич, М. Данилевський, І. Хейзінга); дослідження соціокультурних механізмів культури повсякденності (Ю. Лотман, Б. Успенський); аналіз проблем співвідношення буденного знання, світогляду та мови (Е. Золотухіна-Аболіна, І. Касавін, М. Гайдеггер, А. Шютц); визначення естетичних принципів повсякденної культури та її взаємодії з художнім простором (М. Бахтін, Н. Маньковська, Л. Тихвинська); виявлення культурних смислів феноменів і елементів повсякденності (С. Бойм, О. Вайнштейн, Г. Почепцов).

Розробляючи напрямок, що одержав назву символічного інтеракціонізму, Дж. Г. Мід ключовим поняттям вважав «міжіндивідуальну взаємодію». Сукупність процесів взаємодії, згідно з Мідом, формує суспільство і соціального індивіда. З одного боку, багатство і своєрідність наявних у тієї або іншої людини індивідуальних Я-реакцій і способів дій залежать від розмаїтості і широти систем взаємодії, у яких Я бере участь, а з іншого боку – соціальний індивід є джерелом руху і розвитку суспільства. Ідеї Ч. Кулі, В. Томаса, Ф. Знанецького і Дж. Г. Міда вплинули на вивчення людини як суб'єкта соціалізації, на розробку концепцій соціалізації в руслі суб'єкт-суб'єктного підходу.

Аналізуючи процес соціалізації, Е. Дюркгейм наголошував, що провідна роль у ньому належить суспільству – саме воно постає суб'єктом соціалізації. Суспільство може вижити тільки тоді, коли між його членами існує значний ступінь однорідності, тому воно прагне сформувати людину «за своїм зразком», тобто, затверджуючи пріоритет суспільства в процесі соціалізації людини, Е. Дюркгейм розглядав останню як об'єкт впливів суспільства, що соціалізує. Втім, не слід ігнорувати концептуальний засновок, який обґрунтовує «принципову неможливість для суспільства мати право на людину» [21, с. 414].

Чим далі, тим більш істотного теоретико-методологічного значення набуває процес трансформації поняття «соціалізація», дослідження сутності як самого процесу, так і його механізмів залежно від типу особистості на різних історичних етапах. Соціалізація людини відбувається із залученням широкого набору засобів, зміст має істотні відмінності у випадку різних суспільств, соціальних прошарків і вікових категорій. Кожне суспільство, держава, соціокультурна сфера напрацьовують сукупність позитивних і негативних формальних і неформальних способів навчання і переконання, приписів і заборон, заходів примусу і тиску, за допомогою яких життєдіяльність людей приводиться у відповідність до прийнятих у межах конкретної суспільної дійсності зразків, норм і цінностей.

Істотне світоглядно-методологічне значення має дискурс довкола корелятивної залежності функціональної ефективності соціалізації та культурації. Культурація – відносно новий понятійний конструкт, який означає інтеріоризацію накопичених в історії культури знань, цінностей та ідеалів. «Якщо соціалізація робить людину виконавцем певних соціальних ролей, які відповідають потребам конкретного типу суспільного устрою, більше того, конкретної національно-своєрідної модифікації суспільства, що і перетворює індивіда на носія «ансамбля суспільних відносин» (К. Маркс), то культурація несе індивіду цінності, породжені всіма народами в усі часи, бо вони опредмечені в пам'ятках культури та надаються нею в загальне користування.

Зрозуміло, жодна людина не може освоїти всю це неозору культурну спадщину і «привласнити собі» опредметнені в ньому цінності, їй доводиться

весь час вибирати з практично безмежного обсягу культурної спадщини певні пам'ятники. І наскільки б не була велика допомога (а певною мірою і диктат) батьків, вчителів, церковників, політиків, які прагнуть регламентувати індивідуальний вибір, цей вибір у розвиненій культурі є неусувним, роблячи виховання в більшій мірі незалежним від вимог суспільства» [124, с. 178-179].

Як аргументовано доводить М. Каган, «історія людства починається зі стану невиокремленості індивіда з колективу; це виражається в спільності всього змісту свідомості членів кожного такого колективу, включаючи ціннісну грань їхньої свідомості. Відродження відкрило перехідний період від міфологічно-традиційної культури до культури інноваційної, до особистості креативної. Модернізм початку ХХ століття позначив завершення цього переходу і перемогу особистості над усіма імперсональними силами, прийшовши до остаточного розриву з традицією як такою, в ім'я абсолютної свободи самовираження і самоствердження Надлюдини. Проте, вже до середини ХХ сторіччя стало очевидним, що гіпертрофія індивідуальної, ціннісно-творчої енергії настільки ж небезпечна для розвитку людства, як і гіпертрофія надперсональних сил. У підсумку почалися пошуки виходу культури з індивідуалістичного глухого кута задля знаходження рівноваги між індивідуальним та соціальним, між правами, прагненнями, ціннісними пріоритетами особистості та інтересами збереження цілісності суспільства й самого життя людства завдяки усвідомленню його цінностей як верховного суб'єкта, якому нарешті надано його законне місце, яке спочатку посідав Бог, а потім Надлюдина» [124, с. 180-181]. Застереження проти абсолютизації як індивідуальних, так і надперсональних концептуальних підходів до проблеми ідентичності є доволі слушним з огляду на проблемні наслідки реалізації кожної з парадигм.

Важливим аспектом соціалізації є так зване «стадне почуття», або «закон 5%». Його сутність полягає в наступному: якщо 5% відсотків членів будь-якої спільноти здійснюють одночасно певну дію, то решта починає її повторювати. Якщо в табуні коней, які мирно пасуться, налякати 5% і змусити їх тікати, то інші коні також зірвуться з місця; якщо 5% світлячків випадково синхронно

спалахнуть, то одразу спалахнуть усі інші. Ця особливість проявляється і в людей. Недавно англійські вчені поставили експеримент: у велику, простору залу запросили людей і дали їм завдання «переміщайтеся, як вам завгодно». При цьому деяким давали чітко визначене завдання: як саме рухатися і коли. В результаті було експериментально підтверджено, що 5% осіб, які синхронно переміщуються, підсвідомо змушують усіх інших рухатися в тому ж напрямку [360].

Для автосинхронізації необхідно, щоб об'єкти володіли хоча б частково ідентичним інформаційно-алгоритмічним станом і перебували в умовах, що допускають інформаційний обмін між ними – хоча б безадресний, циркулярний. Цю тезу можна підтвердити експериментально: достатньо прийти на концерт з компанією друзів і синхронно плескати в потрібні вам моменти – зал повторюватиме за вами. Деякі практичні висновки із зауваженої особливості полягають у наступному: не варто робити колективи більше 20 осіб, оскільки лідер становить 5% від загальної кількості групи, збільшення ж кількості учасників тягне за собою втрату управління. В аудиторії, де 30 – 40 осіб, викладачеві дуже важко постійно тримати увагу групи. Цей закон можна застосовувати і до інших ситуацій: 5% тих, хто злякався і побіг купувати товари, вистачить для того, щоб мимоволі вплинути на інших і через деякий час полиці магазинів спорожніють; 5% відсотків провокаторів вистачить, щоб мирний мітинг перетворився на масове побоїще і т. ін. [360].

Т. Парсонс визначав соціалізацію як «інтерналізацію культури суспільства, у якому дитина народилася», як «засвоєння реквізиту орієнтації для задовільного функціонування в певній ролі». Універсальне завдання соціалізації – сформувати в «новачків, що стають членами суспільства», як мінімум – почуття лояльності, а як максимум – почуття відданості системі. Відповідно до його поглядів, людина «вбирає» у себе загальні цінності в процесі спілкування із «значущими Іншими». У результаті цього дотримання загальноприйнятих нормативних вимог і стандартів стає частиною її мотиваційної структури, її життєвою потребою.

Теорії Е. Дюркгейма та Т. Парсонса вплинули і продовжують впливати на багатьох дослідників соціалізації. Дотепер багато хто з них розглядає людину лише як об'єкт соціалізації, а її саму як суб'єкт-об'єктний процес (де суб'єктом виступає суспільство або його складові).

Кожна людина так чи інакше є об'єктом соціалізації, а зміст цього процесу обумовлений зацікавленістю суспільства в тому, щоб людина успішно опанувала ролі чоловіка або жінки (статеворольова соціалізація), створила міцну родину (сімейна соціалізація), могла і хотіла б компетентно брати участь у соціальному й економічному житті (професійна соціалізація), була законослухняним громадянином (політична соціалізація) тощо. Зрештою, вимоги до індивіда щодо тих чи інших пріоритетів соціалізації пред'являє не лише суспільство, а й соціальні інститути та організації, чії особливості та функції обумовлюють багатоманітний і специфічний характер вимог.

Сьогодні вочевидь потребує світоглядної і особистісної емансипації, відмови від фетиша соціалізації. Звичайно, скасувати соціалізацію як соціальний механізм неможливо в принципі, оскільки вона є атрибутивною ознакою кожного суспільства. Але коригувати і оптимізувати механізм її дії не лише можна, а й треба. Тільки в такий спосіб варто розраховувати на досягнення мети суверенної і буттєво повноцінної особистості, яка є суб'єктом, а не маніпульованим ззовні об'єктом ідентифікації.

У соціалізації закладено внутрішній конфлікт між ступенем адаптації людини до суспільства і ступенем відокремлення її у суспільстві, який остаточно розв'язати не можна: ефективна соціалізація припускає певний баланс адаптації та відокремлення. Людина стає повноцінним членом суспільства, будучи не лише об'єктом, а й суб'єктом соціалізації, який засвоює соціальні норми і культурні цінності, виявляючи активність, саморозвиваючись і самореалізуючись у суспільстві.

Суб'єктом соціалізації людина стає об'єктивно, позаяк упродовж життя на кожному віковому етапі перед нею постають завдання, для вирішення яких вона більш-менш усвідомлено, а частіше неусвідомлено, ставить перед собою

відповідні цілі, тобто виявляє свою суб'єктність (позицію) і суб'єктивність (індивідуальну своєрідність).

Соціалізація людини у взаємодії з різними факторами відбувається за допомогою і посередництва низки механізмів. Існують різні підходи до розгляду механізмів соціалізації. Г. Тард вважав основним з них наслідування. У. Бронфенбренер механізмом соціалізації вважає прогресивну взаємну акомодацию (здатність до пристосування) між активною людською істотою та мінливими умовами її життя. Узагальнюючи наявні дані, можна виокремити кілька універсальних механізмів соціалізації, які необхідно враховувати і частково використовувати в процесі виховання людини на різних вікових етапах.

Вимоги до людини в тому чи іншому аспекті соціалізації пред'являє не тільки суспільство в цілому, але й конкретні групи й організації. Особливості і функції тих або інших груп і організацій обумовлюють специфічний і неідентичний характер цих вимог. Зміст же вимог залежить від віку і соціального статусу людини, до якої вони пред'являються.

Традиційний механізм соціалізації являє собою засвоєння людиною норм, еталонів поведінки, поглядів, стереотипів, характерних для родини і найближчого оточення (сусідського, приятельського) індивіда. Як правило, це засвоєння відбувається на неусвідомленому рівні за допомогою збереження, некритичного сприйняття панівних стереотипів. Ефективність традиційного механізму досить рельєфно проявляється тоді, коли людина знає, «як треба», «що треба», але це її знання суперечить традиціям найближчого оточення. Ефективність традиційного механізму виявляється в тому, що елементи соціального досвіду, засвоєні в дитинстві, але згодом атрофовані в силу умов життя, що змінилися, можуть з'явитися у поведінці людини при черговій зміні життєвих умов або на наступних вікових етапах.

Інституційний механізм соціалізації функціонує в процесі взаємодії людини із соціальними інститутами, в результаті чого відбувається накопичення знань і досвіду, що забезпечують соціально схвалювану

поведінку, а також досвіду імітації соціально схвалюваної поведінки і конфліктного або безконфліктного уникання виконання соціальних норм.

У процесі соціалізації людина не залишається пасивною: вона виявляє активність не лише як суб'єкт соціалізації, а й як об'єкт і навіть жертва. У кожній із цих іпостасей вона може усвідомити необхідність або бажання змінити що-небудь у собі, аби більшою мірою відповідати очікуванням і вимогам соціуму; протистояти вимогам соціуму, ефективніше розв'язувати проблеми, що постають перед нею; уникнути ситуації жертви несприятливих умов і обставин соціалізації; наблизити свій образ «уявного Я» (якою людина бачить себе) до образу «бажаного Я» (якою вона хотіла б себе бачити).

У процесі соціалізації людина так чи інакше самозмінюється. Йдеться про процес і результат більш-менш усвідомлених, цілеспрямованих і успішних зусиль людини, спрямованих на те, щоб стати іншим (рідше – повністю, як правило, – частково). Зусилля можуть бути спрямовані на зміну: своїх зовнішності і фізичних якостей; особистісних властивостей; інтелектуальної, вольової, експресивної, духовної, соціальної сфер (знань, умінь, цінностей тощо); поведінкових сценаріїв; образу і стилю життя; ставлення до себе (самооцінки), відносин із собою (самоповаги, самоприйняття), відносин зі світом (світосприйняття, світобачення – картини світу), відношення до світу (аспектів і способів самореалізації й самоствердження).

Парадоксально, проте очевидно: попри те, що покликанням соціалізації є якомога більш гармонійне залучення людини в сферу суспільної життєдіяльності, на практиці така процедура часто набуває виразних ознак відчуження. Принагідно зауважимо, що проблема відчуження вперше була концептуалізована Г. Гегелем, який описав її у трьох видах: втілення ідеї у форму свого іншобуття; опредмечування об'єктивного духу в громадських інститутах; уречевлення суб'єктивного духу в процесі й результатах людської діяльності.

К. Маркс конкретизував цю проблему, розглядаючи її через історично сформовані суспільні економічні відносини у формі історично відтвореної відчуженої праці. Здійснюючи аналіз ринкового способу виробництва, він

довів, що суспільство розвивається за аналогією товарно-грошових відносин. Відрекомендувавши відчуження втрату людиною самої себе з причин насамперед перетворення її на товар, Маркс зробив важливий висновок про аномальність даного явища, оскільки навіть саму себе людина починає усвідомлювати виключно крізь призму теорії і практики вартості: «скільки я коштую?»

Загалом же висновок не підлягає сумніву: необхідно запропонувати одновимірній, дегенерованій людині гармонійний тип розвитку, реконструювати оригінальну культурно-динамічну матрицю, котра дозволить визначати межі та форми життєвої динаміки кожного з членів суспільства у різних сферах буття і на будь-якій фазі взаємодії індивіда та суспільства. Це тим більше важливо, якщо взяти до уваги, що «держава надто часто спонукає до відречення від екстазу, до зради наших вроджених можливостей, внаслідок чого більшість із нас досягає успіхів лише в генеруванні хибного Я» [161, с. 9-10].

Наслідки такої «жертвості» є негативними не лише для індивідів, які втрачають значну частину свого вітального потенціалу, а й для держави, котра отримує хоч і слухняний та керований, але абсолютно неефективний, непридатний для динамічного суспільного поступу інструментарій у вигляді пасивних, інерційних громадян. У такій системі світоглядних координат Я-ідентичність постає міфом, утопією; і лише Ми-ідентичність – дійсністю, реальним фактом буття.

З аналогічної нагоди Е. Фромм писав: «Психічне здоров'я неможливо визначити через «пристосування» індивіда до суспільства. Навпаки, його варто з'ясувати з точки зору пристосування суспільства до потреб людини. Здоров'я індивіда залежить у першу чергу від структури суспільства. Здорове суспільство стимулює творчу працю, розвиває розум, об'єктивність, почуття власного «Я». Нездорове ж суспільство породжує взаємну ворожнечу, недовіру, перетворює людину на об'єкт маніпуляцій та експлуатацій. Між іншим, суспільство може виконувати обидві функції. В більшості випадків воно так і

діє: питання лише в тім, яким є баланс позитивного та негативного впливів» [268, с. 333].

Коли зародки моралі, які існують у всіх соціальних тварин складаються в систему, яка володіє кооперативними ефектами, конфлікт між «людиною» та «твариною» відбувався впродовж декількох годин чи навіть хвилин. За «аморальну поведінку» «тварин» виганяли зі стада. Сумна доля вигнанця ставила всіх перед екзистенційним вибором – підкоритися нормам моралі чи слідувати тваринним інстинктам і ризикувати розділити долю вигнанця. Фактично це було питання життя та смерті. Біологічна еволюція істотно прискорила завдяки штучним відбором (насамперед у вигляді фільтра культури). Частина первісного людського стада, яка генетично виявилася неготовою стати людьми, розділяла долю вигнанців, а нащадків мали лише люди, які окрім генів передавали своїм дітям ще й повчальні уроки, засвоєні під час сцен покарання або вигнання «аморальних» [81, с. 309].

Ідентичність включає дві складові, що мають різну природу: даність та вибір. Даність – це те, що дане, задане людині: її тіло, місце і час народження, умови життя. Даність виражає визначеність, конкретність, локальність і темпоральність людського існування. Вона відповідає поняттю субстанції і співвідноситься з топологічними характеристиками буття людини – такими, як місце, ландшафт, горизонт.

Разом з тим людина не приречена на статус об'єкта: вона може бути й суб'єктом. Індивід усвідомлює цю даність і здійснює вибір, ухвалює рішення: прийняти свою природу і реалізувати її можливості, погодившись на покладені нею обмеження, або протистояти їй, відкидаючи і заперечуючи свою залежність. Людина може обрати різні тактики і стратегії поведінки, але завжди, як зазначає Ж.-П. Сартр, наявний принаймні *minimum minimumum* свободи, потенціал самовизначення.

Істотне теоретико-праксеологічне значення має корелятивна взаємозалежність ідентичності та світоглядної розкріпаченості, свободи. З цього приводу варто взяти до уваги книгу академіка Павлова «Рефлекс свободи», яка вийшла друком у 1917 році. За результатами численних

емпіричних даних автор виявив існування рефлексів свободи та рабства. Це стало істотним спонукальним поштовхом до розвитку генетики, яка впродовж кількох наступних десятиліть досконало вивчила вплив генів на формування підсвідомих прагнень людини, її світосприйняття, симпатії та антипатії, колективного несвідомого (архетипів) народів. Наука довела, що мотивацію поведінки людей та народів значною мірою визначає їх генетична спадковість. У наш час прикладна генетика досягла настільки вражаючих успіхів, що з точністю до 99% визначає на 10 років наперед схильність немовляти до працездатності, капризності, доброзичливості, творчості, егоїстичності, агресивності тощо.

З'ясувалося, що існують народи, які генетично (на рівні підсвідомості) прагнуть свободи й ненавидять рабство. Втім, більшість (близько 80%) народів світу прагнуть рабства, оскільки або не довіряють свободі, або не вміють нею ефективно користуватися. Ці народи живуть у рабстві не з причин якихось несприятливих чи фатальних зовнішніх обставин, а тому, що самі прагнуть бути рабами: попри численні недоліки, рабство для них більш звичне й комфортне, ніж свобода. Між іншим, академік Павлов у своїй книзі зауважив, що рефлекторне рабство достеменно притаманне московському народу – себто етнічні москвитини мають генетичну схильність до рабства.

С. К'єркегор проводив змістовні паралелі між свободою та можливістю: свобода – це можливість чинити наперекір приписам усвідомленої необхідності (на відміну від стереотипізованого уявлення про свободу як усвідомлену необхідність). Вона не може визначатися критерієм необхідності в принципі.

Вірогідно, з усіх дефініцій свободи найбільш автентичним, адекватним і продуктивним є таке: можливість вибору, або, як писав Н. Гартман, *liberum arbitrium*. Міра свободи тим значніша, чим достеменніша свобода вибору. Принагідно в пам'яті виринає зауваження І. Лойоли: є вибір, який краще не робити або перекласти турботу за нього на плечі осла, однак не можна постійно перекладати на осла право власного вибору.

Теорія первинних прав (*primacy-of-right theory*) визначає первинний принцип, згідно з яким певні права належать індивідам безумовно – тобто є

невід'ємними і невідчужуваними від них. Межі індивідуального суверенітету окреслюються так: будь-яка належність (belonging) індивіда до суспільства передбачає певні зобов'язання (obligation). І. Берлін у праці «Два концепти свободи» наполягав, що на рівні суспільно-політичного мислення різниця між запитаннями «хто господар?» та «над якою сферою я господар?» відіграє надзвичайно важливу роль, оскільки відповіді відображають протилежні концепції свободи, кожна з яких становить внутрішньо послідовне і легітимне застосування загального концепту свободи. Однак у реальному бутті достеменна відповідь на зазначені запитання часто виявляється неможливою з багатьох об'єктивних причин, тому цінність методичної підказки-пропозиції І. Берліна зводиться якщо й не нанівець, то, принаймні, до мінімуму.

Як слушно зауважив З. Бауман, «свобода існує лише як соціальне відношення. Вона аж ніяк не приналежність (property), не надбання самого індивіда, а властивість, пов'язана з певною відмінністю між індивідами. Вона має сенс лише в опозиції до якогось іншого стану, минулого або сучасного. Існування вільних індивідів сигналізує про диференціацію статусів всередині даного суспільства і відіграє ключову роль у стабілізації та відтворенні такої диференціації» [27].

Автори, прихильні до концепту негативної свободи, вважають, що тільки наявність чогось зовнішнього може зробити особу невільною. А от ті, хто віддає перевагу концепту позитивної свободи, вважають, що відсутність деяких чинників і аспектів також може зробити особу невільною. Позитивне значення свободи є результатом бажання людини бути сувереном під час прийняття рішень, зняттям власної волі, а не намірів будь-якого іншого індивіда чи обставини. По суті, це прагнення набути статусу суб'єкта, а не об'єкта. Зрештою, між концепціями позитивної та негативної свободи існує значно істотніша різниця. І. Берлін, зокрема, зазначав, що негативні теорії свободи прагнуть визначити той простір, де суб'єкт може бути вільним від зовнішнього втручання; натомість позитивні підходи прагнуть з'ясувати, хто є суб'єктом контролю.

До числа прихильників негативної свободи автор «Двох концептів свободи» зараховував В. Оккама, Е. Роттердамського, Т. Гоббса, Дж. Локка, І. Бентама, Б. Констана, Дж. Ст. Мілля, А. де Токвіля, Т. Джеферсона, П. Берка. Серед прихильників позитивної концепції свободи у переліку І. Берліна значаться Платон, Епіктет, Ш. Монтеск'є, Б. Спіноза, І. Кант, І. Гердер, Ж.-Ж. Руссо, Г. Гегель, Ф. Фіхте, К. Маркс, О. Конт, Т. Карлейль, Б. Бозанкет.

Доктрина позитивної свободи обстоює тезу, згідно з якою свобода в своїй основі пов'язана з контролем, котрий індивід здійснює над власним життям. Відповідно до логіки цього погляду, індивід вільний настільки, наскільки реально визначає себе і цілепокладання свого життя. В даному разі концепт свободи є атрибутом *реалізації*. Негативна ж теорія свободи вибудовується на підставі концепту *можливості*, відповідно до якого бути вільним означає а) те, що ми можемо робити, б) ті шляхи, які відкриті перед нами (незалежно від того, чи робимо ми що-небудь, аби використати можливості). Це пояснює тезу Т. Гоббса про свободу як відсутність перешкод: якщо на шляху індивіда нема перешкод, то можна стверджувати про необхідну й достатню умову його свободи.

Негативний погляд на свободу ґрунтується на здоровому глузді: суто інтуїтивно людина схиляється до думки, згідно з якою свобода є перш за все спроможністю людини займатися тим, що їй до вподоби; це відсутність екзистенційних бар'єрів, а не якась здатність, котру треба реалізувати.

Аналізуючи феномен парадоксу свободи, К. Поппер переконливо обґрунтував тезу, відповідно до якої свобода сама себе скасовує, якщо вона нічим не обмежена. У разі необмеженої свободи з'являється можливість позбавляти свободи слабших. Тому цілком виправданим є таке обмеження свободи державою, за якого свобода кожної людини виявляється надійно захищеною законом.

Книга Б. Скіннера «По той бік свободи й гідності», що вийшла друком у США в 1971 році, виразно ілюструє, що сучасна людина – це згусток непередбачуваності, відчаю і страху, який функціонує за біхевіористською аналогією тваринного світу: стимул визначає реакцію. Не більше й не менше.

Це не найкраще портфоліо для конкурсу на гідне місце у вічності. Усвідомлення цього призводить до стану, який Ж.-П. Сартр відрекомендував екзистенційною нудотою.

Фактор ціннісної основи світогляду особистості сучасного формату здійснює істотний детермінативний вплив на генерування ідентичності, становлення ідентитету як на індивідуальному, так і на надіндивідуальному (груповому, соціальному, культурно-цивілізаційному тощо) рівні.

Низка нерозв'язаних проблем, з якими зіткнулися аксіологія, працюючи в рамках суб'єкт-об'єктного підходу, а також суперечливість наявних визначень цінності вказують на відсутність обґрунтованості побудованих на основі суб'єкт-об'єктної дихотомії теорій цінності. Автори суб'єкт-об'єктного підходу до цінності не врахували, з одного боку, класичний характер суб'єкт-об'єктної дихотомії, а з іншого боку, природу самої класичної раціональності.

Між іншим, І. Кант не вживав термін «аксіологія» і не відрекомендував красу, добро й істину цінностями. Три його «Критики», виконані в рамках трансцендентальної філософії, присвячені дослідженню теоретичної здатності розуму, практичної здатності та естетичної – розкриття сенсу понять «істина», «добро» та «краса». Однак у І. Канта відсутнє як визначення поняття «цінність», так і дедукція основних принципів аксіології, що могло б послужити основою для єдиної теорії всіх типів цінності.

Метафорична аксіологія Ф. Ніцше як результат послідовно проведеної рефлексії над ціннісним мисленням і його джерелом – «волею до сили» ставить задачу перекладу сенсу метафор на мову філософських понять. В іншому разі не зникає привід трактувати розглянуту Ф. Ніцше позицію «по той бік добра і зла» як апофеоз аморальності.

Формальна аксіологія Е. Гуссерля, представлена в його лекціях 1909–1914 років, не досліджує перехід від досвіду сприйняття цінності до судження про цінність. Хоча пізні праці Гуссерля (зокрема, «Досвід і судження») порушують проблему фундування концептів і визначень в актах сприйняття предметностей, однак аспект ціннісних предметностей залишився невисвітленим.

Під зовні «антиаксіологічною» позицією М. Гайдеггера простежується відмінність екзистенціального та категоріального, яка матиме аксіологічне значення в тому разі, якщо проводиться з позицій екзистенції. За таких умов екзистенція являє собою докатегоріальний самоціннісний рівень буття. Гайдеггер виступає проти перетворення буття в цінність саме тому, що трактує термін «цінність» як значення для зовнішнього спостерігача, а не в якості самоцінності особистого досвіду буття.

У Н. Лоського простежується коливання між класичним та некласичним розумінням цінності. Причина таких коливань полягає в тому, що автор не поділяє буття та свідомість, які зливаються у нього в ідеї Бога як абсолютної повноти буття. Уявлення про неподільність буття і свідомості набуває у Н. Лоського характеру ігнорування їх незвідність один до одного, тому Лоський відносить цінність не тільки до акта трансцендування, а й до його результату у вигляді «цінної речі».

М. Мамардашвілі вказував на некласичну природу феномена цінності. Концептуалізація цінності як некласичного феномена постає концептуалізацією способу переживання людьми свого онтологічного місця. Цю ідею можна розглядати як світоглядно-концептуальний проект побудови і обґрунтування некласичної за своєю природою аксіології.

М. Бахтіним у праці «Філософія вчинку» була підкреслена необхідність віднесення цінності до вчинку в його цілісності як акті трансцендування, а не просто до результатів людської діяльності. М. Бахтін вказав також на присутність у вчинку «рефлексійного» плану, що є основою для побудови етики, естетики та аксіології як теорій специфічного типу. При цьому було зауважено на внутрішньому зв'язку всіх планів вчинку (думки, переживання і дії), хоча цей зв'язок теоретичного і практичного не був розкритий змістовно.

М. Бахтін керувався задумом побудови аксіології, але цей задум не був реалізований до кінця: в процесі аналізу літературних творів і виявлення художніх цінностей виділено лише інтуїтивні критерії вчинку, не концептуалізувавши окремо його аксіологічний аспект. Відтак, з огляду на

непроясненість співвідношення аксіологічного та онтологічного, ідея аксіології як самостійної дисципліни не отримала у М. Бахтіна належного обґрунтування.

У дисертації Є. Богданова «Епістемологічні підстави цінностей в горизонті неklasичної раціональності» (1997 р.) була досліджена проблема співвідношення знання та цінності в рамках філософії лінгвістичного аналізу, – зокрема, розглянуто спосіб вирішення даної проблеми в філософії Л. Вітгенштейна. Виявлено, що ціннісно-смысловий контекст пізнання включений в саму структуру пізнавального дискурсу як екзистенційно-ціннісного фундаменту «об'єктивних» істин науки. Є. Богдановим було висловлено припущення, що саме неможливість експлікації цінностей в рамках класично-наукової раціональності привела Л. Вітгенштейна до відмови від моделі класичної «репрезентативної» раціональності та переходу до моделі неklasичної «контекстуальної» раціональності. З позицій пізнього Вітгенштейна, як вважає Є. Богданов, цінність адекватно виражається на рівні «способу дії» і мовної практики, принципово не підлягаючи концептуальному вираженню. Різні «форми життя», що визначаються відповідною системою цінностей, унікальні й раціонально несумірні. Вони можуть розглядатися лише як співіснуючі. Таким чином, обґрунтування аксіології як специфічного теоретичного вчення про цінності не було ним здійснено.

Якщо використовувати термінологію І. Канта, то поняття «цінність» є тим спільним, що об'єднує естетичну ідею та ідею розуму. Розумове поняття утворюється в результаті синтезуючої діяльності розуму, спрямованої на обробку чуттєвих даних і позначає ті об'єкти, які сприймаються за допомогою почуттів. Естетична ідея відображає народження у вільному акті апріорних форм чуттєвості, звідси – її непізнаваність. Ідея розуму відображає народження синтезуючої діяльності розуму, а цей процес не підлягає адекватній фіксації органами почуттів. У підсумку можна зробити висновок: естетична ідея та ідея розуму є різними аспектами одного й того ж – акта трансцендування як досвіду людського буття.

Цінності не існують поза відносинами між суб'єктом та об'єктом. Головний сенс будь-якого відношення – це залежність одного елемента від

іншого або багатьох один від одного. Вперше це поняття набуло філософського статусу в працях Аристотеля. Згідно з ним, «відповідним з чимось є те, що перебуває в певному відношенні до іншого». В подальшому стало традиційним тлумачення відносини як моменту взаємозалежності суцього. Відповідно до тлумачення Г. Гегеля, «все, що існує, перебуває у відношенні, і це ставлення є істина будь-якого існування». Завдяки відношенню все існує не абстрактно, не саме по собі, а лише в контексті іншого. Причому, «обидві сторони відносин, узяті кожна сама по собі, ще не є цілісністю».

Характеризуючи предмет як цінний, ми не завжди маємо на увазі всю сукупність його сторін. Здебільшого цінними є одна або декілька його характеристик. У переважній більшості випадків цінність є властивістю. Але початковою ланкою у взаємодії людини зі світом є пізнання. Визначення цінності предмета базується на знанні про нього: не можна оцінювати те, про що нічого не знаєш. Пізнання – це матеріал для оцінки явищ. При цьому знання про предмет не обов'язково має бути вичерпним. Природа ніколи не постає перед суб'єктом повністю. Кожен предмет і явище об'єктивно можуть вступати в нескінченну кількість взаємозв'язків і взаємодій з іншими предметами.

У кожному конкретному випадку предмет може вступати лише в обмежене число відносин. Людина, вступаючи у відносини з предметами зовнішнього світу, також пізнає лише окремі їх сторони, частини, фрагменти. Пізнаючи і оцінюючи явища, людина має справу з властивостями. Властивість характеризує яку-небудь сторону предмета, її можна визначити як здатність речі до руху або до впливу на іншу річ. В будь-якій матеріальній системі або її елементах можна виявити безліч різних властивостей: певний обсяг, форму, колір, стійкість проти зовнішніх впливів і т.п. У живого організму набір властивостей набагато більш різноманітний; властивості можуть бути механічні, фізичні, хімічні, біологічні, соціальні. Річ без будь-яких властивостей не може бути предметом, об'єктом ціннісних відносин. Що стосується суб'єкта, то він за відсутності властивостей неможливій у принципі.

2.3. Основні види соціальної ідентичності

Поняття соціальної ідентичності є ключовим для розуміння міжгрупових відносин. Саме соціальна ідентичність – ключовий момент, який об'єднує особистість і соціальну групу, до якої особистість належить. Соціальні групи – вкрай неоднорідний феномен: вони розрізняються за найрізноманітнішими параметрами і характеристиками, тому логічно було б припустити, що специфіка процесу соціальної ідентифікації визначається властивостями тих конкретних груп, до яких належить особистість.

Питання про те, якою є природа соціальної ідентичності, вкрай важливе не лише в теоретичному, а й у методичному сенсі, оскільки відповідь на нього визначає логіку відбору дослідницьких засобів в рамках даної проблематики, а також бажані практичні рекомендації. Справді, соціальна реальність, яка надає людині орієнтири для соціальної ідентифікації (як, зрештою, і предметна), дані суб'єкту пізнання виключно як ефекти віддзеркалення, а, отже, є його власним змістом, представленим в його внутрішньому світі. Соціальна реальність для конкретної людини суб'єктивна – причому, суб'єктивність у даному разі означає не спотворення об'єктивності, а своєрідну форму творення реальності.

Важливий функціональний аспект містить момент суб'єктивного встановлення зв'язку потреб людини з предметної та інструментальної сторонами діяльності. Безпосереднім джерелом сенсу є потреби і мотиви особистості. Узагальненою характеристикою смислових осередків є та обставина, що вони відображають не об'єктивні властивості речей, а їх відношення до задоволення потреб суб'єкта, завдяки чому емоційні переживання відкривають суб'єкту сенс предмета потреби. Таким чином, сенс як відношення між суб'єктом та об'єктом дійсності, яке визначається місцем об'єкта у житті суб'єкта, виділяє цей об'єкт в образі світу і втілюється в особистісних структурах, які регулюють поведінку суб'єкта по відношенню до даного об'єкта.

Екстраполюючи ці теоретичні положення на процес і результат соціальної ідентифікації, ми можемо констатувати, що ідентифікація з тією чи

іншою соціальною групою передбачає осмислення людиною її місця в структурі суспільних відносин і характеристик, уподібнює її іншим соціальним групам і відрізняє від них. В основі такої ідентифікації лежать потреби особистості у груповій приналежності, що забезпечують можливість самореалізації. Вибір цих соціальних груп як об'єктів ідентифікації не зумовлений жорстко системою суспільних відносин, що існують у суспільстві. Людина, осмислюючи соціальну реальність в широкому сенсі, а також свої відносини з оточуючими людьми, ідентифікується з тими соціальними групами, членство в яких відповідає її істотним потребам. Особливо очевидно це стає в ті періоди життя людини, які умовно можна назвати «кризами соціальної ідентичності», коли людина на тлі змін, що відбуваються в її житті, опиняється перед вибором однієї з кількох альтернативних соціальних ідентифікацій.

Основна частина змісту соціальних ідентифікацій конкретної особистості в переважній більшості випадків знаходиться за межами її свідомості, актуалізуючись тільки при зіткненні особистості з тими чи іншим соціальними об'єктами і ситуаціями. Результат осмислення суб'єктом соціальної реальності перебуває в згорнутому, не представленому у свідомості вигляді, але це не означає, що таких соціальних ідентифікацій не існує в принципі. Відтак, можна констатувати, що, по-перше, соціальна ідентичність особистості формується в процесі взаємодії особистості з соціальною реальністю, коли реальність суб'єктивно осмислюється відповідно до системи життєвих відносин і потреб. Це дозволяє стверджувати, що соціальна ідентичність має значеннєву природу. По-друге, зміст різних компонентів соціальної ідентичності особистості не представлено в повному обсязі в її свідомості, він існує у вигляді «згорнутих смислів» і може актуалізуватися при взаємодії людини з тими чи іншими соціальними об'єктами.

Мова постає одним з ключових маркерів ідентичності, ключем до розуміння світоглядної і культурної ідентифікації кожної нації. Відображаючи та узагальнюючи світ, мова трансформує його в ідеальну сферу, живить інформацією розумову діяльність людини, передає досвід поколінь, закодовуючи і розкодовуючи знання та духовні сутності. «Національна мова

кожної нації є її національною гносеологією. Це система національного сприймання, розуміння і мислення, відображення реального і уявного світу. О. Потебня вважав мову «нашим спільним духовним органом, через який відбувається духовне єднання етносу, оскільки у взаємного розумінні того, хто говорить і того, хто слухає, виростає свідомість і пробуджується почуття їх спорідненості. Такий вплив можливий завдяки особливостям мови, адже в ній відбивається світогляд народу» [184, с. 11]. К. Ушинський аргументовано довів, що «мова – найважливіший, найдорожчий і найміцніший зв'язок, що поєднує віджилі, живі й майбутні покоління народу в одну історичну цілісність» [10, с. 6]. М. Гайдеггер наголошував, що грецька філософія є породженням не стільки грецької культури в цілому, скільки грецької мови, її спонукально-евристичними інтенціями.

Всі європейські мови можна розмежувати за критерієм ступеня раціоналізму, який лежить в їхній генеалогічній основі. За цим фактором можна вести мову про аналітичні та синтетичні мови. Мовні конструкти західноєвропейських націй є аналітичними: від початку свого виникнення і в процесі подальшого розвитку вони використовують латинський алфавіт і раціональну форму побудови речень. Натомість мови східнослов'янських націй є переважно синтетичними: здебільшого вони послуговуються кирилицею (виняток складають поляки, словаки та литовці, які перейшли на латиницю під впливом Ватикану, хоча ще 600 років тому поляки та литовці користувалися кирилицею – зокрема, збірник правових норм «Литовські устави» написаний староукраїнською мовою засобом кирилиці. Принагідно варто зазначити, що синтетичні мови східноєвропейців вибудовують речення в дещо ірраціональній формі, а також використовують непритаманний західноєвропейським націям принцип створення відмінків.

Здавалося б, дрібничка, а вона здійснила надзвичайно потужний вплив на історично цивілізаційну долю народів-користувачів мов. Приміром, більшість відкриттів у галузі природничих наук цілком закономірно належить носіям аналітичних мов. За станом на 1990 рік 80% Нобелівських лауреатів з природничих наук були носіями аналітичних мов і лише 9% – СРСР як

умовного представника синтетичної мови. Натомість у сфері вишуканої словесності перевага синтетичної мови є очевидною. Кількість Нобелівських лауреатів, які є носіями синтетичної мови, ледве не втричі перевищує кількість носіїв аналітичної мови. Синтетична мова дозволяє надати не так чіткості й виразності, як об'єму, креативності й евристичності вислову, що є ключовим спонукально-атрактивним інструментом впливу на людську свідомість.

Серед різних сфер сприйняття часто віддають перевагу кольору, оскільки його зручно досліджувати, легко картографувати і вимірювати. Існують три фізичні параметри, за якими кольори відрізняються один від одного – тон, яскравість та насиченість. Ці градації доволі розбиті мовою на певні відтинки, що дає підстави вважати такий випадок ідеальною ілюстрацією загальної концепції гіпотези Уорфа про співвідношення між мовою та дійсністю.

З пізнавальних процесів для експерименту було обрано пам'ять. Автори співвідносили її з легкістю позначення або кодованістю в якості мовної змінної. Причина цього вибору полягає в тому, що запам'ятовування кольору почасти полягає в запам'ятовуванні його назви. Тому кольори, які можуть бути легко й адекватно названі, за логікою мають запам'ятовуватися краще, ніж ті, які важко позначити словами.

Подібний експеримент був проведений з піддослідними, які говорять англійською мовою. Автори виходили з припущення, що відношення між кодованістю та запам'ятовуванням однакове у всіх мовах. Піддослідним по одній показували 24 кольорові фішки, а завдання полягало в тому, щоб якомога швидше назвати колір кожної з них. У результаті було встановлена наступна закономірність: чим довша назва кольору, тим довше часу було потрібно для його ідентифікації і тим менша відповідність між відповідями різних випробуваних.

Щоб з'ясувати зв'язок між кодованістю та запам'ятовуванням, з іншою групою піддослідних був поставлений експеримент на впізнавання. Піддослідний впродовж п'яти секунд розглядав 4 з 24 кольорових фішок. Після цього фішки прибиралися, і випробуваний повинен був знайти відповідні

кольори серед 120 різних кольорів. За показник впізнавання приймалося число правильних ідентифікацій. За таких умов експерименту виявилася слабкий зв'язок між кодуванням (називанням певного кольору) та його впізнаванням. Коли завдання полегшили, надаючи для впізнавання тільки одну фішку, то зв'язок між зоровим розрізненням та впізнаванням виявилася значним, що свідчить про існування тісного зв'язку між стимулом та пам'яттю, а не мовою та пам'яттю.

Існують припущення про наявність деяких способів кодування досвіду, які є загальними для всіх мов, незважаючи на їх різноманітність. Ці припущення складають гіпотезу про лінгвістичні універсалії. Гіпотеза Уорфа має відношення головним чином до того, як мова класифікує дійсність, на що вона вказує (денотативне значення). При цьому існує інший аспект мови, котрий виражає якість досвіду і почуттів, образів і відносин, викликаних словами, тобто конотативне значення мови.

Вивченню універсальності конотативного значення мови присвячено одне з найбільш ґрунтовних досліджень мови та мислення. Були проаналізовані системи афективних значень за допомогою спеціального метода вимірювання семантичного диференціала. Основний експериментальний прийом полягав у тому, що піддослідному пропонується список різних іменників. Потім дається список визначників-антонімів (прикметники: в оригіналі експеримент проводився англійською мовою, в якій функцію визначників виконують прикметники), наприклад: хороший-поганий, гарячий-холодний. Завдання піддослідного полягало в тому, щоб оцінити кожне поняття з точки зору кожної пари визначників за семибальною системою подібним чином: 1 означає найвищу оцінку на користь лівого члена даної пари визначників (у першому прикладі – хороший), а 7-найвищу оцінку на користь правого члена (у разі першого прикладу – поганий), решта оцінки займають проміжне положення. В результаті факторних досліджень, проведених з американськими піддослідними, що говорять англійською мовою, було встановлено наступне: отримані дані можна описувати в термінах трьох основних факторів, або вимірювань значення: фактора оцінки (хороший-поганий), чинника сили

(сильний-слабкий) і фактора активності (швидкий-повільний). При цьому виникла проблема: чи властива ця семантична схема лише англомовним американцям, чи вона притаманна всім людям, незалежно від їхньої культури і мови.

Для вирішення цього питання лінгвістами був складений і перекладений відповідними мовами список зі ста понять, знайомих людям практично всіх культур. Результат досліджень з'ясував, що структура конотативного значення слів однакова у всіх мовах, тоді як конотативне значення конкретних понять у різних культурах різні. Ці три виміри – оцінка, сила і активність – характеризують оціночні судження піддослідних у всіх досліджених мовах, хоча в різних культурах окремі поняття за цими семантичним чинникам оцінюються по-різному. Автори дослідження пояснюють таку схожість тим, що створені шкали реєструють емоції, пов'язані з афективною нервовою системою, яка у всіх людей біологічно споріднена.

Роботи, присвячені семантичному диференціалу і фонетичному символізму переконливо свідчать про те, що чимало аспектів досвіду мають однакове вираження в різних мовах і культурах. Огляд експериментальних даних, що відносяться до гіпотези Уорфа, ставить під сумнів багато аспектів лінгвістичної відносності, однак існують деякі причини, що змушують залишити питання лінгвістичної відносності відкритим.

По-перше, слід звернути увагу на обмеженість експериментальних прийомів, використаних при перевірці гіпотези Уорфа. Не дивлячись на те, що для дослідження лінгвістичної відносності на матеріалі сприйняття за критерієм кольору були дуже серйозні підстави, подібна стратегія все-таки не ідеальна. Досить імовірно, що вплив перцептивного досвіду значною мірою залежить від яскраво виражених і незмінних властивостей стимулів і мало чутливий по відношенню до різноманітності мовного інструментарію. Йдеться про такі явища, як соціальні ролі: ознаки, що визначають категорії людей, встановлюються не природою, а культурою – на відміну від критеріїв, що визначають кольори. У сфері ідеології та духовної культури поняття набувають свого значення насамперед завдяки тому, що вони включені в словесні

пояснювальні системи. Саме тут мова може відігравати найважливішу роль у визначенні уявлень про світ, впливати на процеси пам'яті й мислення людини, сприяти розумінню чи нерозумінню інших культур.

По-друге, демонстрація універсальності відносин між окремими аспектами мови і пізнавальними процесами аж ніяк не знімає проблеми міжкультурних відмінностей. У тому, що в будь-якій сфері людського досвіду існують як універсалії, так і відмінності, не обов'язково є ознаки парадоксу. Взаємовідносини між мовою та мисленням виявляють багатоманітність і складність подібних взаємин. Рівень їх розуміння підвищуватиметься по мірі того, як теоретичні та міжкультурні дослідження будуть розкривати універсальні й часткові аспекти цих різноманітних відносин.

По-третє, можна констатувати, що вплив мови проявляється тільки в процесі певної вербальної діяльності піддослідного. Ніхто з дослідників не вважає, що точність впізнавання залежить від слів як статичних носіїв інформації.

Щоб увиразнити роль і значення мови в духовному бутті людини, Ольга Федик ввела поняття «адекват» як «цілісний духовний відповідник», системи якого підпорядковані психолого-духовній і морально-естетичній діяльності людини і нації» [259, с. 9-10]. В результаті мова як духовний адекват світу створює ідеальну дійсність (паралельний духовний світ, закріплюючи його у словах, формах і структурах). Цей світ є ментально-психологічною моделлю, універсальною і неповторною для нації. Національне сприйняття, світобачення і мислення розвивають національну свідомість – основний чинник національної ідентифікації, гармонію духовно-культурного і фізичного буття народу. Тут доречно навести думку В. Гумбольдта: «Мова – це об'єднана духовна енергія народу, що дивовижним способом закріплена у відповідних звуках і в цьому вияві та через взаємозв'язок своїх звуків зрозуміла всім мовцям, збуджуючи у них аналогічну енергію» [82, с. 348].

Мова українського народу – одна з найдревніших. Сарматський історик Пріск, який у складі візантійської делегації побував на українських теренах в VI столітті, записав три слова, які на той час наші далекі пращури вживали

найчастіше. Двома з цих слів сучасна українська мова інтенсивно оперує й нині – це «страва» та «мед».

Між іншим, у Казахстані конституцією та виборчим законодавством передбачено проведення перевірок на знання казахських мови для всіх кандидатів, котрі балотуються на посаду президента. Іспит складається з письмовою роботи, відповідей на запитання та виступу впродовж 15 хвилин.

У середньовічній Московії існувало одночасно декілька мов: слов'янський койне, народна мова туземців, тюркські мови як релігійний інструмент та болгарська мова як мова православних текстів і релігійних культур. Ця суміш виявилася основою для нинішньої російської мови, яка співпадає на рівні лексики з іншими слов'янськими мовами лише на 30-40%, тоді як співпадіння між іншими слов'янськими мовами (зокрема, українською та білоруською) сягає 70-75%.

Сучасна літературна російська мова є абсолютно штучним кабінетним витвором, своєрідним «есперанто» на основі слов'яно-фінського койне з великим тюркським і монгольським впливом та староболгарської, яку нині прийнято відрекомендовувати «церковнослов'янською».

Татари (казанські, астраханські, сибірські) є найчисленнішою автохтонною національною тюркською меншиною сучасної Росії. Вони складають близько 4% всього населення. Доволі показово, що Кремль категорично заперечує можливість їхнього переходу з кирилиці на латиницю, яку зараз використовує абсолютна більшість тюркських народів. Випускникам середніх шкіл у Татарстані законодавчо заборонено здавати рідною мовою аналог нашого тесту ЗНО, а про навчання татарською у вищих учбових закладах цієї автономної республіки годі й говорити.

У жовтні 2000 року тодішня дружина президента Росії Людмила Путіна подарувала світу пікантну відвертість: межі російської мови – це межі Росії. Її виступ у Петербурзі на всеросійській конференції «Русский язык на рубеже тысячелетий» зводяться до таких тез, котрі коректно подати мовою оригіналу:

1. Необходимо утверждать, отстаивать и расширять языковые границы русского мира.
2. Утверждение границ русского мира – это отстаивание и

укрепление национальных интересов России. 3. Русский язык объединяет людей в русский мир как совокупность говорящих и думающих на этом языке. Чому б Україні не запозичити таку енергію цивілізаційної експансії і переконаність у харизмі й навіть богообраності своєї мови?

Чому сучасна російська мова має більшу подібність до болгарської та сербської мов, ніж до білоруської та української, хоча з точки зору територіального фактору мало б бути навпаки? Річ у тім, що в Росії корінного слов'янського населення практично не було, тому вивчення туземцями Московії слов'янської мови відбувалося через релігію, яка ґрунтувалася на болгарських текстах. Мордвинці Рязані, Москви, Костроми, Тули та Мурому пізнавала слов'янську мову з болгарської, не маючи своєї власної слов'янської. З цієї причини навіть та незначна слов'янська складова сучасної російської мови (30 – 40% слов'янської лексики проти 60-70% лексики фінської та тюркської) є спільною не з українцями та білорусами, а з болгарами. В Україні та Білорусі ситуація була докорінно іншою: тут місцеве населення мало в своєму розпорядженні народні слов'янські діалекти, які й стали на заваді впровадженню болгарської лексики з православних книг у всі сфери повсякденного життя.

До Петра I слов'янські лінгвісти категорично розмежовували руську (українську) та московську мову, заперечуючи належність останньої до слов'янських мов з огляду на ту обставину, що в ній бракувало слов'янської лексики. Як обґрунтував І. Улуханов у статті «Разговорная речь Древней Руси» [258, с. 40-41], перелік слов'янізмів, які регулярно повторювалися в побуті московитів, розширювався вкрай повільно. У XVI – XVII століттях лише декілька слов'янізмів мали сирітський вигляд серед маси фінської і тюркської лексики Московії.

У «Паризькому словнику московитів» (1586) існувало лише два слов'янізми – «владика» і «злат». У словнику Ричарда Джемса (1618 – 1619) слов'янізмів нараховувалось 16, а в книзі «Грамматика мови московитів» В. Лудольфа (1696) до слов'янізмів належало 41 слово. Решта усної лексики московитів – фінська і тюркська. У лінгвістів тієї епохи не було жодних підстав

зараховувати мову московітів до когорти слов'янських, оскільки самих слов'янізмів в усній мові практично не зустрічалось, а саме усна мова народу в даному разі є основним критерієм. Тому розмовна мова Московії не вважалася ні слов'янською, ні квазі-руською: селяни Московії спілкувалися за допомогою фінських діалектів.

Показовий приклад: російською мовою не володів навіть мордвин Костромського повіту Іван Сусанін, а його рідня, подаючи чолобитну цариці, була змушена платити перекладачу з фінської костромської на російську «государеву» мову. Комічно, але в наш час мордовська Кострома вважається «еталоном руськості й слов'янськості» (існує навіть рок-група, яка співає мордовські пісні Костроми російською мовою, відрекомендовуючи їх як «слов'янські»), хоча ще два століття тому ніхто в Костромі не спілкувався ні «слов'янською», ні російською мовою. Слов'янською (староболгарською) мовою оперувала лише Московська церква.

Між іншим, коли після Люблінської унії 1569 року коли було створено Річ Посполиту, Велике Князівство Литовське зберегло своєю державною мовою русинську, а Польща надала статус державної латинській. Але це аж ніяк не означає, що народною мовою поляків була латинська. Так само й російська мова не була народною в Московії – принаймні доти, доки російські села її не вивчили.

Переклади, які робив Мелетій Смотрицький з болгарської на руську – це переклади з російської на руську (українську і білоруську). В них нема нічого етнічно російського, а є лише болгарське, котре перекладене на руську мову українців і білорусів, яких у ті часи іменували русинами. Ще одна поширена помилка – стереотип, згідно з яким росіяни користуються кирилицею. Насправді вони вдаються до послуг введеного Петром I «громадянського алфавіту». Він не є кирилицею хоча б тому, що не створювався Кирилом і Мефодієм. Ще одна поширена невідповідність уявлень фактичному стану речей – уподібнення кирилиці «слов'янському алфавіту». Насправді ж кирилиця – це видозмінений грецький алфавіт, а греки, як відомо, не є слов'янами.

Між іншим, більше половини слов'янських народів користуються латиницею, а не кирилицею. Білоруський алфавіт за канонами здорового глузду також мав би бути латиницею, а не кирилицею (чи пак – алфавітом Петра I), оскільки білоруська літературна мова впродовж століть формувалася на основі латиниці, всі фундатори білоруської літератури писали латиницею. Лише після окупації Великого Князівства Литовського російський цар у 1839 році заборонив своїм указом білоруську мову. Втім, навіть у XIX та XX століттях білоруська періодика виходила латиницею «*Bielarus*», «*Bielaruskaja krynica*», «*Nasza Niwa*» тощо.

Принагідно зауважимо, що Лев Троцький наполягав на переході «великоруської мови на латиницю задля досягнення мети світової революції». Якби його точка зору взяла гору, то алфавітом РРФСР і СРСР стала б саме латиниця. Ідея Троцького була відхилена на підставі того, що російська література сформована на фундаменті кирилиці – Пушкін латиницею не користувався. Чому ж така логіка не була поширена на білоруський випадок? Можливо тому, що для імперії подвійні стандарти є нормою повсякденного буття?

Лексичні розбіжності між українською та російською мовами складає 38%, між українською та польською – 30%, між українською та білоруською – 15%. За великим рахунком, Росія – неслов'янська країна. До територій, населених стародавніми слов'янськими етносами, можна віднести лише Брянськ, Курськ та Смоленськ. Це землі кривичів – слов'янізованих західними слов'янами балтів. Решта земель – фінські (чудь, пермь, мордва, в'ятичі, мурома тощо). На них слов'яни ніколи не мешкали. Всі основні топоніми історичної Московії фінські: Москва, Муром, Вологда, Кострома, Суздаль, Тула, Ерзя (Рязань) і т.д. Ці території були завойовані колоністами Рюрика, які припливли з Лаби (Ельби). Саме вони збудували Новгород як продовження полабського Старгорода – нині Ольденбурга. Втім, кількість колоністів була незначною. В кількох містах-фортецях, заснованих норманами (датчанами і шведами), мешкали лише декілька тисяч прибульців із заходу, а близько 95% населення цих територій були неслов'янськими туземцями.

Мовою колоній був слов'янський койне – мова, котра слугувала для спілкування між користувачами різних слов'янських діалектів. Впродовж кількох століть місцеве туземне населення опанувало цим койне, в результаті чого, як писав Нестор у «Повісті врем'яних літ», саами Ладоги почали називатися «словенами» – тобто тими, хто розуміє слово, на противагу «німцям», себто німим – тим, хто не розуміє мови. Другими після ладозьких саамів перейняли слов'янський койне північні фінські народи – чудь, мурома, весь. Щоправда, в них цей процес тривав значно більше часу. Що стосується південних фінів (мордовської Москви), то прийняття слов'янського койне тут затяглося аж до петровських часів. Подекуди стародавні туземні мови збереглися й донині. Прикладом може слугувати мова ерзя Рязані та фінський діалект в'ятичів. Між іншим, характерне «окання» населення Центральної Росії в наш час помилково вважається «старослов'янським», однак це – суто фінський діалект, який відображає незавершеність слов'янізації зазначених територій.

Вікова ідентичність – один з найменш теоретично і емпірично окреслених компонентів соціальної ідентичності, хоча кожна людина в тій чи іншій мірі поділяє цінності тієї чи іншої вікової субкультури і зараховує себе до тієї чи іншої вікової категорії на основі суб'єктивного переживання віку. Кожна вікова сходинка є унікальним культурно-історичним феноменом, зміст якого може бути зрозумілим лише за допомогою аналізу системи вікового символізму відповідної культури, що відображає способи осмислення життєвого шляху людини і вікової стратифікації суспільства.

Вікова ідентичність постає процесом і результатом ототожнення індивідом себе з певною віковою групою з прийняттям норм поведінки даної групи в якості таких, що в більшій чи меншій мірі регулюють власну поведінку. Вона виступає в якості регулятора поведінки людини в ситуації міжвікового спілкування, дозволяючи розрізняти людей «свого» та «іншого» віку, а також обирати адекватні цьому способи взаємодії з ними. Вікова ідентичність формується в процесі інтерпретації людиною свого хронологічного віку за

допомогою вікових соціальних конструктів, що складають систему вікового символізму культури.

Вікова ідентичність є актуальним компонентом соціальної ідентичності сучасного індивіда і знаходить своє відображення в повсякденній свідомості. Необхідно також зазначити, що процес вікових ідентифікацій відрізняється від формування інших аспектів соціальної ідентичності. Якщо в багатьох випадках людина має підстави ідентифікуватися з якоюсь однією соціальною групою (наприклад, гендерною або етнічною) і згодом лише переосмислювати зміст своїх ідентифікацій, то вікова ідентичність в процесі життєвого шляху зазнає докорінних змін, пов'язаних з переходом від одного етапу до іншого.

Гендерна та етнічна ідентичність є центральними компонентами в структурі соціальної ідентичності сучасної особистості, оскільки саме приналежність до етнічних та гендерних груп визначає найважливіші аспекти соціального буття особистості. Гендерна ідентичність – усвідомлення своєї приналежності до чоловічої або жіночої статі. Це поняття позначає аспект самосвідомості особистості, що змальовує переживання людиною себе як представника статі, як носія конкретних статевоспецифічних характеристик і особливостей поведінки, співвідносить з уявленнями про мускулінність/фемінінність.

Гендерна ідентичність починає формуватися з народження дитини, коли на підставі будови її зовнішніх статевих органів визначається його паспортна (громадянська, акушерська) стать. З цього починається процес гендерної соціалізації, в ході якої дитину цілеспрямовано виховують таким чином, щоб вона відповідала прийнятим у даному суспільстві уявленням про «чоловіче» та «жіноче». Саме на підставі існуючих у суспільстві еталонів формуються уявлення дитини про власну гендерну ідентичність і ролі, її поведінку і самооцінку.

У наш час актуальною проблемою є криза гендерної ідентичності, під якою розуміється неможливість досягнення внутрішньої узгодженості, самоактуалізації і зовнішнього підтвердження гендерної ідентичності. Криза гендерної ідентичності включає в себе неузгодженість внутрішніх компонентів

гендерної ідентичності (гендерних уявлень, гендерної самооцінки та гендерних планів, способів і структур поведінки), а також неузгодженість внутрішніх складових гендерної ідентичності із зовнішніми гендерними просторами, що включають в себе гендерні стереотипи та еталони, гендерну тілесність і гендерні ролі.

Чимало аргументаційних списів зламано об тематику етно-національної ідентичності, яка формується під впливом багатьох детермінант – на кшталт мовної сфери, історичних традицій, релігій, територіальної єдності, факту чи прагнення державної незалежності тощо. Попри те, що жоден із цих чинників не є категорично необхідним, наявність одного чи двох із них недостатня. Принагідно слід зазначити, що з часом питома вага кожного з них зазнає істотних змін.

Причетність до певного етносу є критерієм, фундаментальною іманентною якістю людини – після належності до статі й до певного віку. Приміром, навіть невіруюча людина, потенційний агресивний атеїст, який народився в Росії XIX століття, безальтернативно виріс і виховувався у православної реальності. Він сприймав світ і соціальну дійсність виключно крізь православну «оптику».

Трансчасова істотність і значущість етнічної та національної ідентичності стає очевидною, якщо взяти до уваги переконливо концептуалізовану Гансом Моргентау тезу, відповідно до якої відсутність чи невиразність етно-національної ідентичності призводить до неможливості усвідомлення (а відтак – і забезпечення) національних інтересів.

За умов кризи і нестабільності суспільства і держави етнічність стає найбільш ефективним і досконалим способом соціально-політичної мобілізації, апеляції до крові», до солідарності родинних та територіальних зв'язків знаходять гарантований відгук у суспільній свідомості. Здійснюють виразний вплив на почуття і слугують збудником колективної пам'яті. Це пояснює, чому політик, який змушений розв'язувати термінові проблеми, майже завжди говорить мовою примордіалізму. Інакше він не зайшов би спільної мови з «пересічною людиною», яка є вродженим примордіалістом.

Етнічна ідентичність – це категорія, яка віддзеркалює почуття генетичної спорідненості, невід’ємної приналежності до історико-культурного, духовного коріння певного соціокультурного середовища, усвідомлення своєї приналежності до певної етнічної спільноти. Етнічна ідентичність – де-факто багатовимірний конструкт, який включає в себе етнічні почуття, знання, установки та поведінкові реакції. Належність до етнічної групи – це особливий випадок соціальної ідентичності. Виходячи з теорії соціальної ідентичності, можна припустити: якщо домінуюча в суспільстві група низько оцінює риси чи характеристики етнічної групи, то члени цієї етнічної групи опиняються перед загрозою негативної соціальної ідентичності. Ідентифікація з низькостатусною групою може призвести до низької самоповаги.

Етнічна ідентичність стає значущою лише в ситуаціях, коли дві і більше етнічні групи перебувають у контакті протягом якогось періоду часу. Для етнічно гомогенного суспільства це безглузде поняття. Етнічну ідентичність можна розуміти в якості одного з аспектів акультурації, в якому головний акцент робиться на людині й на тому, як вона взаємодіє зі своєю етнічною групою, яка є складовою частиною суспільства в цілому. У рамках даного напрямку досліджень існують дві моделі етнічної ідентичності: лінійна (біполярна) і двовимірна.

Етнічна ідентичність розглядається в діапазоні від високого рівня ідентифікації зі своєю етнічною групою (позитивна чи негативна ідентичність) до високого рівня ідентифікації з чужою етнічною групою (змінена або помилкова ідентичність). У дослідженнях 1970-80-х років акцент робився переважно на проблемі етнічних ознак («етнічних критеріїв») – зовнішніх ознак етносу. Прихильники такого підходу виокремлюють серед таких ознак територію, спільність походження, державну приналежність, економічні зв’язки, антропологічні особливості, мову, культуру, особливості психічного складу, етнічну самосвідомість [47, с. 17]. При цьому, для західних наукових шкіл характерний акцент на культурі (культурних традиціях). Зокрема, Т. Парсонс відзначає, що спільність культури є найбільш важливою рисою етнічних спільнот [346, с. 54].

Як зауважив Джордж Сантаяна, етнічна приналежність подібна до зв'язків із жінкою: вони надто очевидні, щоб їх заперечувати, і водночас достатньо інтимні, щоб про них постійно говорити. Реальна діяльність індивіда, в тому числі й етнічна поведінка, визначається ціннісними орієнтаціями, які є системою фіксованих настанов. У свою чергу, система фіксованих настанов формується, ґрунтуючись на структурі етнічних цінностей. Таким чином, цінності засобом ціннісних орієнтацій зумовлюють спрямованість поведінки особи, а етнічність є інструментом у боротьбі за владу, статус і добробут. Етнічність відіграє роль своєрідної соціальної ролі, котра свідомо обирається людиною (групою) під впливом тих чи інших потреб та інтересів.

Етнос описується комплексом характерних ознак, а акцент робиться на відмінностях однієї спільноти від іншої, тобто на диференціюючій функції етнічного. Саме таким чином в теорії етносу вирішується одна з ключових теоретико-методологічних проблем етнології, сформульована Д. Горовіцем: етнічні характеристики – це суть характеристики, які об'єднують людей чи ті, які, навпаки, їх роз'єднують? Згідно з Ю. Бромлєем, етнос є чимось, що передовсім розмежовує людей з різною приналежністю, а не об'єднує схожих індивідів. Для сталого феномену «ми» повинен існувати феномен «вони», тобто інший етнос, не схожий на нас, що відрізняється від нас істотно, наочно, виразно. «Розділова» позиція домінує в дослідженнях етнічності: першою умовою існування етнічності є наявність дихотомічного відносини «ми-вони». Якщо такого ставлення не існує – нема і етнічності.

Зазначена особливість зближує вітчизняних теоретиків етносу із західними колегами – причому, не з класичними примордіалістами, які роблять акцент на тісному, емоційно забарвленому єднанні членів етнічних груп – а з широким спектром поглядів конструктивістів: від класиків – «манчестерців» до конструктив-примордіаліста Ф. Барта. В останнього думка про маркування і закріплення етнічних кордонів взагалі є лейтмотивом більшості праць. Говорячи про «ситуативну етнічність», цей дослідник акцентує увагу на детермінованих культурними маркерами-конструктами кордонах між етнічними групами – причому, етнічні кордони («ethnic boundaries»), на його

думку, відіграють визначальну роль в порівнянні зі змістом етнічних груп [318, с. 9-10].

Абсолютизація аспекту відмежування в проблематиці етнічності притаманна багатьом західним дослідникам. Вони вбачають етнічність у суб'єктивному, символічному та емблематичному оперуванні якимось аспектом культури, котрий виконує функцію сутнісного розмежування з іншими групами. Зрештою, однаковість з цього приводу спостерігається і між Ю. Бромлеем та його головним прижиттєвим опонентом – Л. Гумільовим. Останній, незважаючи на свою принципову незгоду з більшістю положень академічної теорії етносу, сформулював показову тезу: етнос – це «колектив осіб, які протиставляють себе решті колективів» [83, с. 114].

Істотною методологічною проблемою, з якою зіткнулися радянські теоретики етносу, виявилась проблема вибору акценту на відмінності чи на спільності. Точка зору, заснована на акцентуванні «розділової» функції етнічного, в своєму логічному завершенні закономірно призводить до висновку про те, що члени етносу дивляться на світ крізь призму своєї «етнічної ойкумени», так чи інакше вбачаючи в оточуючих вороже налаштованих чужинців або навіть ворогів.

Зокрема, Г. Солдатова безпосередньо виводить міжетнічну конфліктність зі зростання етнічної свідомості (самоусвідомлення) і встановлює пряму пропорційну залежність між рівнем конфліктності та рівнем етнічності: «Етнічність за своєю сутністю є конфронтаційною. Вона – суть функція відносин з іншими етнічними групами, які утворюються за принципом опозиції. Тому зростання етнічності пов'язане зі зростанням етнічної нетерпимості, яка є виявом конфронтаційності» [238 с. 49]. А може сама сутність етнічного полягає не в розмежуванні, а в об'єднанні, оскільки етнос є насамперед спільнотою, тобто об'єктивною і закономірною спільністю конкретно-історичного соціокультурного буття?

Ще одна характерна риса теорії етносу – суто сцієнтистське, позитивістське бачення етнічних спільнот як «соціальних систем». Йдеться про застосування до дослідження суспільства, системного підходу, заснованого на

працях Л. Берталанфі, а також генетично пов'язаної з цим підходом теорії синергетики І. Пригожина. Зовсім недавно подібна методологія користувалася величезною популярністю серед суспільствознавців, які намагалися буквально скрізь застосувати системний підхід і основні положення синергетики. Вони забували про те, що обидві концепції були створені вченими-природничниками виключно як способи моделювання природних зв'язків матеріального несоціального світу, а застосування їх до соціальних систем вимагає обережності, розважливості й коректності.

Підсвідомо позитивістська спрямованість вітчизняного суспільствознавства призвела до значного поширення моделей, в межах яких «соціальні системи» в дусі поглядів основоположників позитивізму О. Конта та Г. Спенсера перетворилися на «соціальні організми», до переліку яких зараховувалися й етноси. Між іншим, ключовим поняттям концепції Ю. Бромлея є «етносоціальний організм»; тим самим етнос, принаймні, в широкому значенні, постає на сторінках його праць саме як «соціальний організм». В одній зі своїх книг – «Етнос і етнографія» – Ю. Бромлей писав про те, що етноси – це «цілісні системи, нерозривно пов'язані із соціально-економічними факторами» [49, с. 21].

Очевидно, у суспільних науках застосування подібного підходу припустиме лише з розважливою обережністю і з деякими «але». З одного боку, погляд на етнос як на систему є найбільш логічним і продуктивним. З іншого боку, етнічна спільнота – стихійне і неструктуроване утворення, яке у переломні, визначальні періоди історії може втрачати детермінаційні ознаки не лише системності, а й єдиного організму.

На думку Л. Гумільова, те, що відрізняє один народ від іншого, – це насамперед «стереотип поведінки», тобто «спосіб життя, манери, поведінки, смаків, поглядів і соціальних взаємин» [84, с. 25]. А «структура етнічного стереотипу поведінки – це певна норма відносин: а) між колективом та індивідом; б) індивідів між собою; в) внутрішньоетнічних груп між собою; г) між етносом та внутрішньоетнічними групами». Таким чином, в якості «етнічного критерію» у Л. Гумільова постає соціально-психологічне явище –

стереотип поведінки, який має біопсихічний, позасоціальний за своєю сутністю характер і розглядається Л. Гумільовим як найвища форма адаптації.

Л. Гумільов виокремлює ще дві особливості кожної етнічної спільноти: 1) мозаїчність її структури, тобто існування етнічних таксонів різних ієрархічних рівнів (за висхідною – консорція, конвіксія, субетнос, етнос, суперетнос); 2) динамічний характер етносу як процесу, а не як стану [84, с. 35]. Значним дослідницьким здобутком Л. Гумільова є його спроба застосувати системний підхід в етнології, виходячи за рамки загальних міркувань про соціальні системи. Відповідне положення сформульоване таким чином: «Раса – це не просто механічне поєднання людей, які тими чи іншими рисами схожі один на одного, а система різних за смаками і особливостям людей, продуктів їхньої діяльності й традицій, котра складається з географічного середовища, етнічного оточення, а також певних тенденцій, що домінують у розвитку системи» [84, с. 44-45]. Таким чином, до складу досліджуваної динамічної системи Л. Гумільов включає «не лише людей, а й елементи ландшафту, культурну традицію і взаємини із сусідами. У такій системі роль керівного механізму відіграє традиція, яка симетрично взаємодіє із суспільною і природною формою руху матерії» [84, с. 49].

Більшості сучасних суспільств притаманні сегментарні відмінності культурного, релігійного, мовного, етнічного, аксіологічного та іншого ґатунку. Етнічне (групове, корпоративне, гендерне, вікове, конфесійне і т. ін.) «Ми» маніфестує себе тому, що існують деякі «Вони», котрі відрізняється від «Ми» мовою, культурою, звичаями та іншими істотними буттєвими характеристиками. Саме існування етнічних кордонів визначає формування етнічної ідентичності: оскільки етнос є не що інше, як соціальна група, то це – сукупність членів соціальної групи, які усвідомлюють свою приналежність до неї, тобто етнічна ідентифікація є «впізнавання своїх членів групи», яка можлива лише за наявності певних відмінних ознак даного етносу.

Етнічні відмінності зберігаються навіть після того, як людина протягом життя має можливість змінювати членство в соціальній та етнічній групі. На важливість і сталість етносу також вказує той факт, що чимало соціальних

відносин починають протистояти після того, як проходять через етнічні кордони. Не дивлячись на те, що етноси існують часто в єдиній соціальній системі, відмінності між ними не стираються. Р. Барт стверджував, що «взаємодія етносів в соціальній системі не призводить до ліквідації етнічних відмінностей шляхом їх зміни або акультурації; культурні відмінності можуть зберігатися всупереч міжетнічному контакту і взаємній залежності».

Таким чином, державні кордони виконують не лише функцію визначення національної ідентичності. Вони були інструментальними у формуванні внутрішніх конфліктів. У цьому відношенні сучасні кордони мають глибоко суперечливе значення, яке втілюється в різних формах соціальної напруги. Однак насправді їх функція ще ширша, і це призводить до ненавмисних, але вирішальних наслідків. Межі демаркують відносини на «свій/чужий». А різниця приваблює і відлякує водночас. З одного боку, воно допомагає створювати колективну ідентичність, а з іншого, – загрожує існуванню цієї ідентичності.

У дослідженні Г. Башляра «Поетика простору» зачіпається аналіз образу місця. Детально розглядав цей аспект і Д. Дідней. Він провів порівняльний аналіз різних випадків націоналізму і дійшов висновку, що зі зниженням ролі релігії в суспільстві сучасний націоналізм замінює релігійні зв'язки між індивідами просторово-політичними, проте націоналістична риторика послідовно використовує прийоми релігійного символізму. Дідней вважає, що «в найбільш ранніх концепціях політичної ідентичності, простір часто визначається святим місцем, бо він вважається населеним духами, богами і божественними силами» [328, с. 132].

Нація – це суспільне явище з префіксом над-: надетнічне, надконфесійне тощо. «Національне» розглядається переважно в соціально-політичному сенсі; «культурне» – здебільшого для позначення власне національних аспектів, процесів і атрибутів; «етнічне» віддзеркалює кровні зв'язки і вказує на походження людини з певного етносу. Національна ідентифікація є ідентифікацією за соціально-політичною ознакою.

У примітивному суспільстві основною ідентифікаційною ознакою був етнос – тобто, ключовим ідентитетом виступала належність до певної групи людей, об'єднаної родинними зв'язками. Проте, в результаті виникнення сусідської громади етнос як чинник ідентифікації поступово відступав на другий план, поступаючись місцем іншому об'єднуючому елементу – спільній культурі. Вирішальних ознак почала набувати мова та релігія.

Нарешті, в XVIII столітті виникло принципово нове об'єднуюче начало – суспільно-політичне. Воно пов'язане насамперед з виникненням національної держави, що стало початком подолання культурних домінант суспільно-політичними. Релігія і фактори культурної спорідненості перестали об'єднувати суспільство, а функцію провідної інтегруючої сили почала виконувати держава. Інколи її відрекомендують «формальною ідентичністю», однак це некоректно, оскільки жодна формальна ідентичність не може слугувати ефективним інтегративним фактором в принципі.

Французька модель політичної ідентичності базується на політичних інститутах і механізмах, а не на культурній тяглоті, спадкоємності, генеалогії. Втім, слід зазначити, що така модель не була єдиною і універсальною: зокрема, німецька романтична модель припускала єднання населення розрізнених земель навколо мови, історії, традиції, спільного фольклору і міфології. Вихідною платформою німецької моделі є апріорне існування феномену нації, яку належить «розбудити». Як довела історія, подібні передумови цілком можуть слугувати надійним фундаментом утворення держави.

Етноси і нації як продукт соціального солідаризму на ґрунті спільного походження, культурних ознак, політичного і економічного інтересу, істотно впливають і спрямовують поведінку своїх членів. Постає питання щодо сутності національного самовизначення: чи воно було самовизначенням вже існуючої нації у формі створення незалежної держави, чи це було самовизначення поліетнічного і полікультурного населення як нової нації з новою ідентичністю.

Вітчизняна суспільна наука оперує типологізацією, згідно з якою визначення націй ґрунтується на таких теоріях: психологічній (нація – це душа,

духовний принцип»), культурологічній («спілка осіб, які однаково розмовляють»), «культурний союз»), етнологічній (спільність походження самосвідомості та інших етнічних ознак), історико-економічній (спільність мови, території, традицій і способу господарювання) та етатистській (спільна територія та уряд). Слід визнати, що окрім етатистської концепції нації решта, по суті, є концепціями етнологічними – тобто такими, які визначають націю за певними етнічними критеріями.

Популярним є поділ націй на а) ті, що виникли на ґрунті етнічної єдності, та б) ті, котрі утворилися поза нею. Позаетнічним чинником утворення нації традиційно вважається держава – політичне утворення, що спонукає до поділу націй на два типи – етнічні та політичні. Споріднену типологізацію пропонують Я. Крейчі та В. Велімські: вони поділяють нації на три типи – політичні (ті, що мають державу, але не мають спільної мови); етнічні (ті, що володіють власною мовою, але не мають держави чи федерального статусу); повномасштабні (ті, що є водночас і мовною спільнотою, і мають власну державу).

Непереконливим є виокремлення етнічної нації на підставі того, що вона не має власної держави чи федерального статусу, адже в цьому випадку йдеться про звичайний етнос, про його ототожнення з нацією. Щоправда, історії відомі випадки, коли бездержавний етнос ставав нацією на підставі політизації.

Комізм і курйозність «прив'язки» нації до формальної наявності держави виразно простежується на прикладі калейдоскопічних випадків утвердження і позбавлення державності. За логікою такого некоректного підходу, якщо держава була започаткована сьогодні вранці, то вчора ввечері нації ще не існувало; якщо ж з якихось причин держава перестане існувати завтра опівдні, то завтра надвечір нації вже не існуватиме. Погодьтеся, це очевидне безглуздя.

Етноконсолідуючими ознаками вважаються насамперед національна мова і проживання на спільній території, походження (кровна спорідненість), мова, традиції і звичаї, спільне історичне минуле, риси характеру, релігія і спосіб життя. До переліку етнодифференціюючих відносять: расові ознаки; характерні риси культури (мова, релігія, мистецтво, звичаї, обряди, норми, звички, жести ввічливості, етика тощо. З ускладненням структури суспільних відносин

відбувається взаємопроникнення різних видів ідентичності. Зокрема, етнічна ідентифікація поступово включається в структуру ідентифікацій вищого рівня (економічна, політична, ідеологічна). Водночас фактор етнічності починає набувати різного забарвлення, в тому числі культурного й політичного [115, с. 10-11].

Громадянська та етнічна ідентичності мають різний когнітивний зміст. Етнічна ідентичність, в основному, базується на мові, культурі, національності батьків, історичному минулому, території. Громадянська ідентичність – на місці в світі, геополітичному просторі, цивілізаційному розвитку, на уявленнях про ресурси країни, досягненнях у сфері культури, історичній спільності [115, с. 14].

У багатьох дослідженнях громадянська ідентичність, на відміну від етнічної і державної, не передбачає єдність культури, ціннісної орієнтації та міфологеми «крові й ґрунту».

Що стосується України, то «можна констатувати факт, що макроідентичність в Україні перебуває в процесі становлення, переструктуризації. Виникають нові та втрачають соціальний простір і час старі ідентифікаційні комплекси. Значна частина громадян країни позбавлена чітких цілей і цінностей, має місце дифузія ідентичності, що характеризується тривожним психологічним станом громадян (тривога за майбутнє, песимізм, відчуження від влади тощо)» [197, с. 35].

Як наполягає Є. Головаха, «амбівалентність дуже характерна для українців раса. Порівняно з іншими країнами Європи у нас вона виражена найяскравіше. Її сутність полягає в прийнятті взаємовиключних альтернатив. Класичний приклад – голосування на референдумах 1991 року. У березні більшість українців проголосувало за збереження СРСР, а в грудні – уже за незалежність України. Іншими словами, українці часто демонструють політичну безпринципність, породжену амбівалентністю» [141 с. 18].

На переконання Т. Зубко, «в умовах ліквідації комуністичною ідеологією інших конфронтуючих з нею ідей і цінностей, етнічність залишалася єдиною формою, яка збереглася в тій чи іншій мірі й була представлена в структурі

національної ідентичності посткомуністичних країн. Тривалий період панування тоталітарної системи та універсалістська природа ідеологічних цінностей комунізму, які асоціюються із зовнішнім тиском, сприяла популяризації не громадянських, а національних проектів збереження і відродження етнічності, утримуючи поняття національної ідеї в межах саме етнічності» [114, с. 89].

Знаково-символічна природа ідентичності виражається в наділенні нації властивістю рефлексійності, здатністю усвідомлювати умови своєї суб'єктності. Результатом такого підходу є дослідження «національних почуттів». Одне з таких почуттів – «любов до Батьківщини» слугує концептуальним варіантом феноменології ідентичності.

Історія знає приклади, коли національні ідентичності були змодельовані не на підставі етнічних маркерів на кшталт свідомості, а під впливом різноманітних розрахунків (приміром, Люксембург та Швейцарія постали в результаті геополітичного протистояння сильних сусідів – як буферні території між Францією та Німеччиною). Найяскравіший приклад – моделювання націй в Латинській Америці (за винятком Бразилії), де рушійними чинниками виявилися не етнічні чи культурні відмінності, а насамперед геополітичні інтереси різних політичних еліт. Саме вони поділили єдиний іспаномовний та культурний простір.

Дж. Акерлоф зауважив, що вибір ідентичності молодого афроамериканця досить складний: адаптація до домінуючої культури психологічно надзвичайно затратна, оскільки існує високий ступінь ризику як неприйняття з боку білих, так і відторгнення з боку сім'ї і друзів, що залишилися у межах опозиційної культури. Це пояснює, чому чимало представників расових меншин обирають психологічно легший, але водночас фізично більш виснажливий, затратний шлях, зберігаючи контркультурну ідентичність.

Однією з ключових проблем сучасної Бельгії є диспропорції з ідентичністю: якщо 45% опитаних фламандців відрекомендують себе насамперед фламандцями, а вже потім бельгійцями, європейцями та

громадянами світу, то серед валлонів передовсім валлонами себе вважає лише 9% [257].

Згідно з опитуваннями Центру Разумкова, 56% громадян України відносять себе до української культурної традиції. Найнебезпечніша ситуація склалася у Криму: якщо у 2007 році патріотами України себе вважали 37% кримчан, то наприкінці 2008 року в українському патріотизмі зізналося лише 9,2% мешканців АРК [141].

Концепції нації можна структурувати на дві групи: перша конститує ідею нації за аналогією з моделлю раси, внаслідок чого нація постає спільнотою, заснованою на крові. В цьому випадку ідентичність індивіда визначається самим фактом народження. «З цієї точки зору мертві вирішують за живих, а сучасне індивіда детерміноване минулим його нації» [251, с. 50]. З позицій такої концептуальної системи координат нації постають для тих, хто до них не належить, своєрідною річчю-у-собі, а «дух» чи «поклик» нації зрозумілий лише тим, у кому тече «кров нації».

Друга група концепцій змальовує націю у конструктом, «продукту вільного договору індивідів». Це щось на кшталт договірної теорії держави. На цій підставі обґрунтовується принципова можливість вибору національної приналежності. Наведені теорії принципово протилежні, а система верифікації не дозволяє зробити однозначний вибір на користь будь-якої з них.

Перспективу подолання обмеженості двох попередніх теорій містить третій шлях, пов'язаний з концепцією Ш. Монтеск'є нації як культури: різні типи культур тяжіють до різних моделей нації – від кровної спорідненості до єдності довкола стилю життя чи концепції блага. Виникає запитання: на які «культурні апріорії» чи «інтегративні моральні інтуїції» ми повинні спиратися, вибудовуючи ефективне суспільство?

Варіант перший: на менталітет, своєрідний «дух нації», тотальну ідеологію в тлумаченні К. Мангейма. Сутність концепції тотальної ідеології як гранично значущих, апріорних ціннісних орієнтацій і структур мислення полягає в наступному: тотальна ідеологія поділяється всіма членами суспільства попри те, що за своєю суттю вона є невлотимим ідеологічним

фантомом, який вибудовується в систему лише за умов «концептуалізації уявлень». В процесі формулювання тотальної ідеології щоразу генерується ідеологія часткова, партійна, яка відображає уявлення лише певної групи людей про владу та програму дій. Проблема полягає в тому, що, користуючись владними важелями, одна з багатьох часткових (партійних) ідеологій застосовує силові ресурси з метою витіснення зі сфери суспільної свідомості інших часткових ідеологій.

Інший концептуальний варіант апелює до того, що сучасне суспільство є настільки гетерогенним, що йому слід відмовити в презумпції єдиного менталітету, тотальної ідеології і спільних цінностей. У загальних рисах Б. Парек змальовує окреслену ситуацію так: «Це суспільства, які тривалий час вважали, що в них є одна національна культура, яку громадяни повинні засвоїти. Такі суспільства нині виявили наявність спільнот, яким неможливо нав'язати цю культуру або пристосувати громадян до неї, внаслідок чого з'явився новий, незнайомий виклик» [345, с. 4-5]. В такій ситуації єдність суспільства забезпечується лише низкою політичних рішень. Держава та її складові частини беруть на себе функцію конструювання національної спільноти.

Між іншим, «саме «етнічне» – усвідомлення людиною своєї етнічної тотожності, відчуття спільної історичної доля, схожості почуттів, ідей і поведінки, ідентичність думок і вчинків – надає культурі яскраво вираженого національного характеру» [197, с. 14]. Етнічний націоналізм набуває домінантних ознак у своєму функціонуванні тоді, коли політичний контекст зазнає дискредитації чи колапсу. Це виявляється, зокрема, в тому, що інститути влади виявляються неспроможними задовольнити базові потреби громадян, або відсутні альтернативні структури, спроможні взяти на себе реалізацію цих функцій.

Етнічні лідери та еліти використовують свої культурні групи для масової мобілізації у боротьбі за владу та кошти. Вони вдаються до такого кроку тому, що він виявився ефективнішим за метод апелювання до соціальних класів. У праці «націоналізм і держава» (1993) Джон Бруйлі відхиляє будь-яку ідею

культурної ідентичності як ключової характеристики націоналізму, котрий, на його переконання, є політичним і сучасним явищем. Він робить це тому, що, на його думку, це привело б до «ірраціональної примордіалістської належності». На думку Дж. Бруйлі, у сучасному суспільстві націоналізм оберігає політичну владу, а не ідентичність, автентичність, гідність, єдність, солідарність, батьківщину чи щось інше, тобто слугує політичній меті.

Е. Дюркгейм помітив цікаву закономірність, яка виявилася характерною практично для кожної сучасної національної держави. Сутність з'ясованого соціологічного правила полягала в наступному: у сфері бізнесу і вільних процесів представників не титульного етносу значно більше, ніж могло б бути, якщо виходити з ідеї прямопропорційного представництва кожної етнічної групи в усіх сферах суспільного буття. Інший бік медалі полягає в тому, що представників націотворчого, титульного етносу країни в таких галузях, як політика, державне управління та військо, значно більше, ніж у загальній структурі населення.

Як доводить Т. Горбань, «постання консолідованої нації відбудеться тоді, коли українці та неукраїнці за етнічним походженням становитимуть єдиний національний колектив, згуртований не лише інститутом громадянства, а й чітко усвідомленими спільними цілями, власною моделлю організації на фундаменті громадянського суспільства» [72, с. 5].

Щодо концептуалізації феномену етнічної ідентичності існує три основних теоретичних підходи: інструменталістський, примордіалістський та конструктивістський. В свою чергу примордіалізм розмежовують на два напрямки: соціобіологічний та еволюційно-історичний. З точки зору соціобіології етнос є спільнотою індивідів, яка ґрунтується на біологічних закономірностях, трансформованих і перетворених в закономірності соціальні.

Соціобіологічний примордіалізм характерний, зокрема, романтичній німецькій філософії з її міфом «крові та ґрунту», а від неї він був успадкований і фундаторами марксизму. Попри те, що в наш час редукована версія примордіалізму, як правило, вже не практикується, тим не менше, міф крові та ґрунту час від часу зазнає реанімації навіть у середовищі інтелектуалів, які

стверджують, що етнічність, це не культура, не релігія і не мова, а самосвідомість, кров як носій соціальних інстинктів сприйняття і дії. Саме кров як біологічний фактор складає стрижень, який гальванізує, намагнічує конкретно-історичні вияви етнічності.

Натомість представники еволюційно-історичного напрямку в примордіалізмі розглядають етнос скоріше як спільноту, в якій взаємно прив'язаність досягається засобом впливу тих чи інших соціальних умов і обставин, а не перебігом біологічного розвитку, відтак вона не закріплюється жорстко. Провідний представник цього напрямку Е. Сміт визначає етнос спільнотою людей, котрі володіють іменем, мають конвенційні міфи про предків, спільну історія і культуру, котра асоціюється з відповідною територією, а також володіють почуттям солідарності.

Президент Т. Рузвельт в одній зі своїх промов заявив: ми повинні зробити з переселенців американців в усіх відношеннях: за мовою, політичними поглядами та принципами, за розумінням та ставлення до церкви і держави. Ми вітаємо німця, ірландця, що бажає стати американцем. Проте, нам не потрібен чужинець, який не бажає відмовитися від своєї національності.

Втім, чимало етнічних груп Нью-Йорку успішно пристосувалися до американського способу життя, зберігши свої етнічні ідентичності.

У праці «Соціальне конструювання реальності» П. Бергер та Т. Лукман наполягають, що двоїстий характер суспільства в термінах об'єктивної фактичності та суб'єктивних значень актуалізує ключове запитання: яким чином суб'єктивні значення набувають сили об'єктивної фактичності?

Це питання не істини, а стилю – того стилю, про який Б. Андерсон в «Уявних спільнотах» писав: насправді всі співтовариства, які крупніші первісних малолюдних поселень, є уявними. Взагалі суспільства слід розмежовувати не за критеріями складності чи справжності, а за тим стилем, засобом якого вони уявляються.

Могила невідомого солдата являє собою дивовижну епістемологічну метафору, наочну відповідь скептикам, які допитуються про справжність ознак і спогадів, на підставі яких генерується національний ідентитет. Притаманна

нації дійсність залежить не від того, чи лежать у могилі «справжні кості», а від того, чи горить вічний вогонь і чи стоїть на посту вартовий.

Б. Андерсон запропонував таке визначення нації: уявна політична спільнота – причому уявна як необхідно обмежена й суверенна. Він вважає, що будь-яка спільнота, якщо вона не заснована на безпосередніх міжособистісних контактах, є уявною, і що різні спільноти подібного гатунку розрізняються лише способами, якими вони уявляються. Відмінність нації від інших спільнот полягає в тому, що вона уявляється як обмежена і суверенна. Нація є обмеженою, бо немає нації, рівної людству в цілому. Водночас нація є суверенною, бо категорія суверенітет з'явилася на світ, коли настає зріла стадія людської історії і свободи, масштабом і символом якої вважається суверенна держава. Нарешті, нація є спільнотою, оскільки, не дивлячись на нерівність і навіть експлуатацію в межах цих спільнот, вона віддзеркалює, висловлюючись терміном Е. Дюркгейма, «глибоке горизонтальне товариство».

Основне в примордіалізмі полягає у тому, що він надає етнічності сенс онтологічної сутності – всезагальної надчуттєвої і надраціональної сутності буття. Примордіалізм онтологізує етнічність, змальовує її засобом «об'єктивних характеристик», хоча різноманітні примордіалістські версії мають істотні розбіжності в питанні тлумачення специфіки і змісту цих об'єктивних характеристик. Вони можуть бути як біологічними і психологічними (пасіонарність, колективні архетипи), так і соціальними або історичними (цивілізаційний підхід або суспільно-економічні формації).

У західній традиції найбільш знаковою фігурою, що репрезентує примордіалістський підхід, вважається Ентоні Сміт, який визначає етнос спільнотою людей, яка має спільне ім'я, історію та культуру, асоційованою зі специфічною територією, поділяє міфи про предків, а також їй притаманне почуття солідарності. Примордіалізм розглядає етнічність як деяку об'єктивну даність, як надсуб'єктивну характеристику індивіда, обумовлену або історичним розвитком, або біологічною еволюцією.

Способом наукового пізнання, яким користується примордіалізм, є методологічний есенціалізм – метод, котрий має на меті «розкриття справжньої

природи речей». Примордіальність деякого об'єкта означає, що він існує вічно і лежить в основі, є детермінантою подальших процесів і подій. Етнічне визначається через примордіальне – тобто через те, що передує свідомості людини. По суті, примордіальність є споконвічністю. Повсякденна свідомість людей буквально просякнута примордіалізмом. Примордіалісти органіцистського, біологічного напрямку фактично зводять етнічність до генів. Зокрема, Петер ван ден Берге наполягає, що етнічна група приречена на відтворення в своїй поведінці і мисленні тих зразків, котрі закладені в генотипі його членів.

Якщо етнічна ідентичність достеменно (апріорі й апостеріорі) примордіальна, то національна ідентичність апріорі примордіальна, а апостеріорі в основному конструктивістська. Супутником есенціалізму є інтелектуальна процедура, яка у філософії науки має назву гіпостазуючої реіфікації. Гіпостазування – це прийняття предмета мислимого за предмет як такий, а реіфікація – є прийняттям того, що існує в людських відносинах як те, що існує само по собі. Якщо гіпостазування є перетворенням думки в річ, то реіфікація – це перетворення відношення в річ. В будь-якому разі як одне, так і інше, передбачає уречевлення того, що є об'єктом нашого мислення.

Ще одним істотним напрямом досліджень етнічної та національної ідентичності є конструктивізм. Це світорозуміння, згідно з яким пізнаючий суб'єкт створює моделі світу, котрі за принципом кільцевої причинності визначають соціальну реальність, містить базові ідеї, висунуті й розвинені низкою видатних гуманітаріїв. Ключовим слоганом «конструктивізму» є теза Е. Гелнера про те, що «націоналізм створює нації, а не навпаки; націоналізм не є пробудженням націй до самосвідомості: він винаходить нації там, де їх не існує». Як наполягав Е. Хобсбаум, не нація створює державу, а держава породжує націю.

Термін «конструктивізм» передбачає, побудову суб'єктом-творцем ідеальних або матеріальних конструкцій, виходячи з функціонально-необхідних завдань діяльності. Конструктом як пізнавальним еталоном є функціональний елемент побудови моделі світу. Згідно з методологічним принципом

конструктивізму у філософії, знання не містяться безпосередньо в об'єкті, в об'єктивній дійсності; вони також не добуваються з неї в процесі «діалектичного руху від відносної до абсолютної істини», а вибудовуються, конструюються пізнаючим суб'єктом у вигляді різноманітних моделей, які можуть бути як альтернативними, так і взаємодоповнюючими. В цьому сенсі конструктивізм стоїть на позиціях плюралізму, множинності істини, а відтак знаходиться в опозиції до «ленінської теорії відображення» і споріднені з нею кореспондентській теорії істини.

Ідея конструювання моделей в пізнанні міститься в працях швейцарського психолога Ж. Піаже, який використав мову логіки й теорії множин для змалювання психологічних когнітивних структур мислення, а також американського психолога Дж. Келлі, котрий визначив свою теорію особистісних конструктів як «конструктивістський альтернативізм», підкреслюючи множинність можливих моделей світу. Дж. Келлі розглянув побудову картини світу пересічною людиною за аналогією з ученим, який створює гіпотези про світ, перевіряє їхню адекватність і коригує їх.

В межах конструктивізму прийнято оперувати не істинністю чи хибністю теорії (моделі), а її відповідністю чи невідповідністю критеріям науковості й раціонального мислення, науковій картині світу, конвергентною валідністю порівняно з теоретичними побудовами суміжних сфер знання, прогностичною (евристичною) силою, шириною охоплення кола феноменів, внутрішньою несуперечливістю, лаконічністю і навіть красою. Картина світу виступає не зліпком з дійсності, а однією з форм її змалювання. Це карта, а не територія – наполягають засновники нейролінгвістичного програмування Р. Бендлер та Д. Гріндер.

В рамках методології конструктивізму пізнаючий суб'єкт, його пізнавальні дії, отримана емпірична фактологія, її усвідомлення і теоретичне конструювання, рефлексія суб'єктом власного пізнання і його мотивів, вплив культурних стереотипів і уявлень, вплив мови і соціальне замовлення входять як єдиний контур в складну динамічну систему пізнавальної діяльності, продуктом якої є об'єктивна реальність, дійсність.

Згідно з базовим постулатом фундатора «конструктивістського альтернативізму» і теорії особистісних конструктів Дж. Келлі, поведінка індивіда каналізується (структурується) за напрямками тих конструктів, якими відбувається антиципація подій. Споріднену думку висловив С. Рубінштейн, наполягаючи на «єдності свідомості та діяльності».

Система значень, категорій людської свідомості опосередкує сприйняття й усвідомлення соціальної реальності. Згідно з принципом Дж. Келлі, введення нових понять і трансформація категоріальної мережі світосприйняття коригує людську поведінку, що, в свою чергу, відповідно до принципу кільцевої причинності, здійснює перетворення соціальної реальності.

Сутність цього напрямку у вивченні етнічності полягає в тому, що етнічне співтовариство, що виникає на основі диференціації етнокультур, існує, базуючись на різних доктринах і уявленнях, котрі притаманні тій чи іншій етнокультурі. Доктрини «винаходяться» інтелектуальною елітою етносу – письменниками, вченими, художниками, політиками. Таким чином, етнос є інтелектуальним конструктом еліти, який транслюється на потенційних представників етносу за допомогою засобів, що впливають на свідомість членів спільноти (ЗМІ, книги, фільми).

Відтак, окрім того, що етнічність є вигаданим інтелектуальним конструктом, вона ще й володіє сутнісними ознаками «нав'язаної» соціальності. Причому, цю соціальність часто використовують для етнічної мобілізації населення. Індивідів, котрі використовують етнічність для досягнення особистих чи корпоративних переваг і преференцій, називають «етнічними підприємцями». Вони – ключова категорія одного з відгалужень конструктивізму – інструменталізму.

Інструменталізм суверенізувався в окремий напрям поряд із конструктивізмом та примордіалізмом. Втім, коректність такої парадигмальної інституціалізації багатьма ставиться під сумнів з різних причин. Зокрема, відмінність між конструктивізмом та примордіалізмом проводиться на основі різного розуміння етнічності: якщо в примордіалізмі етнічність, об'єктивно задана, то в конструктивізмі вона є інтелектуальним конструктом. В

інструменталізмі ж етнос розглядається як спільність індивідів що мають однакові інтереси і використовують етнічність для досягнення цих інтересів. Таким чином, реальна основа для об'єднання індивідів не етнічність, а інтереси (економічні, політичні тощо). Етнічність є конструктом, котрий використовується для досягнення мети задоволення цих інтересів. Тривале існування етнічної спільноти пояснюється саме тим, що крім загальних інтересів членів спільноти утримує етнічність, яка дозволяє подолати відчуженість.

Істотною межею всіх інструменталістських теорій є їхнє опертя на функціоналізм та прагматизм. На відміну від примордіалістського підходу, інструменталіст орієнтований не на пошук об'єктивних підстав етнічності (інструменталізм приймає етнос як факт, даність), а на виявлення тих функцій, які виконуються етносами. Тому, з'ясувавши, яким чином етноси і етнічність задовольняють потреби індивіда або групи, здійснюють їх цілі й інтереси, інструменталізм не задається питанням, чи має місце об'єктивна основа існування етносу: він виходить з тих міркувань, що оскільки етноси й етнічність існують, то вони слугують певній меті й конкретним інтересам людини.

Висновки до розділу 2

Ідентичність – де-факто є динамічною структурою, яка розвивається протягом усього життя людини. Причому, цей розвиток нелінійний і нерівномірний, він відбувається в процесі подолання криз ідентичності, може рухатись як у прогресивному, так і у регресивному напрямку. Динаміка ідентичності людини – це процес безперервної діалектичної взаємодії особистісної та соціальної ідентичності. Якщо під час оперування індивідуальною ідентичністю наголошують на характеристиках, які змістовно, сутнісно відрізняють індивідів, то у випадку колективної ідентичності – навпаки. Якщо індивідуальна ідентичність виявляє себе при концентрації уваги на відмінностях, то соціальна – при зосередженні на аспекті тотожності.

Здебільшого виокремлюють два аспекти ідентичності – індивідуальний та соціальний. Вважається, що онтогенетично індивідуальна ідентичність є вторинною по відношенню до соціальної, формуючись на основі використання вироблених у процесі соціальної категоризації понять.

Соціальна ідентичність – це феномен, що виникає на підставі усвідомленні особистістю своєї приналежності до різноманітних соціальних груп, в які людина включається в процесі своєї життєдіяльності. Усвідомлення своєї тотожності з етносом, статтю, професійною групою, внутрішньодержавної спільністю становить суть відповідно етнічної, гендерної, професійної та громадянської ідентичності.

Традиційне уявлення про ідентичність виходило з міркувань субстанційної концептуалістики. Втім, у ХХ столітті стало очевидним, що розуміння ідентичності як субстанції придатне лише для об'єктів, речей, предметів і не зовсім (не завжди, не в повній мірі) адекватне для суб'єктів. Субстанційна ідентичність припускає ототожнення людини з природними об'єктами – такими, як фізичне тіло, сім'я, нація, спільна кров тощо. Але в ідентичності переважає не натуралістична складова, а ціннісна. Людина ототожнює себе з іншими людьми в контексті якихось ідей, символів, цілепокладаючих пріоритетів і преференцій.

Субстанційно ідентичність спирається на щось важливе, закладене в людину. Втім, істотне (якщо не вирішальне) значення практично для кожного індивіда має також аспект можливого, належного, бажаного. Людина ніколи не співпадає повністю ні з одним об'єктом або класом об'єктів, вона не є простою сумою, сукупністю своїх природних властивостей або соціальних функцій і ролей. Суб'єкт притаманне самопізнання, віддзеркалення себе в самому собі, пошук власної достовірності, автентичності. Суб'єкт не стільки ототожнює себе з іншою людиною, скільки співвідносить іншу людину із собою, порівнюючи себе та іншого з деяким ідеальним Я.

Виокремлюють різні типи ідентичності. Класифікації ґрунтуються на таких параметрах, як наявність або відсутність кризи ідентичності, категоризм рішень, прийнятих щодо себе та свого життя, відкритість екзистенційному

вибору тощо. Здатність до зміни ідентичності пов'язана насамперед і в основному з використанням захисних стратегій.

Соціально-філософські основи сучасного розуміння ідентичності включають низку концептуальних положень. По-перше, ідентичність постає сукупністю певних ролей, в тій чи іншій мірі вільним вибором з декількох соціальних ідентичностей; в результаті проблематичною стає сама ідентичність, яку потрібно ідентифікувати з безліччю варіативних ідентичностей, щоб вона могла самоототожнитися з безліччю варіативних ідентичностей. По-друге, виявлення ідентичності можливе не лише в межах свідомості, а й у рамках пошуку «істинного Я», сутнісні ознаки якого вислизають з-під аналізу, уникають змістовного виявлення. По-третє, ідентичність розуміється як комплексним, інтегрованим набором можливих форм розумової, фізичної, соціальної діяльності, які індивід опановує в процесі освоєння однієї з рольових моделей – отже, ідентичність ніколи не «відображає» реальність, а є конструктом для її оформлення, існуючи настільки, наскільки її формує певний дискурс.

Особистість є водночас членом різних соціальних груп, що дає підстави розглядати соціальну ідентичність як полікомпонентний феномен. Безумовно, її структура не вичерпується перерахованими компонентами. Тим не менше, ці компоненти постають найважливішими аспектами соціальної категоризації, оскільки відображають основні сторони соціального буття особистості. Значущість ідентифікації з тією чи іншою соціальною групою динамічна: вона зазнає змін під впливом багатьох факторів. Певні умови життєдіяльності сприяють актуалізації відповідних компонентів соціальної ідентичності порівняно з іншими.

Неістотна вираженість соціальної ідентичності автоматично призводить до гіперкомпенсації на рівні індивідуальної ідентичності. І навпаки – аморфність індивідуальної ідентичності змушує людину до заповнення цього ідентифікаційного вакууму ідентичністю соціальною.

РОЗДІЛ 3

ІНДИВІДУАЛЬНА ТА НАДІНДИВІДУАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ НА ТЛІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

3.1. Особливості ідентифікаційних процесів у сучасному світі

Виразною тенденцією, притаманною сучасному етапу розвитку теорії ідентичності, є посилення ролі міждисциплінарного підходу в аналізі даного феномена. Міждисциплінарний підхід до дослідження проблеми ідентичності надав можливість використовувати евристичні можливості психології, соціології та культурології. Втім, найдосконаліший інструментарій для дослідження індивідуальної та соціальної ідентичності перебуває в розпорядженні соціальної філософії.

У сучасному суспільстві ідентичність обумовлена соціокультурно, політично і темпорально. Ідентичність індивіда епохи постмодерна – це в тій чи іншій мірі вільний вибір з декількох ідентичностей; в результаті проблематичною стає сама ідентичність, яку потрібно узгодити з великою кількістю варіативних ідентичностей, щоб вона могла самоототожнитися як система, котру утворюють взаємопотенціуючі елементи.

Проблема місця ідентичності в сучасній культурі представлена в праці Е. Гідденса «Модерн і самоідентичність», де ідентичність і самоідентичність відрекomenдовані явищами сучасної культури посттрадиційного суспільства. Гідденс представляє структуру ідентичності як двополюсний континуум – з одного боку, абсолютне пристосуванство (конформізм), з іншого, замкненість на себе. Між полюсами він виокремлює різні рівні структури. В цілому Гідденс є противником постструктуралістських і більшості постмодерністських теорій, котрі піддають сумніву здатність сучасної людини виявити свою ідентичність.

Як обґрунтовує Е. Фромм, «упродовж попередніх десятиліть влада не зникла, а лише стала невидимою. Замість явної влади нині править влада «анонімна». У неї безліч масок: здоровий глузд, наука, психічне здоров'я, нормальність, громадська думка. Вона вимагає лише того, що «само собою

зрозуміло» і використовує не тиск, а м'яке переконання. Анонімна влада ефективніша відкритої. У випадку зовнішньої влади зрозуміло, що наказ існує, а також не підлягає сумніву, хто його віддав; проти цієї влади можна боротися і в процесі боротьби може розвиватися особиста мужність і незалежність. Натомість у випадку анонімної влади зникає сам наказ: ви немов опиняєтеся під вогнем невидимого супротивника: немає нікого, з ким можна було б боротися» [359].

Найвпливовішими чинниками ідентифікації в сучасному суспільстві є засоби масової комунікації та інформаційні технології. Вони визначають символічні інтерактивні матриці, які конструюють сприйняття навколишньої реальності; формують єдиний інформаційний простір, роблячи актуальним питання міжкультурної комунікації; сприяють омасовленню потреб, смаків, ціннісних орієнтації людей; імітують суб'єктність індивідів в якості вільних, свідомих, індивідуальних авторів своїх прагнень, почуттів, думок і дій; трансформують гендерну культуру. Саме вони багато в чому визначають специфіку сучасної ідентичності: її множинність, мінливість, формування одночасно декількох псевдоідентичностей, а також відкривають нові перспективи впливу на масову свідомість засобом міфологізації та символізації.

У результаті трансформації суспільства та прискорення динаміки соціальних процесів відбувається коригування уявлень про ідентичність – зміна її сутнісних ознак, переведення її з константного статусу в статус тимчасовий, адаптативний, кон'юнктурний. Такі атрибути ідентичності, як цілісність, сталість і спадковість поступаються місцем фрагментарності, ситуативності, еkleктичності. Множинність та фантомність стають сутнісними ознаками світоглядного ества сучасної людини. Показовим і гранично симптоматичним у цьому сенсі є навіть не зміст, а назва монографії І. Гофмана «Уявлення себе іншим у повсякденному житті» (*Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. – University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, Anchor Books Edition, 1959*) [75].

У такій системі аргументаційних координат ідентичність перетворюється на химеру, фантом, посмішку Чеширського kota, маску-симулякр. А той, хто

надягнув маску, просто грає роль іншої істоти, а не є нею. І навіть якщо нав'язаний маскою стиль поведінки поступово закріплюється на рівні звички, це не змінює суті справи: маска – це не сутнісна ознака і не атрибут дійсності, а лише форма, спосіб імітації дійсності. Такий, з дозволу сказати, «володар масок» опиняється в ситуації розпорошення ідентичності, її дефрагментації, фактичного перетворення на квазі-ідентичність, на – в кращому разі – ідентичність із префіксом «недо».

Важко не погодитись з твердженням, що останнім часом усе виразніших ознак набуває так звана «хайфенізована ідентичність, де хайфен – це рисочка (деш) англійською мовою, коли стверджується, що в наш час ми маємо справу з ідентичностями через рисочку. Наприклад, кажуть: американець китайського походження, який отримав програмістську підготовку і є військовим експертом. У даному разі всі ці визначення є важливими для виявлення бекграундів цієї конкретної людини. Таким чином, ідентичність у сучасних соціальних процесах або винесена за дужки, або зміщена на периферію і перестає бути тією усталеною характеристикою, яка в традиційному суспільстві для кожної людини є обов'язковою і слугує точкою відліку для відношення до тих чи інших подій» [80].

Згідно з теоремою Геделя, суспільство не може несуперечливо змалювати себе за допомогою самоспостереження лише «власними» засобами, тому воно створює сутнісні розмежування (на кшталт суспільство/індивід, суспільство/держава, суспільство/природа тощо), котрі стимулюють «зовнішній погляд на суспільство». Проблема полягає в тому, що в результаті функціональної диференціації системи суспільства кожен з його елементів генерує власне змалювання суспільства з позицій своїх світоглядних пріоритетів, внаслідок чого консенсус змалювань виявляється неможливим.

Самореферентна система наштовхується на проблему тотожності самій собі, оскільки характерною ознакою сучасного суспільства є втрата ним природної репрезентації, неможливість репрезентації тотожності: можливі дві форми тотожності системи: тавтологічна та парадоксальна. Відповідно можна стверджувати: суспільство є тим, чим воно є; або ж: суспільство є тим, чим

воно не є. Оскільки наведені варіанти несумісні, то суспільство приховує, що його самозмалювання нашоюхується на проблему тавтології або парадоксу. Теорії суспільства уникають самої рефлексії над проблемою тотожності: вони фактично виконуючи функцію ідеології, оскільки весь рефлексійний запал зосереджують на протилежних теоріях.

Якщо класичний еволюціонізм виходить з того, що становлення всіх суспільств відбувається одним шляхом розвитку – від нижчих форм до вищих, то неоеволюціонізм приходять до висновку, що кожна культура, кожне суспільство разом із загальними тенденціями мають власну логіку еволюційного розвитку. Представники цього світоглядного напрямку пріоритетну увагу приділяють не послідовності еволюційних стадій, а причинному механізму змін, що відбуваються. Вони вважають, що перебіг еволюційних процесів відбувається не рівномірно (за висхідною прямою лінією), а стрибкоподібно. На кожному новому етапі суспільного розвитку провідною є одна з ліній, яка відіграла другорядну роль на попередній стадії.

Циклічні теорії соціальної динаміки в соціальний дискурс увів О. Шпенглер, який уважав, що всі суспільства неминуче проходять через стадії, когерентні життєвим стадіям людини: дитинство, юність, зрілість, старість. Схожі ідеї в термінах «зростання» та «занепаду» розвивав А. Тойнбі, витлумачуючи особливості становлення різних суспільств у якості відповідей на виклики фізичного та соціального середовища. Він інтерпретував всесвітню історію як виникнення, розвиток і занепад відносно замкнених дискретних цивілізацій. Цивілізації виникають і розвиваються як відповідь на виклик навколишнього природного і соціального середовища. І як тільки знайдена відповідь, виникає новий виклик, котрий потребує нової відповіді. П. Сорокін також здійснював дослідження у парадигмальному фарватері циклічної теорії соціальної зміни, виходячи з тих міркувань, що всі суспільства перманентно зазнають соціальних змін, і витoki цього процесу беруть початок у глибинах їхніх культур.

Уявлення про циклічний характер соціальних змін існують упродовж тисяч років. Циклічні процеси бувають а) замкненими, коли кожен повний цикл

повертає систему в початкове (тотожне первинному) положення; б) спіралеподібними, коли повторення певних етапів відбувається на якісно іншому рівні (вищому або нижчому). Кожна соціальна система в своєму розвитку відтворює низку послідовних стадій: зародження, розвиток (зрілість), занепад, руйнування. Фази розвитку системи, як правило, мають різну інтенсивність і тимчасову протяжність – прискорені процеси змін на одній фазі можуть змінюватися тривалим застоєм (консервацією) на іншій. Соціальні зміни є результатом не лише природного процесу розвитку соціальних систем, а й перетворюючої діяльності людини.

Питання про те, які чинники є причинами соціальних змін, вважається одним з найбільш складних і дискусійних. Про це, зокрема, свідчить широкий спектр концептуальних підходів. Згідно з О. Контом, основним чинником еволюційних змін є прогрес наукових знань. Г. Спенсер вважав, що причини соціальних змін суспільства полягають у його ускладненні й посиленні диференціації. Э. Дюркгейм вбачав причини еволюційного розвитку в розподілі праці та соціальної диференціації. К. Маркс визначальним чинником соціальних змін вважав зростання продуктивних сил суспільства, який призводить до зміни способу виробництва і суспільно-економічної формації. М. Вебер роль основного чинника еволюційного розвитку відводив ідеї прогресуючої раціональності, яка всупереч волі й бажанню людей торує собі шлях. А. Тойнбі причини змін, що відбуваються в суспільстві, пов'язував з двома основними чинниками: впливом навколишнього природного і соціального середовища («виклик») та здатністю суспільства знаходити адекватні відповіді на кожен черговий виклик. П. Сорокін зазначав, що основною причиною революційних змін є пригнічення базових інстинктів більшості населення, а також неможливість навіть мінімального їх задоволення». Т. Парсонс виокремлює чотири основні механізми еволюційних змін: 1) диференціація, що призводить до ускладнення будови суспільства; 2) підвищення адаптивної здатності суспільства, пов'язане з розвитком виробництва; 3) ускладнення соціальних структур; 4) генералізація цінностей, сутність якої полягає в тому, що в складних соціальних системах для

забезпечення соціальної стабільності потрібно, щоб цінності набували більш узагальненого виразу.

I. Валлерстайн вважає, що причинами соціальних змін можуть бути як зовнішні чинники (такі, як вторгнення ззовні), так і внутрішні процеси, що відбуваються в самому суспільстві. Як ті, так і інші тісно взаємозв'язані й можуть породжувати один одного. Таким чином, причини соціальних змін багатоманітні. При цьому процес соціальних змін, як правило, має не одну, а декілька причин, які можуть виникати як паралельно, так і послідовно, детермінуючи одна одну.

Проте, всю багатоманітність поглядів на причини соціальних змін можна класифікувати на два основні види причин: внутрішні та зовнішні. Перші виникають в результаті функціонування самої соціальної системи; другі – внаслідок взаємодії соціальної системи із зовнішнім середовищем. Реформи, як правило, ініціюються «зверху» правлячою елітою, на яку чинять тиск опозиція, нижчі шари суспільства і/або зовнішні обставини. Метою таких реформ є часткові зміни в соціальній системі для того, щоб зберегти своє панівне положення в суспільстві. Революційні зміни відбуваються за ініціативою «знизу». Основна причина таких змін – небажання народних мас жити в умовах, що склалися. Їх мета – заміна правлячої еліти і швидкі радикальні зміни у всіх сферах суспільства. Соціальна система функціонує і розвивається доти, доки вона здатна вирішувати свої внутрішні протиріччя і відповідати на зовнішні виклики.

Показово, що М. Гайдеггер пропонував узагалі відмовитися від оперування поняттям «соціальність» як змістовно аморфним і неприйнятно багатозначним. Натомість він наполягав на необхідності взяти на озброєння термін «повсякденне-буття-разом-з-іншими». Найбільша небезпека, котра чатує на індивіда в такому бутті, – це стандартизація, нівелювання особистісних потенціалів і ентропія, вирівнювання їх на стадії актуалізації. Дія усереднювального чинника в процесі соціальної динаміки зумовлює феноменологію невизначено-особового іменника «Man». Розвиваючи цю думку, Е. Фромм зауважив, що «більшість суспільств слугувала цілям тих

небагатьох, хто намагався використати решту як засіб. Їм доводилося застосовувати владу, аби не дати більшості повною мірою розвинути свої здібності. В результаті соціум неухильно вступав у конфлікт з людяністю» [269].

Г. Маркузе зазначав: «Фромм та інші ревізіоністи проголошують метою терапії оптимальний розвиток можливостей людини і реалізацію її індивідуальності. Однак, така мета недосяжна в принципі – і не з причин неефективності психоаналітичних технік, не тому, що цивілізація своєю структурою заперечує особистість. Справа в іншому: або «особистість» та «індивідуальність» визначають у термінах тих можливостей, які існують у межах чинної форми цивілізації, і тоді мета практично рівнозначна успішному пристосуванню; або ж їх витлумачують у термінах трансцендентного змісту, включаючи відхилені соціумом чи нездійсненні в реальному бутті можливості, – в такому разі їх реалізація засвідчує вихід за межі усталених форм цивілізації до кардинально нових форматів «особистості» та «індивідуальності», несумісних із нинішніми, і це означало б «лікування» пацієнта, перетворення його в бунтівника або мученика. Ревізіоністська концепція не може визначитися із симпатіями щодо наведених дефініцій» [180, с. 271]. У чому полягають небезпеки суспільства високого рівня споживання зокрема і добробуту загалом? У тому, що «транспорт та засоби масової комунікації, предмети домашнього вжитку, харчі та одяг, невичерпний вибір розваг та інформаційна індустрія неухильно тягнуть за собою відповідні відносини та звички, інтелектуальні й емоційні реакції, які прив'язують споживачів до виробників і через них – до соціальної форми буття. Продукти володіють навіювальною і маніпулятивною силою; вони формують хибну свідомість, стають способом життя. Між іншим, це не такий уже й кепський спосіб життя – принаймні, він значно кращий за попередній. Однак саме тому він і перешкоджає істотним якісним змінам» [180, с. 16].

Подібні вердикти набули поширення в другій половині ХХ століття, хоча ще Ф. Шіллер констатував: «Насолода відокремилася від роботи, засіб – від мети, зусилля – від нагороди. Будучи прикутою до окремого уламка буттєвої

цілісності, людина парадоксальним чином сама неухильно уподібнюється до уламка. Слухаючи одноманітний шум життєвого колеса, індивід втрачає спроможність розвивати гармонію власного єства: замість того, щоб відтворити людяність своєї природи, він перетворюється лише на химерний відбиток своїх занять» [294, с. 265-266].

Ще однією істотною проблемою, як зауважив А. Швейцер, є та обставина, що «уніфікована колективна точка зору навіює необхідність вимірювати дії колективу не стільки масштабом етики, скільки еталонами користі та зручності. Дефіцит людей з хорошим моральним чуттям пояснюється не в останню чергу тим, що ми безупинно приносимо свою особисту мораль на вітвар «вітчизни» – замість того, щоб залишатися в опозиції до суспільства і бути тією силою, яка спонукає його прагнути досконалості» [291, с. 54].

У праксеологічному форматі це надзвичайно складний світоглядно-ідеологічний аспект. Його інтелектуальне осереддя полягає в тому, що дуже часто під аргумент «вітчизни» або «національного інтересу» підганяється вузькокорпоративна, політична та партійна доцільність, яка не має з національними пріоритетами нічого спільного. В даному контексті першочергового значення набуває розробка науково верифікованої критеріальної бази національних інтересів.

Термін «постіндустріальне суспільство» в його сучасному значенні був вперше запропонований Д. Беллом у книзі «Прийдешнє постіндустріальне суспільство», в якій автор виокремив основні риси нової соціальної формації: збільшення ролі теоретичного знання і його централізація; створення нової інтелектуальної технології для розв'язання економічних, інженерних та соціальних проблем; формування класу виробників знання й інформації; перегляд пріоритетів: від виробництва товарів до виробництва послуг; зміна владних відносин на користь меритократичної (від лат. *meritos* – заслужений) тенденції; підвищення економічної цінності інформації.

Практично одночасно з теорією Белла у США та Європі з'явилося декілька подібних концепцій: «Нове індустріальне суспільство» Дж. Гелбрейта, «Надіндустріальна цивілізація третьої хвилі» О. Тоффлера, «Технотронне

суспільство» З. Бжезінського, «Зрілого індустріального суспільства» Р. Арона, «Посткапіталістичного суспільства» Р. Дарендорфа, «Просунутого індустріального суспільства» Г. Маркузе, «Інформаційного суспільства» Я. Масуди та низки інших. Практично всі футуристичні теорії цього напрямку погоджувалися з Беллом щодо визначення характерних ознак «суспільства майбутнього»: серед них найчастіше йшлося про високу автоматизацію виробництва, зростання значення непродуктивної праці (сфера обслуговування), збільшення ролі науки як у суспільстві, так і в процесі виробництва, підвищення значення інформації і знання тощо.

Дослідження соціальних процесів суспільствах, що вступили в епоху «постсучасності», зроблені як в рамках соціології (Е. Гідденс, З. Бауман), так і у філософії постмодернізму (Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Ліотар), виявили низку невідповідностей реалій постсучасного суспільства тим прогнозам, які були зроблені наприкінці ХХ століття.

Розглядаючи нове суспільство з позицій інституційного критерію, сучасні спостерігачі найчастіше визначають його як суспільство «глобальне». Згідно з Ульріхом Беком, дане поняття означає, що ми вже живемо у взаємопов'язаному мегасуспільстві в тому сенсі, що уявлення про замкнені простори перетворилося на фікцію. Жодна країна чи навіть група країн не може відгородитися в своєму функціонуванні від інших. Різні форми економічної, культурної, політичної взаємодії конвергують один з одним, тому самоочевидні цінності західної моделі розвитку доводиться доводити і виправдовувати наново. Глобалізація передбачає процеси, в яких національні держави та їхній суверенітет влітаються в павутину транснаціональних акторів і підкоряються їх владним можливостям, пріоритетам та ідентичності.

На думку Е. Гідденса, глобалізацію слід розглядати насамперед як процес інтенсифікації соціальних відносин, які пов'язують віддалені частини світу таким чином, що локальні феномени формуються під впливом подій, котрі відбуваються на великій від них відстані, тоді як глобальні значною мірою визначаються локальними змінами. Найбільш наочно процеси світової інтеграції помітні в економічній сфері, що дає підстави стверджувати про

економічну природу глобалізації, вбачаючи її передовсім у побудові світової економічної системи, яка об'єднує національні економіки в процесі світового розподілу праці, включає їх у систему міжнародного обміну. При цьому постіндустріальне суспільство виростає з індустріального, є його продовженням водночас запереченням. Подібно до того, як на стародавні фрески в подальші епохи наносяться нові зображення, пізніші суспільні явища накладаються на попередні шари, стираючи деякі риси і формуючи образ суспільства як конкретно-історичної цілісності.

У основі глобальної економіки лежить не тільки транснаціональні корпорації, світова торгівля та розподіл праці між регіонами планети – подібна ситуація мала місце вже в індустріальному суспільстві. У економічній сфері відбуваються процеси настільки тісної інтеграції, що вся світова економіка стає єдиною системою, тим об'єктом, котрий відповідає всім трьом критеріям постсучасності – хаотичності, системності, надмірності. Глобальна економіка проникає в усі сфери соціального життя і навіть у приватне життя кожного індивіда.

Масове індустріальне виробництво, яке засноване на екстенсивній переробці природних ресурсів і складало економічний стрижень попереднього соціального типу, в постіндустріальному суспільстві не зникло: навпаки – обсяги такого виробництва щорічно збільшуються, зростає і споживання природних ресурсів. Проте, в рамках міжнародного розподілу праці, що є одним з основоположних принципів глобальної економіки, таке виробництво винесене за межі розвинених країн і зосереджене в регіонах, що володіють дешевими трудовими ресурсами. В рамках глобальної економіки такий вихід виявився більш економічно обґрунтованим, ніж впровадження роботизації виробництва, яке передбачали футурологи класичної постмодерної теорії 60–80-х років минулого століття.

В результаті виробництво перестало бути проблемою сучасної економіки і не буде нею принаймні до вичерпання основних природних ресурсів планети, тобто щонайменше ще 40–50 років. Високі технології Заходу і дешева робоча сила країн третього світу дозволяють виробляти товари в кількостях, небачених

в умовах класичного індустріального суспільства. Таким чином, постмодерне суспільство стає суспільством тотального перевиробництва. Головним завданням стає знаходження відповіді на питання, куди подіти вироблений товар, як заохотити людей споживати товари у все зростаючій кількості.

Перед соціальною системою постає проблема виробництва споживачів, розв'язання якої стимулює розвиток невиробничої сфери, сфери послуг (у постіндустріальних суспільствах у даній сфері зайнято понад 55% працездатного населення). Не дивлячись на те, що значна частина такого населення нічого не виробляє, вона беруть участь у процесі споживання. Ж. Бодрійяр взагалі пропонував відмовитися від розгляду заробітної плати в постмодерній економіці як еквівалента затраченої праці: зарплата більше нічому не еквівалентна і не пропорційна, вона є таїнством на кшталт хрещення або соборування, роблячи нас повноцінним учасником процесів споживання [336, с. 87].

Другим розв'язанням цієї проблеми є створення системи кредиту, що дозволяє індивідам перейти від відкладеного споживання (накопичення) до відкладеної розплати. Третім механізмом виробництва споживачів є збільшення числа власників, які одержують прибуток від вкладення капіталу. Значна частина мешканців постіндустріальних країн (передовсім середній клас) в тій чи іншій формі (через банківські внески, придбання акцій, облігацій тощо) є власниками комерційних структур, отримуючи від їхньої діяльності прибуток як дивіденди.

Таким чином, більшість громадян виявляються залучено в глобальну економіку не тільки як працівники, що продають свою працю, але і як господарі виробництва, що робить їх положення амбівалентним, а залученість в економічну систему – набагато глибшою. Внаслідок цього сучасна економічна система вже не може описуватися в термінах класичного капіталізму, оскільки власниками більшості сучасних корпорацій, чиї акції торгуються на фондових ринках, а активи утворюють кістяк сучасної глобальної економіки, є десятки мільйонів представників середнього класу.

Всі три механізми окрім виконання свого безпосереднього економічного завдання, розв'язують ще одну проблему – вписують кожного індивіда в межі інституту глобальної економіки. Однак саме по собі створення широкого прошарку платоспроможних споживачів ще не гарантує збуту вироблених товарів. Тому все більшого значення набуває специфічна галузь економіки, що займається виробництвом і розподілом нових потреб індивідів. Про значення даної галузі в сучасній економіці говорить той факт, що витрати на рекламу і PR у найбільших корпораціях, котрі виробляють товари масового споживання, перевищують 30% від річного бюджету і впритул наближаються до витрат на виробництво. Цілком імовірно, що вже в найближчому майбутньому саме вони стануть основною витратною статтею.

У постмодерному суспільстві на перший план виходить започаткований в індустріальну епоху феномен символічного виробництва, тобто виробництва знання – специфічна галузь економіки, орієнтована на виробництво, розподіл і управління схемами діяльності і типізаціями досвіду індивідів.

Другою фундаментальною відмінністю постсучасної економіки, яка відрізняє її від індустріальної системи, є її принципова складність, що виявляється на всіх значущих рівнях, завдяки якій про неї можна говорити як про один з «некласичних об'єктів», непідвладних раціональному змалюванню з причин надзвичайно великого числа чинників, що визначають її стан у кожен момент часу. Причиною складності є не лише значна кількість агентів, що беруть участь в економічному процесі і впливають на нього, а й надзвичайно висока швидкість економічного процесу, яка не залишає часу для його раціонального аналізу.

Однією з причин, що привела до таких змін, стала можливість вільного переміщення капіталу. Це означає, що будь-який власник має можливість продати свої акції і купити інші, більш прибуткові, причому – в іншому куточку світ. У глобальній економічній системі вартість підприємства є сумою вартості всіх його акцій, а не всіх його активів, тобто величиною, котра залежить від віртуального чинника, – стану ринку, тобто настроїв вкладників. У разі зміни настрою вартість компанії впродовж лише кількох годин може впасти або

вирости в десятки процентів – і це при тому, що її активи не зазнали змін. Для економіки важливо, що кількість акцій у кожного окремого власника настільки незначна, що він не може здійснювати істотного впливу на управління компанією. У новій економічній системі не власники, а наймані робітники – менеджери, очолюють підприємство; самі ж власники не причетні до ухвалення найважливіших рішень.

У сфері політики постмодерне суспільство також є неklasичним об'єктом, керованим безліччю мікроскопічних сил, що представляють інтереси окремих громадян. Сучасне глобальне суспільство відрізняється поступовим розмиванням політичної сфери. З одного боку, це пов'язане з імплозією мас, повною байдужістю більшості населення до політичних процесів і їхньою симуляцією вибору, який надається їм владною системою; з іншого, – з втратою значення політичних інститутів національних держав на тлі транснаціональних корпорацій і глобальних процесів (не лише економічних). В результаті глобальне суспільство постає аморфним, фрагментованим, дезінтегрованим, таким, що містить два нерівноважні різновиди: основний – породжений активністю транснаціональних структур та додатковий – репрезентований сукупністю державних утворень. Як відзначив Е. Тоффлер, якщо технологія другої хвилі сприяла одноманітності, то технологія третьої хвилі забезпечує соціальну багатоманітність.

Об'єднання в межах соціальної цілісності великої кількості соціальних інститутів, що відносяться до різних типів соціальності – від найбільш архаїчних до ультрамодерних, покликаних до життя новими технічними можливостями, породили настільки складний еkleктичний конгломерат соціальних зв'язків, що говорити про якісь закономірності, котрі визначають його розвиток, практично неможливо. При цьому окремі культурні, географічні, політичні та соціальні локальності не заперечуються і не уніфікуються єдиним глобалістичним процесом, а включаються в єдиний світ як складові частини. «Глобально» – означає «в багатьох місцях водночас», тобто транслокально.

В інформаційному суспільстві гостро постає проблема ідентичності. Ось як говорить про це М. Кастельс: «Під ідентичністю я маю на увазі процес,

завдяки якому соціальний суб'єкт пізнає себе та конструює смисли, головним чином на основі даної культурної якості або сукупності якостей, виключаючи більш широку співвіднесеність з іншими соціальними структурами. Ствердження ідентичності не обов'язково означає нездатність співвідноситись із іншими ідентичностями (наприклад, жінки цілком співвідносяться із чоловіками) чи охопити все суспільство під егідою своєї ідентичності (наприклад, релігійний фундаменталізм прагне навернути всіх і кожного). Але соціальні стосунки визначаються *vis-a-vis* іншим, на основі тих якостей, котрі конкретизують ідентичність» [131, с. 306].

Основним методологічним орієнтиром новітньої соціально-філософської парадигми є фактор відмінності: відмінність стає основним структуроутворюючим чинником сучасного соціального життя; сама ідея відмінності (буття, сенсів, істин) набуває вирішального екзистенціального значення в людській свідомості й бутті. У новій пізнавальній моделі під сумнів ставиться сама значущість усталеності. Перш ніж окреслити змістовно евристичні можливості даної парадигми при аналізі проблеми ідентичності, звернемося до статті М. Гайдеггера «Закон тотожності», в якій вказані напрями створення соціально-філософської теорії ідентичності. Гайдеггер полемізував з панівним розумінням закону тотожності, найбільш звична констатація якого $A \in A$, тобто кожне $A \in$ те ж саме. Згідно з Гайдеггером, формула $A=A$ передбачає взаємозалежність A та A . Констатація $A=A$ припускає, що спочатку між першим та другим $A \in$ відмінність, і лише згодом – тотожність. Таким чином, Гайдеггер стверджує, що відмінність передує тотожності. Іншими словами, в своїй сутності тотожність містить відмінність.

Сучасна філософія здебільшого акцентує увагу на практичному розумі. Саме тому Ч. Тейлор в епіцентрі дискусії щодо кризи сучасності та її відношення до Просвітництва розміщує не поняття розуму, а поняття особистості, «Я», «Его». Це пов'язано із загальною тенденцією в сучасній філософії, котра наділяє першочерговим значенням онтологію людини, різноманітні виміри людського буття. На думку Ч. Пірса, кожна концепція особистості так чи інакше пов'язана з певним поняттям внутрішньої природи

людини, її духовності, яка, в свою чергу, залежить від морального світогляду. «Знати, хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що є добром та злом, що варто робити, а що ні, що має сенс і є важливим, а що – банальне і другорядне» [243. С 45].

Ю. Габермас вважає проект Просвітництва не вичерпаним, а незавершеним. Поняття розуму залишається ключовим, але його слід переосмислити, відмовившись від зайвих претензій, від обмежень інструментального раціоналізму. Ю. Габермас критикує інструментальне поняття розуму і суб'єктоцентровану філософію свідомості, яка закріплює цю обмежувальну концептуалізацію. Він виступає також проти «культури експертів», які продукують інтерпретативні моделі як функціональні ідеології, виривають знання з контексту і відтворюють його в формах абстракції. Ілюзія вичерпаності Модерну виникла через те, що пізнання перевершило практичні та естетичні аспекти життя. Тому необхідним є новий баланс традиційних категорій.

Соціокультурна ідентифікація в наш час набула форми нерозв'язного протиріччя. З одного боку, вона є вічно присутнім і вічно актуальним фоном суспільного та історичного буття; вона не може зникнути. З іншого боку, відбувається розмивання соціокультурної основи ідентифікації, тобто скасування її суспільних передумов, а значить, і її самої. В основі припущень про зникнення ідентичності лежить теза про кризу соціальності. Сучасне суспільство можна уявити або у вигляді абстрактної спільноти, в якій кожен індивід дотримується різноманітних традицій і не відчуває відповідальності перед групою (масою), або у вигляді сукупності дезінтегрованих мікрогруп. І в тому, і в іншому випадку ідентифікація утруднена, проблематична. Однак криза соціальності не означає торжества індивідуальності, тому остання може сформуватися і реалізуватися лише в групі.

У разі порушення соціокультурного балансу і впорядкованості «символи набувають значення, яке відмінне від узвичаєного. Цінності втрачають цінність, скеровують на нездійсненні цілі, норми орієнтують на неприйнятну поведінку, жести і слова означають те, що відмінне від колишніх значень. Вірування

відкидаються, віра підривається, довіра зникає, харизма зазнає краху, ідоли руйнуються» [298, с. 11].

Пошук індивідуальністю своєї визначеності через контекст міжсуб'єктних відносин, а не через співвіднесення з надособистісними принципами абсолютного, універсального, об'єктивного, привносить в ідентифікацію додаткову непостійність, надає їй ігрового характеру. Погіршує ситуацію здебільшого поверхневий характер комунікації, яка байдужа до самості, не зацікавлена в ній, тому не сприяє формуванню ідеалу цілісного, ціннісно орієнтованого суб'єкта – учасника комунікації.

На сучасний ідентифікаційний процес справляють істотний вплив масова та мережева культури як продукти інформаційно-технологічного етапу розвитку суспільства. Вони визначають символічні інтерактивні матриці, які конструюють сприйняття навколишньої реальності; формують єдиний соціальний простір, роблячи актуальним питання міжкультурної комунікації; сприяють омасовленню потреб, смаків, ціннісних орієнтації людей; імітують суб'єктність індивідів в якості вільних, свідомих, індивідуальних авторів своїх прагнень, почуттів, думок і дій; трансформують гендерну культуру. Традиційна культура, адаптуючись до формату ЗМІ, зазнає змін і стає частиною масової культури. Тотальна «ксенофілія» витісняє Іншого, без якого неможливо визначити норму і виробити уявлення про себе. Водночас має місце постійне зіставлення «свого» та «чужого», фізичне або психічне зіткнення з інакшістю, з проявами чужого і власного етноцентризму, що може призвести до посилення або до загрози власній культурній ідентичності.

З одного боку, визнання множинності життєвих шляхів та індивідуальних картин світу свідчить про отримання права керуватися в житті власною системою принципів, що створює найширші можливості для конструювання свого Я. З іншого боку, відсутність твердих культурних орієнтирів, інформованість про інші традиції загострює і ускладнює проблему ідентичності.

Можливість перебування в декількох реальностях одночасно обертається проблемою «клонування» ідентичності. Пластичність ідентичності

(пред'явлення в залежності від ситуації різноманітних Я-образів), зростаючий вплив ЗМІ на світосприйняття і світорозуміння індивіда посилюють проблему справжності ідентичності. Мінливість соціальної реальності утрудняє можливість прогнозування людиною свого найближчого майбутнього, що призводить до фрустрації двох провідних людських потреб – узгодженості знань про світ та суб'єктивного контролю того, що відбувається. Тривога і депресія стають емоційним фоном ідентифікації.

За класифікацією спонтанної поведінки Г. Блумера, вияви плюральної ідентичності відтворюють такі форми групової та інституціональної поведінки: діючий натовп (формування групи без визнаного лідера); експресивний натовп («емоційні пориви»: карнавали, ритуальні танці); маса – супроводжується станом збудження від значення тієї чи іншої події; суспільність – характеризується критичністю, раціональністю дій. Одягаючи різні «маски», учасник гри провокує, шокує, епатує, може використовувати елементи девіантної поведінки.

Хоча у «Соціальному конструюванні реальності» П. Бергер і Т. Лукман наполягали на необхідності «уникати оманливих ілюзій колективної ідентичності», однак суспільні дисципліни часто нехтують аспектом Я-ідентичності, відрекомендовуючи когерентним соціальному буттю лише Ми-ідентичність. У такій системі світоглядних координат Я-ідентичність постає міфом і утопією, а Ми-ідентичність – дійсністю, реальним фактом і дієвим чинником буття.

При цьому на узбіччі уваги раз-у-раз чомусь залишаються внутрішні протиріччя множинної ідентичності. Принагідно зауважимо, що понятійний конструкт множинної ідентичності (*multiple identity*) сам по собі є невдалим, оскільки йому притаманна двозначна конотація, він викликає суперечливі й навіть амбівалентні смислові асоціації. Семантично коректніше було б відрекомендувати такий статус-кво багатогранною, поліаспектною ідентичністю.

Множинну ідентичність часто подають як закономірний наслідок суспільного плюралізму. Однак варто враховувати, що множинна особистість –

психічний феномен, при якому людина володіє двома або більше різними особистостями чи его-станами. Кожна альтер-особистість в такому випадку має власні патерни сприйняття та взаємодії з навколишнім середовищем. Людям із множинною особистістю визначають діагноз «дисоціативний розлад ідентичності», або «розлад множинної особистості». Дане явище відомо також під назвою «розщеплення особистості».

Між іншим, загиблих у результаті авіакатастрофи чи бойових дій ідентифікують з відповідним індивідуальним статус-кво, з особистісними «реквізитами», а не з якимись зовнішніми ознаками, які в тій чи іншій мірі корелюються з віртуальними уподібненнями потерпілих. Історії і документообігу байдуже, ким ти себе уявляв чи позиціонував: вони вносять тебе до своїх реєстрів за фактичним, а не уявним чи бажаним статус-кво.

Інтрига концептуальної проблемності й суперечливості множинної ідентичності зосереджена в межах відповіді на запитання: чим є множинна ідентичність – ідентичністю роздвоєною чи подвоєною (потроєною ...)? Якщо йдеться про ідентичність роздвоєну, то це однозначно кризова і навіть патологічна ситуація. Втім, навіть якщо ми маємо справу з ідентичністю подвоєною, то також виникають деякі «але»... Тим більше, що на практиці подвоєна ідентичність часто регресує до ідентичності роздвоєної.

Принагідно зазначимо також, що патологія також може бути (і здебільшого є!) адаптативним механізмом, а дисоціативний розлад ідентичності (англ. dissociative identity disorder, або DID) – це психіатричний діагноз, чітко окреслений у «Діагностичному і статистичному довіднику психічних розладів». Щоб визначити у людини дисоціативний розлад ідентичності (або розлад множинних особистостей), необхідна наявність хоча б двох особистостей, які регулярно по черзі контролювали б поведінку індивіда. Симптоми повинні відбуватися незалежно від зловживання будь-яких речовин (алкоголю або наркотиків) або загального медичного стану.

Дисоціативний розлад ідентичності також відомий як розлад множинних особистостей (англ. multiple personality disorder, або MPD). У Північній Америці цей розлад вважають «дисоціативним розладом ідентичності» через

розбіжності в думках в психіатричній та психологічній середовищі щодо даної концепції, згідно з якою один (фізичний) індивід може володіти більш ніж однією особою, де особистість можна визначити як підсумкову суму психічних станів даного індивіда.

Хоча дисоціація – психіатричний стан, пов'язаний з низкою розладів, особливо тих, які відносяться до травми і тривоги в ранньому дитинстві, множинна особистість як реально існуючий психологічний і психіатричний феномен деякий час ставилася під сумнів. Незважаючи на розбіжність у думках щодо діагнозу множинної особистості, у багатьох психіатричних установах (наприклад, McLean Hospital) є палати, спеціально призначені для пацієнтів дисоціативного розладу ідентичності» [358].

Згідно з більшістю класифікацій, «дисоціативний розлад ідентичності розглядається як тип психогенної амнезії (тобто що має тільки психологічну, а не медичну, природу). За допомогою такої амнезії людина отримує можливість витіснити спогади травматичних подій або певного періоду життя. Дане явище називається розщеплення «я», або, за іншою термінологією, самості, а також переживань минулого. Маючи множинні особистості, індивід може переживати альтернативні особистості з індивідуально помітними характеристиками: такі альтернативні особистості можуть мати різний вік, психологічний підґрунтя, різний стан здоров'я, різні інтелектуальні здібності. Для лікування даного розладу здебільшого застосовують довгострокові види терапії [281, с. 114].

Найбільш поширеними характерними ознаками дисоціативного розладу ідентичності є деперсоналізація та дереалізація. Деперсоналізація – це змінене (більшістю дослідників відрекомендовується як спотворене) сприйняття себе і власної реальності. Така персону найчастіше відособлена від консенсуальної реальності. Пацієнти часто визначають деперсоналізацію як «відчуття поза межами тіла й можливість спостерігати його з відстані». Дереалізація – суть неадекватне сприйняття інших. При дереалізації інші люди не сприймаються як реально існуючі.

Високий рівень дифузії ідентичності пов'язаний з неспроможністю приймати рішення, заплутаністю проблем, втратою індивідуальності,

складністю встановлення бажаних відносин, тенденцією до ізоляції, а також низькою спроможністю до зосередження. Оскільки ідентичність не без підстав вважається одним з основних елементів розвитку Его та його сили, незадовільне розв'язання кризи ідентичності робить індивіда все менш спроможним справлятися з нагальними завданнями пристосування. Дифузна ідентичність – це стан, коли індивід ще не зробив усвідомленого світоглядного. Це надає його образу Я розпливчатості й невизначеності.

Окрім дифузної виокремлюють також несплачену, відтерміновану та досягнуту ідентичності. Зокрема, несплачена ідентичність – стан, коли індивід прийняв певну ідентичність, оминувши складний і болісний процес самоаналізу. Він уже включений в систему значущих відносин, але цей вибір зроблений ним не свідомо, а під впливом ззовні або за готовими стандартами. Відтермінована ідентичність (ідентифікаційний мораторій) – стан, коли індивід знаходиться безпосередньо в процесі професійного і світоглядного самовизначення, але відкладає ухвалення остаточного рішення на потім. Досягнута ідентичність – стан, коли особа вже знайшла себе і вступила в період практичної самореалізації.

Варто визнати, що людина з подвійною ідентичністю має значно більше можливостей світоглядного і життєвого вибору, ніж індивід з єдиною ідентичністю. Відтак, бажаною є якомога більша кількість ідентичностей, яка надає можливість вибору і наповнює життя новим змістом. У людини, замкненої в межах однієї ідентичності, здебільшого обмежений погляд на життя. Коли спочатку люди жили в неурбанізованих поселеннях, то вони навіть не здогадувалися, що відбувається за межами їхніх населених пунктів. Згодом вони почали усвідомлювати себе громадянами певних країн, і межі їхніх ідентичностей істотно розширилися. Це зробило вагомий крок в напрямку світоглядного піднесення як окремої особистості, так і суспільства в цілому.

Разом з тим важко не погодитися з Емануелем Мунье: вістря проблеми полягає в тому, що в абсолютній більшості випадків наш сучасник лише ідентифікує себе з реальністю, а не долає її латентних недоліків, сукупність і підступна інерція дії яких у перспективі справляє деморалізуючий і навіть

фатальний вплив на особистісний суверенітет, аргументовано заперечуючи проти самого факту наявності особистості.

3.2. Кризовий стан сучасної ідентичності: причини і наслідки

3. Бауман має рацію: проблема, яка непокоїть більшість наших сучасників, полягає не стільки в тому, як знайти ідентичність і змусити навколишніх визнати її, скільки в тому, яку ідентичність обрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратила цінність або позбулася своїх кон'юктурних переваг і спокусливих рис. Головною і найбільш дражливою проблемою є не те, як знайти своє місце в жорстких рамках соціального класу або страти і, знайшовши його, зберегти й уникнути вигнання; людину дратує підозра, що омріяні межі, в які їй з такими труднощами вдалося проникнути, скоро зруйнуються або зникнуть.

Якщо не ідеалом, то, принаймні, соціальною нормою і габітусом суспільства сучасного формату постає «дивідуум» – людина подільна, багатолика, якій притаманна безліч децентралізованих «Я-образів», що актуалізуються залежно від кон'юнктури. Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі аргументовано вважають, що адекватне змалювання такого стану речей можливе лише за інструментального посередництва шизоаналізу, спроможного предметно й адекватно проаналізувати людину, яка, по-перше, розпадається в світоглядно-аксіологічно-етичному сенсі, по-друге, усвідомлює цей розпад, по-третє, нічого не бажає чи не може з цим вдіяти. Фактично йдеться про остаточне фіаско ідеї Вітрувійської людини.

Сучасна особистість (ідентичність) дезорієнтована в перманентних відображеннях дзеркал-симулякрів. «Віртуальна людина є фрагментизованим суб'єктом, стратегічним завданням якого є «склеювання» між собою різних ідентифікаційних шаблонів та масок з колекції/архіву образів. Ідентичність як *persona* – це маска, яку добровільно обирає людина. Однак маска не є самою людиною – скоріше навпаки: її функція полягає у приховуванні автентичності, справжнього обличчя, яке залишається непомітним під маскою. Не випадково

Ж. Лакан основною проблемою сучасності відрекомендував відчуження індивіда від своєї справжньої сутності, в результаті чого цілісний індивід поступився місцем фрагментаризованому дивіду.

Різні типи ідентичності віддзеркалюють не лише індивідуальні особливості, а й певні стадії розвитку індивіда. Теорія Е. Еріксона окреслює нормативні уявлення про те, як повинен відбуватися процес розвитку. «Криза ідентичності» – не стільки віковий, скільки соціально-історичний феномен. Гострота його переживання залежить як від індивідуальних особливостей суб'єкта, так і від темпів соціального оновлення і від тієї цінності, яку дана культура надає індивідуальності. Приміром, соціального у середні віки темпи соціального розвитку були повільними, а окремий індивід не сприймав себе автономним від своєї общини. Однозначно прив'язуючи індивіда до його сім'ї і соціального становища, феодальне суспільство ретельно регламентувало рамки індивідуального самовизначення: ні рід занять, ні світогляд, ні навіть дружину молода людина не вибирала сама – це робили за нього старші за віком і вищі за статусом.

В епоху Нового часу розвинений суспільний розподіл праці й зростаюча соціальна мобільність розширили рамки індивідуального вибору, людина стає чимось не автоматично, а в результаті власних зусиль. Це ускладнює процеси самопізнання. Для середньовічної людини «знати себе» означало насамперед «знати своє місце»; ієрархія індивідуальних здібностей і можливостей тут співпадає із соціальною ієрархією. Презумпція людської рівності й можливість зміни свого соціального статусу висуває на перший план завдання пізнання своїх внутрішніх, потенційних можливостей. Самопізнання виявляється передумовою і компонентом ідентифікації.

Згідно з влучним зауваженням З. Баумана, «проблема ідентичності в культурі модерну полягала в тому, як її конструювати, зберігаючи непохитною та стабільною; «проблема ідентичності» в постмодерні зводиться до того, як уникнути фіксованості й залишити вибір відкритим. Якщо гаслом модерності було «створення», головним медіумом, який сам по собі був «повідомленням» модерну, – фотографія, а основними будівельними матеріалами, котрі

забезпечували міцність – сталь і бетон, то у постмодерну інші символи – «переробка», багаторазово використовувана відеострічка, біоруйнівний пластик» [24, с. 151]. Відтак, маємо справу з кризою есенціалізму: «сутності» дискредитуються, девальвуються, компрометуються «явищами», внаслідок чого втрачають свій статус критеріальної точки відліку, відкриваючи шлях для релятивізму.

Романтики початку ХІХ століття нарікали на вітчужувальний, знеособлювальний вплив суспільства. Вони ввели в теорію особистості низку перспективних світоглядних опозицій: дух та характер, лице та маска, людина та її «двійник». Складність проблеми ідентичності виразно розкривається в діалектиці «Я» та маски. Її початковий пункт – абсолютне розрізнення: маска – це не «Я», щось субстанційні відмінне від мене. Маску надягають, щоб сховатися, забезпечити анонімність. Маска звільняє від міркувань престижу, соціальних умовностей і обов'язку відповідати очікуванням. Вважається, що маску так само легко зняти, як і одягти. Проте, «нав'язаний» стиль поведінки часто непомітно закріплюється, стає звичним. Герой пантоміми Марселя Марсо на очах у публіки зі спритністю жонглера змінює одну маску за іншою. Йому весело, але раптово фарс стає трагедією: маска приросла, вона замінила особу, стала її обличчям.

Якщо на Заході труднощі ідентифікації обумовлені плюралізмом і індивідуалізацією, то в пострадянському просторі криза ідентичності – перш за все результат розпаду звичного соціуму, що залишив в свідомості багатьох людей зяючу порожнечу. До динамічних змін соціальних умов важко пристосуватися не лише об'єктивно, а й суб'єктивно, психологічно. На початку 1990-х, відповідаючи на поставлене соціологами питання «Хто Я?», люди часто відповідали: «Я – гвинтик», «Я нікому не потрібен», «Я – робоча конячка». Таке самопочуття особливо характерне для пенсіонерів і знедолених, які відчувають себе в цьому світі загубленими, безсилими і чужими.

Щоб вийти з цього болісного стану і повернути самоповагу, багато людей вдаються до негативної ідентифікації, самоствердження від зворотного. Негативна ідентичність здебільшого конструюється за допомогою образу

ворога, коли весь світ поділяється на «наших» та «не-наших», а всі біди і невдачі подаються як результат підступів зовнішніх та внутрішніх ворогів (ідеологія обложеної фортеці). Негативна ідентичність когерентна світосприйманню в основному людей похилого віку, для яких пік активного життя вже позаду, однак вона не притаманна молоді, для якої цінності особистого успіху і самореалізації є реальним буттєвим орієнтиром.

Прогресуюча інфантилізація породжує «мерехтливу», «мінливу», «динамічну», «ситуативну», «нерівну собі» ідентичність. Зрештою, означене проблемне явище не є екстраординарним надбанням сучасності: принаймні, ще століття тому блискучий австрійський інтелектуал Роберт Музіль виразно й іронічно проілюстрував феномен «людини без властивостей» [200, с. 482].

Ключем до осмислення і розв'язання проблеми є статус і значущість суб'єктивно-персонального та суб'єктно-особистісного аспектів ідентичності. Іншими словами, чим ідентичність є: виявленням, віддзеркаленням, унаочненням сутнісних ознак суб'єкта ідентифікації чи уподібненням, запозиченням, мавпуванням сутнісних ознак інших суб'єктів ідентифікації і – як наслідок – редукуванням (ззовні) або ж саморедукуванням (зсередини) суб'єкта ідентифікації до рівня об'єкта ідентифікації?

Між іншим, одісея історичного генезису суб'єктності іронічна й трагікомічна водночас: від «Ми-суб'єктності» первісно-общинного ладу до «Я-суб'єктності» високої Античності й епохи Відродження, а насамкінець знову до «Ми-суб'єктності» епохи феодалізму, конвеєрного виробництва, суспільства масового споживання і тотального домінування симулякрів. Показово, що Джо Аберкромбі, Норберт Еліас і Торстейн Веблен аргументовано наполягають: індивідуалізм і капіталізм вже не настільки гармонійні й когерентні, як на початковій стадії розвитку капіталістичних відносин. Більше того, існують виразні ознаки того, що в сучасному світі індивідуалізм стає для капіталізму все більш дисфункціональним – чи пак – навпаки: капіталізм усе більш дисфункціональний для повноцінного буття індивідуалізму.

До альтернативних буттєвих стратегем сучасної людини слід віднести: суб'єкт чи об'єкт, особистість чи річ (оречевлена даність)? Виразні акценти в

окреслених проблемних аспектах розставив Вільям Штерн у своїй резонансній праці «Особистість та річ». Основний наголос автора полягав у тому, що особистість та річ принципово несумісні – принаймні, в змістовно-функціональному сенсі: ні річ апріорі й апостеріорі не може бути особистістю, ні особистість знову-таки апріорі й апостеріорі не може бути річчю. Така собі «буттєво-екзистенційна мимобіжність». Звідси напрошується логічний висновок: ідентичність – це не білизна, прикраси і оргтехніка, повнопраним власником якої можна стати під час розпродажів у Key Market, Sears чи Hudson's.

Разом з тим не варто заперечувати: соціокультурна зумовленість ідентичності об'єктивна, очевидна й неусувна. То ж не дивно, що в суспільстві споживання ідентичність вибирається – як вибараються товари, які відповідають тим чи іншим споживчим якостям, очікуваним споживачем. Натомість у межах класичної нормативної теорії ідентичності сама постановка питання про вибір ідентичності як апріорі, так і апостеріорі є абсурдною, позаяк у цій системі світоглядних координат ідентичність генерують, утверджують, підтверджують, систематизують, використовують її функціональний потенціал під час формулювання відповідей на виклики буття.

Криза ідентичності – термін, введений Еріком Еріксоном для позначення періоду нестабільності, невпевненості й формування особистості, через який проходять підлітки (насамперед у перехідних суспільствах). За допомогою цього терміна Еріксон намагався довести, що зазначений період є періодом зміни настроїв і невизначеності, коли бажаний результат у форматі здорової, цілісної, зрілої особистості, наділеної душевною рівновагою опиняється під питанням.

Поняття «криза ідентичності» віддзеркалює нормативний процес, який виникає в міру дорослішання людини, а в зрілому віці – у зв'язку з соціальними змінами, освоєнням нових видів діяльності, нових соціальних ролей тощо. Криза такого типу може набувати масового характеру.

Інтеграційні процеси в європейському контексті постають такими, що мають виразний цивілізаційний аспект: «Європа – це певна цивілізація чи,

можливо, синтез цивілізацій, тим більше, що європейський територіальний простір стає об'єктом геополітичного суперництва між Європою, Америкою, Азією та їх цивілізаціями» [347]. Для розкриття цивілізаційного виміру інтеграційних процесів у мережевій інфраструктурі на перший план виходить ідентичність як «idem» – подібність до іншого. Криза ідентичності як характерна ознака XXI століття постає загрозою, котра «не проявляється безпосередньо. Це криза ідентичності, яка проявляється в перегляді традицій і пріоритетів розвитку, і, як наслідок, – у переформулюванні політичних ідей і політичних курсів. Криза багатоліка, вона вражає міжнародні організації, національні держави, соціальні шари, людей як носіїв (прибічників) політичних і культурних цінностей» [116, с. 12].

Існують схеми переживання кризи, характерні як для жінок, так і для чоловіків. Схеми, характерні для жінок, пов'язані зі спілкуванням. Схеми, характерні для чоловіків, більшою мірою пов'язані з внутрішніми переживаннями. Це пояснюється тим, що відповідно до стереотипу фемінінності, що існує в суспільній свідомості, жінці «дозволено» показати себе слабкою, ділитися своїми проблемами і навіть просити допомоги в їх розв'язанні. Подібна ж поведінка чоловіка не схвалюється і навіть засуджується суспільством. Стереотип мускулінності передбачає здатність самотійно справлятися з ситуацією. Отже, чоловік змушений здійснювати внутрішню роботу над кризовою ситуацією, а накопичення внутрішньої напруги може вилитися в небезпечні наслідки – аж до спроб суїциду [228, с. 242].

Таким чином, не дивлячись на те, що чоловіки володіють великим соціально-економічним капіталом, здатним пом'якшити переживання травми, викликано трансформаційними процесами, жінки, з огляду на особливості їхньої соціалізації, легше мімікують за нових умов, безболісно змінюють соціальні ролі, підлаштовуючись під новий спосіб життя, а відтак – легше переживають кризу ідентичності.

Подоланню кризи сприяє і таке явище, як множинна ідентичність. У сучасних суспільствах факт наявності у індивідів множинної ідентичності розглядається практично як аксіома. Індивід володіє розлогим діапазоном

ідентичностей, кількість яких відповідає обсягу структурних рольових відносин, в які індивіда залучено [136, с. 69]. Це сприяє соціальній адаптації індивіда, оскільки втрата однієї ідентичності не спричиняє цілковитого руйнування Я-концепції, яка вочевидь опинилася б під загрозою у випадку «одноmodalної» ідентичності.

Приміром, для більшості жінок домінуючою є ідентичність матері, дружини, берегині сімейного вогнища. Тому в разі втрати ідентифікації з якимись соціальними групами (наприклад, професійними), перед жінкою не так гостро постає запитання: «Хто я?» Вона знає, що вона в будь-якому разі є матір'ю, дружиною і господинею.

Натомість у чоловіків така надійна, рятівна ідентичність відсутня. Навіть нібито незаперечна гендерна ідентичність в умовах соціальних змін опиняється під загрозою. Стереотипно образ мускулинності тісно пов'язаний з економічною спроможністю чоловіка, тому в разі втрати роботи або зміни колишнього статусу на нижчий під удар потрапляє з іншими ідентичностями також гендерна ідентичність. Якщо у чоловіка не великий соціально-економічний капітал, то з погляду кризи ідентичності він опиняється в складнішій ситуації, ніж жінка.

Цілком природним є прагнення людини подолати невизначеність статусів і набути відчуття «екзистенційної безпеки», тобто вдало адаптуватися до нових умов. Найчастіше в період кризи в суспільстві спостерігаються повернення до традиційної культури, яка в період кризи захищає від страху перед катастрофами. Їхня висока ефективність як чинника, котрий сприяє адаптації індивідів у мінливих умовах, не підлягає сумніву. Більше того, «сучасна епоха не виробила більш життєстійких альтернатив традиційним стратегіям» [88, с. 14-15].

Криза ідентичності виражається в деформації її сутнісних ознак: як стверджує З. Бауман, цілісність та спадковість стали ознаками, котрі дуже рідко трапляються в наш час. Розвиток ідентичності відбувається передовсім у результаті подолання криз ідентичності. Якщо уявити ідентичність у вигляді ієрархічної системи Я-образів, то руйнування ієрархії складає сутність кризи

ідентичності. Ідентифікаційний цикл включає в себе декілька етапів: імператив (Виклик) – інтерналізація (Вибір) – екстерналізації (Реалізація) – об'єктивація (Аналіз). Ідентифікаційний процес детермінують насамперед і в основному два фактори – по-перше, соціокультурні зв'язки індивіда, по-друге, життєвий досвід. Відповідно, основні виклики на адресу ідентичності мають своїм витоком світоглядні трансформації соціуму. На стадії інтерналізації здійснюється як ототожнення з групою, так і самоідентифікація. Екстерналізація ідентичності здійснюється у формі стилю, за допомогою номінації «базових метафор». Особливу важливість для формування ідентичності має порівняння (іноді протиставлення) зі значущим (знаковим) Іншим.

Е. Еріксон підкреслював, що неможливо відокремити кризу ідентичності окремого індивіда від сучасних йому соціально-історичних криз, оскільки вони тісно взаємопов'язані і є смисловим та казуальним ключем одна до одної. Утворюється замкнене коло: з одного боку суспільні інститути й ідеали залежать від підтримки індивідів, а з іншого боку криза ідентичності цих індивідів детермінує виникнення кризи ідентичності соціальних інститутів.

Негативний внесок у кризовий стан Я-ідентичності робить підвищення рівня загального стресового стану сучасного суспільства. У журналі «Science» дослідник Інституту проблем життя і здоров'я Нуно Соуза виклав суть експериментів над щурами, яких тримали у стані хронічного стресу. Щоб довести щурів до стану, за якого їхня стресова реакція відрізняється яскраво вираженою активністю, дослідники впродовж місяця піддавали тварин помірним ударам електричним струмом, поміщали їх у клітку з домінуючими щурами і впродовж тривалого часу тримали у воді. Потім вчені порівняли «стресових» тварин зі звичайними. Перші справно натискали на важелі для отримання драже та порцій солодкої води, однак, на відміну від других, не розуміли, коли їм варто зупинитися.

Гризуни почали втрачати природну хитрість, вдаючись до цілком передбачуваних механічних дій і завчених реакцій. Істотні зміни в поведінці щурів були виявлені і на рівні їхніх центральних нервових систем. Ділянки

головного мозку, котрі відповідають за процес прийняття і виконання рішень, відчутно слабшали, натомість сегменти, котрі відповідають за формування звичок, відчутно активізувалися. Гризуни починали механічно повторювати одні й ті ж самі дії. Вони бігали по замкненому колу замість того, щоб шукати вихід назовні.

Як зазначив Н. Соуза, моделі поведінки під впливом стресу входять у звичку значно швидше, ніж за нормальних умов. Ще гіршим є те, що після стресу чимало тварин виявляються неспроможними повернутися до попереднього стану. Не виявиться неприйнятною поступкою біхевіоризму твердження, що зазначена особливість і закономірність значною мірою поширюється і на людей – взятих як поодинці, так і на рівні глобального суспільства.

Існуванням на межі екзистенційної вкоріненості та буттєвої неприкаяності призводить до соціального та психологічного «занепокоєння», визначає специфіку ідентифікаційних процесів сучасності, дає підстави стверджувати про кризу ідентичності сучасного індивіда, про руйнування структур особистості й навіть про смерть людини як самототожного індивіда. У цій ситуації особливо актуальним стає вивчення структур ідентичності, соціальних факторів, які впливають на її формування, а також її історичних типів, що змінюються під впливом соціальних інститутів і форм існування процесу соціального відтворення.

Як зазначає З. Бауман, характерна риса сучасної свідомості – прихід нової «короткотермінової» ментальності на зміну «тривалої». Для ринку праці гаслом дня стала гнучкість і «пластичність»; нікого вже не дивують короткотермінові шлюби або сумісне мешкання з другом/подругою без реєстрації шлюб і т. д. Те, що ми звикли вважати «кризою ідентичності», виявилось не стільки хворобою, скільки тривіальним станом індивіда, якого динамічні соціальні процеси змушують постійно переглядати тут-і-тепер буття в соціальному становищі й статусі, етно-національних, сімейних та громадянських самовизначеннях. Ігровий, неусталений характер ідентифікації допомагає людині поведінково і функціонально відповідати регламентним вимогам конкретно-історичного

статус-кво. Умовний, грайливий характер ідентифікацій поширюється навіть на такі, здавалося б, абсолютні ідентичності як стать і гендер (проблема зміни статі, сексуальної орієнтації тощо). Це істотно ускладнює розуміння взаємозв'язку норми та патології.

Коли в процесі поліаспектного нівелювання всі фігури альтернативності (жінка, чоловік, дитина, божевільний, цивілізований індивід) поєднуються в межах однієї спільноти, то відмінність поступається місцем одноманітності. Такий екзистенційний дрейф породжує численні протиріччя й семантично-інтерпретаційні колізії.

Художня література і драматургія сучасності відображають наростаюче почуття екзистенційної тривоги, зумовленої втратою ідентичності, супроводженої розпадом «Я». Криза ідентичності зразка XXI століття виявляє себе насамперед у перегляді світоглядних, аксіологічних, телеологічних та деонтологічних традицій і пріоритетів розвитку. В умовах постмодерністської мережевої інфраструктури на перший план виходить ідентичність як «idem» – подібність до іншого.

Ідентичність і проблема кризи ідентичності осмислюються як результат культури пізнього модерну в дослідженнях К. Поппера, В. Хесле, А. Гідденс, Р. Баумайстер та ін. Вагомий внесок у розвиток концепції ідентичності зробили В. Соловйов, Н. Лоський, М. Бахтін, Л. Виготський, С. Рубінштейн, Е. Ільєнков, І. Кон.

Сучасна людина характеризується фрагментарністю та епізодичністю різноманітних сфер активності, незв'язністю й непослідовністю поведінки, неусталеністю зв'язків та інтересів, а також відсутністю глибокого буттєвого (телеологічного, аксіологічного і т. ін.) вкорінення. Такій ідентичності притаманна перманентна зміна лояльності, намагання уникнути обов'язків і відповідальності, надмірний егоцентризм, безальтернативний пріоритет власних задовольень, відсутність далекосяжних життєвих планів, зведення усталених норм до принципів гри, з якої можна будь-коли вийти без жодних втрат. Відповідно – чим більш невиразна ідентичність, тим краще для її володаря. «Коли я досягаю мети, я втрачаю свободу, щойно стаючи кимсь, «Я»

припиняє бути собою». В такій системі світоглядних координат визначеність змістовних параметрів ідентичності набуває ознак несвободи і негнучкості, яких треба всіляко уникати.

Як зазначає С. Жіжек, множинне «Я» віддзеркалює те, чим (ким) «я хочу бути»; воно демонструє каскад ідеальних его індивіда, однак усередині – вакуум, порожнеча. Це порожнеча суб'єкта в сенсі його змістовності. Раздвоєння особистості – це не размежування двох (трьох і т. д.) сутностей-змістів, а диференціація суб'єктної порожнечі, яка кон'юнктурно дрейфує поміж різними ідентифікаціями.

В сучасному світі ідентичність перебуває під потужним і перманентним трансформаційним пресингом. Щоб залишатися хоча б відносно стабільною, вона має дотримуватися наступних умов. По-перше, суб'єктивна реальність повинна відповідати об'єктивній реальності, а засвоєні норми й цінності мають відповідати нормам і цінностям, що існують в об'єктивному світі. Якщо людина, вихована в умовах традиційної патріархальності, потрапить в суспільство з виразними феміністськими пріоритетами і преференціям, то її гендерна ідентичність гарантовано зазнає істотних корекцій. По-друге, соціальне середовище, що оточує індивіда, має підтверджувати ідентичність. По-третє, повинна зберігатися соціальна структура, за якої була сформована ідентичність. Можна виокремити й інші умови, але це недоцільно, бо вони – лише модифіковані різновиди вищенаведених.

Людина епохи постмодерну опинилася в незатишній реальності, сенс якої полягає в тому, що «творець демонів перестав бути їх господарем» (М. Бубер). Світ, утворений людиною, став сильнішим за неї, відмежувався від неї. За таких обставин загострюється необхідність особистісної цілісності, яка слугувала б опорою у сучасному «суспільстві ризику». Сучасному суспільству притаманна не заміна одних традицій і стереотипів іншими, а стан постійного сумніву, множинності джерел знання. Це робить самість мінливою, залежною від перманентного рефлексійного підкріплення.

Можна погодитись із Е. Фроммом: «Ми повинні розглядати ідеали (включно зі світськими ідеологіями) як вираження все тієї ж невикорінної

людської потреби, оцінюючи їх з точки зору як адекватності, так і того, в якій мірі вони слугують людині дороговказом у справі реалізації її сутнісного потенціалу, а також з позицій того, наскільки ефективно вони відповідають людській потребі досягнення гармонії зі світом» [267, с. 53].

Книгу «Піднесений об'єкт ідеології» С. Жіжек присвятив виявленню фундаментального протиріччя, парадокса дійсності, ілюзії, яка водночас структурує наше відношення до реальності й сама функціонує як ідеологічним фантазм. Це виявлення ілюзії ідентичності, яка насправді є ефектом фундаментального ідеологічного фантазму, фундаментального протиріччя як внутрішньої умови будь-якої ідентичності.

На відміну від традиційної критики ідеології, яка витлумачує ідеологічну сферу «хибною свідомістю», метою психоаналітичного підходу є ідеологічний фантазм, котрий функціонує в самій серцевині соціальної дійсності. С. Жіжек змальовує принцип дії, механізм цього ідеологічного фантазму, використовуючи Марксову модель товарного фетишизму. Він пояснює: користуючись грошима, люди усвідомлюють, що послуговуються лише втіленням, матеріалізацією системи суспільних відносин і що за відносинами між речами стоять відносини між людьми. Але на рівні соціальної діяльності вони чинять так, ніби гроші в їхній матеріальності є безпосереднім втіленням багатства як такого.

Відтак, фантазм генеалогічно вкорінений у самій соціальній практиці, котра реалізується за принципом фетишистської інверсії, ілюзії, яка здійснює фундаментальну підміну. Ця ілюзія не є хибною свідомістю, вона не спотворює знання про дійсність, а реалізується в самій дійсності, конституюючи діяльність людей як своєрідний трансфер. Люди ігнорують той факт, що вони помиляються не з приводу дійсності, з приводу ілюзії, яка структурує їхню дійсність, їхню соціальну активність. Ця неусвідомлена ілюзія функціонує як ідеологічний фантазм.

Ідеологія – це не привид ілюзії для ухилення від небажаної дійсності, а конструкція-фантазм, яка слугує фундаментом самої дійсності. Функція ідеології полягає не в тому, щоб запропонувати спосіб ухилитися від дійсності,

а в тому щоб подати саму соціальну дійсність як ухилення від деякої травматичної реальної сутності. Ідеологізація є «символізацією Реального», «перетворенням його в осмислену цілісність». Ідеологія – це не просто і не стільки «хибна свідомість», не ілюзорна репрезентація дійсності, а сама ця дійсність, яку слід розуміти як ідеологічну, в якій індивіди не усвідомлюють своєї логіки, не усвідомлюють, яким чином і навіщо діють. Ідеологія передбачає хибне розуміння власних передумов, деяку дистанцію, розрив між соціальною дійсністю та спотвореним уявленням про неї. Вона вписана в саму сутність дійсності.

Ідеологія структурує соціальну дійсність на рівні ідеологічного фантазму. Ідеологічна ситуація виникає тоді, коли люди не усвідомлюють, що вони роблять насправді, коли в них формується хибне уявлення про навколишню соціальну дійсність. Ілюзія водночас структурує наше відношення до дійсності і функціонує як ідеологічний фантазм. Фундаментальний рівень ідеології – це не рівень, на якому справжній стан речей постає в ілюзорному вигляді, а рівень безсвідомого фантазму [133, с. 77].

Постмодерне суспільство пропонує стратегії набуття ідентичності в складних соціальних умовах, генезис яких відбувається на принципах варіабельності, конструюванні та віртуалізації ідентичності. Одна така стратегія, умовно названа «шизофренічною», полягає у відмові від сталої, постійної, самототожної ідентичності на користь ідентичності фрагментарної, згідно з якою індивід визначає себе, виходячи з умов і особливостей того дискурсу, в силовому полі якого перебуває. Інша стратегія (умовно йменується «параноїдалною») полягає у відмові від відповідності умовам надгетерогенного суспільства на користь отримання сталої ідентичності шляхом засвоєння знаків символічної гіперреальності. Обидві стратегії соціалізації так чи інакше забезпечують індивіда рятівним колом «образів себе» і відповідають вимогам економічних та політичних інститутів постмодерного суспільства.

Пошук ідентичності часто здійснюється за допомогою міжсуб'єктних відносин, які характеризуються множинністю, нетривалістю і поверховістю.

Спроможність швидко адаптуватись набуває ознак нагальної необхідності, відповідає вимогам мінливого постмодерного світу. Під таким кутом зору криза ідентичності є не втратою самоідентифікації чи розмиванням її сутності (у класичному філософському розумінні), а процесом позбавлення від сталої, стабільної ідентичності як від рудименту, котрий заважає розвиватись і вчасно реагувати на виклики сьогодення, процесом конструювання нової ідентичності *homo virtualis* – конфігуративної, мінливої, ситуативної.

Якщо уміння «змінювати оболонку» (за Г. Гессе) розчиняться, поступатися своїм Я заради змін стає необхідним, то множинність Я є нормою, а не виявом кризи ідентичності. Віртуальна реальність надає унікальну перспективу реалізуватись численним прагненням, амбіціям та бажанням, спробам прожити інше життя з відмінними від реального статусом та життєвою історією. Відбувається зміна соціального характеру, перемога конфігуративного «я», набору рольових моделей і життєвих стилів. Таке модулятивне «я» людини інформаційного суспільства, що живе у потоці створюваних нею ж образів, трансформація соціального характеру тісно пов'язане з новим стилем комунікації, споживанням та творенням інформаційних блоків.

Для характеристики сучасного життєвого стилю американські соціологи запропонували образ Протея – морського бога грецької міфології, який міг повністю змінювати свій вигляд. «Протейський стиль» характеризується таким способом існування, в якому не спостерігається наступності, когерентності, послідовності у відстоюванні принципів. Як протейська істота сучасні індивіди керуються суперечливими мотивами; вони з однаковою «переконливістю» спроможні діяти буквально в протилежних етичних, аксіологічних та телеологічних напрямках.

Ідентичність, котра не зводиться до тотожності, асоціюється з мінливістю, розпадом та хаотичністю. В наш час першочерговим завданням є не стільки пошук себе, скільки вчасна заміна однієї ідентичності на іншу. Риси трансформованої ідентичності віртуальної людини – процесуальність, фрагментарність, варіативність та адаптивність, актуалізовані сучасними

культурно-соціальними процесами, є вираженням трансформації сутнісних ознак ідентичності (цілісності, стабільності, спадковості) [179].

Можна погодитись із твердженням С. Марійко з приводу того, що «в якості метафори ідентичності *homo virtualis* – людини віртуалізованого інформаційного суспільства найбільш вдалим є образ «людини-Протея». Давньогрецький бог Протей змінював образи ведмедя, лева, води, вогню, набуваючи свого істинного вигляду лише тоді, коли був зненацька захоплений і закований, так само як і *homo virtualis*, котра експериментує з множинними ідентичностями та грає численними масками. Віртуальна людина є «протеїстичною особистістю» – здатною до постійної зміни масок та образів, маніпуляцій у галереї самообразів та зануреною у спокусливу гру ідентичностями. Поява образу «людини-Протея», зображеного американським психіатром Р. Д. Ліфтоном, є закономірною з огляду на втрату відчуття стабільності на незмінності символів, в котрих людина мислила своє буття. Поза межовість та наднаціональність інфомагістралей сучасності, поява множини культурних символів детермінували появу «незамкненої» у певному культурному горизонті, відкритої особистості. Стиль життя людини-Протея не є патологічним, і не повинен мати негативних конотацій, оскільки являє собою адаптивний механізм» [179].

Чимало дослідників не вбачають у багатоманітній і мінливій ідентичності проблему – ні індивідуальну, ні суспільну. Приміром, С. Марійко зазначає: «На думку Р. Д. Ліфтона, протеанізм – явище кінця ХХ сторіччя, викликане в основному двома причинами: революцією в ЗМІ, що призвела до взаємопроникнення культур, моментального поширення інформації і піддала людину чужорідним соціокультурним впливам, які вплинули на формування самості та станом глобальної соціальної кризи. Протеїстична ідентичність («*protean self*») означається як багатоманітна, змінна, багатогранна, тобто відповідає нашому баченню характеристик віртуальної людини сучасності, прихованої за множиною масок та образів. Поява «людини-Протея» не засвідчує втрату ідентичності, навпаки «людина-Протей» перманентно балансує між прагненням до цілісності та постійними метаморфозами за

допомогою іронії, що надає змогу сумніватись у будь-якому Я та дозволяє пов'язувати різноманітні його образи один з одним. Поява протейстичної особистості тісно пов'язана з деміургічною функцією віртуальної реальності, коли людина набуває можливості розширення за власним бажанням меж свого життєвого світу. Віртуальний план буття дозволяє їй стати творцем, ініціатором, маніпулятором життєвих ситуацій, перевести свій самообраз зі статусу потенційного у статус реальний. Виступаючи у ролі деміурга, створюючи ймовірнісні життєві простори, людина змінює численні образи, приміряє на себе маски та ролі та залежно від ситуації грає роль, найбільш доцільну за даних умов» [179].

І далі: «Віртуальна людина втрачає такі атрибути особистості як стабільна самоідентифікація та соціальний статус, а натомість формує розмиту, мінливу (ситуативну), конфігуративну ідентичність. Анонсована криза ідентичності насправді є абсолютно нормальним явищем у сучасному віртуалізованому світі, оскільки динамічні соціальні процеси змушують індивіда постійно коригувати самообраз – змінювати соціальне положення, статус, громадянське самовизначення свого Я. Ігровий, нестійкий характер ідентифікації допомагає людині залишитись відкритою, відповідати функціональним вимогам сучасного світу. В умовах гнучкого, мінливого віртуалізованого інформаційного суспільства людина повинна постійно оновлюватись, її ідентичність не задана назавжди, а являє собою проект, динамічний процес ідентифікації» [179]. Згідно з твердженням С. Марійко, «регулярна зміна самообразу є не аномалією, а потребою, вдалою реакцією на метаморфози сьогодення» [179].

У цьому контексті згадується дотепна максима: за аномального статус-кво відсутність норми набуває ознак норми. А ще доречним виявиться аргументаційно переконливий висновок К. Разлогова: «Шизофренія – найбільш послідовна і остаточна форма множинної ідентичності» [220, с. 542].

Загалом метод шизоаналізу чи не найбільш адекватний для предметного оперування збоченим інструментом ідентичності, стереотипно канонізованим в епоху постмодерну. Зрештою, а як сприймати ситуацію, коли людина,

відповідаючи на запитання, чи вірить вона в Бога, міркує так: як науковець я вірю в емпіричні факти, а їх недостатньо для констатації наявності Бога; як агностик я припускаю можливість існування Бога; як людина, що усвідомлює свою смертність і переймається аспектом сенсу життя, я впевнений в існуванні Бога.

Виникає запитання: «Що обмежує процес ідентифікації як своєрідне самозванство? Адже, в принципі, цілком може бути, що людині заманеться себе ідентифікувати як завгодно: вона може називати себе Наполеоном, Мухаммедом. Але тоді ми потрапляємо в стандартну ситуацію психопатології, палати №6, божевільні. Виникає питання, а чи є якісь обмеження, котрі цьому протистоять? Цьому протистоїть процес під назвою аутентизація, тобто справжність, оскільки будь-яка традиція створює спеціальні захисні механізми проти суто довільних ідентифікацій, позначень і йменувань себе» [80].

Підручники з психіатрії оперують прикладом Біллі Міллігана, в тілі якого знайшлося місце для 24 особистостей. Як правило, роздвоєння особистості передбачає, що всередині одного тіла знаходяться дві особистості, які час-від-часу конфліктують між собою. Натомість усередині Біллі зібралось 24 особистості, зміну яких оточуючі могли розрізнити за голосом та мімікою. Калейдоскоп особистостей був фантастичним: Артур – інтелігентний англієць, Рейджен – комуніст з Югославії, два підлітки, трирічна дівчинка, 19-річна дівчина, Аллен – художник, музикант і шахрай та інші. В 23 роки Біллі був затриманий за підозрою в кількох згвалтуваннях. Його провина не підлягала сумніву, але за результатами ретельного дослідження з'ясувалося, що згвалтування відбувалися з вини лише однієї з 24 особистостей – 19-річної лесбійки Адалани. Жодна з інших особистостей навіть не здогадувалася про скоєне.

Особистості Біллі володіли різними здібностями й характерами. Двоє з них говорили з акцентами, один знав мову, яку Біллі ніколи не вивчав, інший вмів вибиратися з наручників, тому виконував роль лідера при потрапленні в тюрму, третій малював чудові картини, а молода дівчина була лесбійкою. Володіючи виразною «спеціалізацією», різні особистості починали управляти

свідомістю саме в той момент, коли це було найбільш потрібно. Сам Біллі ніколи не відчував змішаних почуттів: за різні почуття відповідали різні особистості. Для того щоб Біллі зміг постати перед судом і давати свідчення у справі про зґвалтування, психіатри намагалися «зібрати» всі особистості в одну. Спочатку вдалося скомпонувати найбільш близьких один одному за темпераментом особистостей, однак при поєднанні особистостей загальні здібності були гіршими, ніж кожного окремо, а спільна особистість мала проблеми із самовизначенням і постала «усередненим» варіантом, неспроможним навіть згадати власне ім'я. Зауважена особливість має чимало спільних ознак з будь-якою надіндивідуальною Ми-ідентичністю.

Втім, багатоманітна й мінлива ідентичність також має своїх прихильників у дослідницькому середовищі. Зокрема, С. Марійко зазначає: «Протеїстична ідентичність («protean self») означається як багатоманітна, змінна, багатогранна, тобто відповідає нашому баченню характеристик віртуальної людини сучасності, прихованої за множиною масок та образів. Поява «людини-Протея» не засвідчує втрату ідентичності, навпаки «людина-Протей» перманентно балансує між прагненням до цілісності та постійними метаморфозами за допомогою іронії, що надає змогу сумніватись у будь-якому Я та дозволяє пов'язувати різноманітні його образи один з одним. Поява протеїстичної особистості тісно пов'язана з деміургічною функцією віртуальної реальності, коли людина набуває можливості розширення за власним бажанням меж свого життєвого світу. Віртуальний план буття дозволяє їй стати творцем, ініціатором, маніпулятором життєвих ситуацій, перевести свій самообраз зі статусу потенційного у статус реальний. Виступаючи у ролі деміурга, створюючи ймовірнісні життєві простори, людина змінює численні образи, приміряє на себе маски та ролі та залежно від ситуації грає роль, найбільш доцільну за даних умов» [179].

Далі автор хоч і визнає апіорні вади множинної і кризової ідентичності, але не вважає такий стан речей фатальним і навіть проблемним: «Віртуальна людина втрачає такі атрибути особистості як стабільна самоідентифікація та соціальний статус, а натомість формує розмиту, мінливу (ситуативну),

конфігуративну ідентичність. Анонсована криза ідентичності насправді є абсолютно нормальним явищем у сучасному віртуалізованому світі, оскільки динамічні соціальні процеси змушують індивіда постійно коригувати самообраз – змінювати соціальне положення, статус, громадянське самовизначення свого Я. Ігровий, перформативний, нестійкий характер ідентифікацій допомагає людині залишитись відкритою, відповідати ситуації у мінливому світі. В умовах гнучкого, мінливого віртуалізованого інформаційного суспільства людина повинна постійно оновлюватись, її ідентичність не задана назавжди, а являє собою проект, динамічний процес ідентифікації» [179]. І далі: «Регулярна зміна самообразу є не аномалією, а потребою, вдалою реакцією на метаморфози сьогодення» [179]. У цьому контексті згадується дотепна максима: за аномального статус-кво відсутність норми набуває ознак канону.

Часто можна натрапити на тезу, відповідно до якої ідеал всебічно розвиненої особистості в усі часи й народи був лише міфом, який принципово не узгоджувався з реаліями суспільного буття у вигляді соціалізації, інтерналізації і т. ін. З цього приводу варто зауважити наступне: безперечно, кожному ідеалу апіорі притаманні ознаки утопізму, а античний ідеал всебічно розвиненої особистості і його версія епохи Відродження у форматі Вітрувійської Людини не є винятком із загального правила. Втім, попри іманентний утопізм з генеалогічно притаманними йому окремими недоліками, ці ідеали виконували вкрай важливу і достеменно позитивну функцію: вони слугували цілепокладаючим взірцем і критеріальним орієнтиром, ціннісним мірилом і виховним інструментом універсалістського гатунку.

Натомість концептуальний різновид ідентичності, стереотипізований, узвичасний і ледве не канонізований нині, хоч і позбувся недоліків утопізму, але натомість виявився інфікованим фатальними вадами класичної антиутопії як трагікомічної версії античного ідеалу всебічно розвиненої особистості, а батоманітність буттєвого потенціалу людини як суб'єкта життєдіяльнісного процесу звелась до безнадійно редукованого і дегенерованого об'єкта у вигляді безликого об'єкта зовнішніх впливів, тенденцій і маніпуляцій, який викликає щодо себе симбіоз двох почуттів водночас – співчуття і зневаги.

Висновки до розділу 3

Динамічні зміни в усіх сферах життя, прискорені трансформації соціальних інститутів об'єктивно й закономірно призводять до кризи ідентичності. Посилювана динаміка соціальної мобільності виявляє себе в мінливості соціально-рольових маркерів, у хаотичному переміщеннях в соціальному просторі тощо. На відміну від людини традиційної культури, сучасний індивід не має «грунту» у вигляді традицій, прив'язки до місця: його соціокультурна ідентичність визначається маршрутами поширення символів і знань, які він сприйняв чи намагається сприйняти.

Під впливом численних і суперечливих інформаційних потоків свідомість епохи постмодерну поступово набуває рис дискретної, фрагментарної, одномоментної (не лише як тут-і-тепер, а й більше-ніколи). Людина починає втрачати опору в своєму житті, розмиваються усталені ціннісні орієнтації, що існували до настання інформаційної епохи, все більш виразних ознак набуває «психо-духовна порожнеча» (Ж. Ліповецькі), все частіше спостерігаються процеси інформаційного відчуження і духовної апатії. Як наслідок – виникають «великі неврози» (К. Хорні) нашого часу – духовна самотність (сирітськість) та екзистенційна спустошеність. Тому формування ідентичності особистості, здатність робити правильний вибір стратегії життя перетворюється на один з визначальних чинників ефективного функціонування сучасної цивілізації.

Непостійність традицій, можливість вибору будь-яких традицій на будь-який проміжок часу, сумніви в культурній справжності традицій внаслідок їх підлаштування під інтереси маси ускладнюють ідентифікаційний процес. Включеність індивіда в безліч пересічних і конкуруючих одна з одною традицій призводить до розщеплення ідентичності, окремі рівні якої можуть суперечити один одному.

Криза ідентичності, пов'язана із зародженням нового типу соціальності, що умовно іменується «постмодерним», вже набула статусу глобальної проблеми, осмислення якої потребує здійснення соціально-філософського

аналізу феномена ідентичності в його взаємозв'язку з основними типами відтворення соціальності. Поняття кризи ідентичності, яке спочатку пов'язувалось лише з кризою соціального самовідчуття і психологічного дискомфорту меншин та маргінальних прошарків, стало настільки універсальним, що нині воно вживається як тривіальне кліше, самоочевидність. Криза ідентичності набуває ознак чи не найбільш актуальної проблеми епохи постмодерну: вибір людиною життєвих стратегій перетворився на основне завдання в плюралістичному, мінливому, іронічному сьогоденні.

Сучасна криза ідентичності виявляє себе в різних формах залежності й безпорадності, депресії і апатії, в прагненні втекти від реального світу за допомогою наркотиків та інших засобів, у надлишковій агресивності, владності й сексуальності, в прискореному поширенні містицизму, нігілізму та нарцисизму. Такі мегатенденції прокладають шлях негативній автономії, світоглядній парадигмі межичасся, дезінтеграції і відсутності життєвих планів – іншими словами, втраті ідентичності. В епоху постмодерну, інформаційної та глобальної взаємозалежності криза ідентичності стає тотальною і повсюдною. В умовах технологічних проривів, аксіологічної «всеїдності», моральної безвідповідальності, переоцінки ролі статі, експериментів з ДНК людини і т. ін. виникають передумови втрати сучасною людиною не лише своїх соціальних, а й біологічних (видових) властивостей (атрибутів, ознак).

Ідентичність сучасного гатунку, по-перше, множинна, позаяк індивід може одночасно використовувати чимало образів-масок, по-друге, вона калейдоскопічна, бо образ-Я формується ситуативно, поєднуючи в єдину цілісність велику кількість фрагментів-образів. Маскування – невід'ємна риса віртуального життя. Воно вигідне, а відтак – запитане все більшим попитом уже хоча б тому, що маска дозволяє уникнути відчуття екзистенційного вакууму, допомагає «вписатись» у щоразу більш прискорену суспільну динаміку. Homo virtualis потребує маскування як захисту від фрустрації, викликаній усвідомленням розмитості своєї ідентичності. Великі сумніви в цьому випадку викликає аспект конгруентності – себто відповідності зовнішніх запозичень

суб'єкта його внутрішньому фактичному стану. Втім, це лише очевидна, видима верхівка айсберга поліаспектних проблем.

Важливим цільовим орієнтиром є послідовна і безкомпромісна емансипація індивідуальної свідомості від фетишистської предметності суспільства масового споживання. Стратегічним світоглядним орієнтиром є не асоціювати себе з кимось і не уподібнюватись комусь, а бути собою. Як наполягав у таких випадках Еріх Фромм, не мати, а бути.

ВИСНОВКИ

Підсумки дисертаційного дослідження підбито у таких положеннях.

1. Уявлення про ідентичність значною мірою обумовлені ціннісно-критеріальною основою як індивідуального, так і масового світоглядного формату: ієрархія будь-якої картини світу зазнає перегляду відповідно до світоглядних пріоритетів конкретно-історичного суспільства; разом з тим стереотипізм кожного конкретно-історичного рівня ідентичності здійснює зворотний детермінативний вплив практично на кожну сферу життєдіяльності людини і суспільства.

2. Якщо ідентичність тлумачити лише як субстанцію, якщо людину звести до її біологічної основи, деякого психофізичного субстрата, то їй нічого не залишається, як відповідати своїй природі, реалізувати себе як біологічну істоту. Якщо ідентичність інтерпретувати як відповідність своєму місцю й становищу в суспільстві, то індивід редукується до соціальної функції. В такому разі найкраще, що він може зробити, – це гідно зіграти свою роль.

Інтерпретаційні крайнощі, характерні для сучасних парадигм тлумачення ідентичності, долаються на рівні концептуального підходу, згідно з яким ідентичності притаманна конкретно-історична даність і бутево-екзистенційна визначеність, відсутність котрих автоматично означає відсутність особистості, індивіда і суб'єкта (як індивідуального, так і надіндивідуального), а натомість – наявність знеособленого дивіда і об'єкта, повністю залежних від зовнішніх факторів впливу.

3. Ідентичність істотно визначає контекст існування людини, горизонт її самосвідомості. Вона здійснює демаркацію буттєвих кордонів, сприяє усвідомленню і визначенню меж Свого та Чужого, реального та нереального, можливого та неможливого. Ідентичність є глибоко вкоріненою внутрішньою значущістю, чимось таким, що екзистенційно переживається. Вона – результат самовизначення, вибору, дії. Ідентичність як процес самовизначення, самопізнання особи передбачає вибір способів і шляхів реалізації своїх здібностей на підставі діалогу зі своєю конкретно-історичною сутністю. Відтак,

на перший план виходить проблема самоствердження, самореалізації, самоактуалізації індивіда. Ідентичність – це пізнання себе як деякої конкретності. Людина намагається зрозуміти себе, знайти себе серед безлічі образів, які існують у її свідомості та в уявленнях навколишніх людей. Втім, ідентичність є не стільки віддзеркаленням і наслідуванням зовнішнього світу, скільки самим дзеркалом.

4. Проблема ідентичності тісно пов'язана з темою суб'єкта, з проблемою сутнісних ознак і змістовних маркерів людського Я. Різні аспекти ідентичності виразно корелюють і так чи інакше співвідносяться із сутнісними ознаками суб'єкта, особистості, людини – її природи і свободи, основ і меж людського буття, сенсу та цільових орієнтирів, пріоритетів і преференцій людської життєдіяльності. Смісловий контекст даного поняття виразно корелюється з категоріями «тотожність» та «відмінність», з дискурсами щодо «інакшості», «автентичності», «Іншого».

Концептуальним засновком може слугувати теза, відповідно до якої суб'єктність людини набуває реальних ознак лише тоді й настільки, коли й наскільки людина не ототожнює себе з навколишнім світом, а навпаки – протиставляє себе на підставі суверенного світогляду і порівняння зовнішніх приписів з ієрархією внутрішніх пріоритетів – аксіологічних, телеологічних, етичних, деонтологічних тощо.

5. На відміну від простого ототожнення, тобто переведення на «внутрішній рівень» якихось культурних рекомендацій, вимог і табу, ідентичність неодмінно виходить на цілісну визначеність особистості, виражає її глибинні основи, смисложиттєві орієнтири і фундаментальні буттєві принципи. У цьому контексті поширене в наш час словосполучення «конструювання ідентичності» має ознаки курйозності й навіть абсурдності.

6. Ідентичність цілком підпадає під дію принципу розвитку – вона перебуває в стані перманентного становлення. Динамічна ідентичність – це проект у фазі реалізації. Причому, образ себе неминуче трансформується в процесі реалізації проекту, змінюються цілі, виникають несподівані перешкоди

й непередбачувані повороти. Ідентичність – це траєкторія світоглядного простору, за якою рухається життєдіяльність людини впродовж життя.

Якщо в епоху Нового часу проблема ідентичності зводилася до того, щоб вибудувати і відтворювати власну цілісність, то в сучасному світі не менш важливо уникати фіксації ідентичності, зберегти свободу вибору і відкритість новому досвіду. Твердість переконань часто віддзеркалює не стільки послідовність мислення, скільки інерцію думки. Якщо раніше психологічна ригідність (жорсткість) здебільшого допомагала соціальному виживанню, то тепер вона, як правило, йому шкодить. Самоідентичність все більше сприймається не як усталена, раз і назавжди сформована даність, а як незавершений проект, що розвивається (Е. Гідденс). В умовах динамічної мінливості соціального буття і зростаючої тривалості життя, індивід буквально приречений на самооновлення.

7. Разом з тим слід мати на увазі, що парадигма ідентичності як маски, яку індивід одягає залежно від обставин, фактично перетворює суб'єкта-індивіда на об'єкта-дивіда, на флюгер, що реагує на найменший порух вітру соціальної кон'юктури. Такий парадигмальний підхід заперечує будь-яку нормативістику, деонтологію і ригористку. Під її тиском втрачають легітимність явища, позначені такими словосполученнями, як «генетична ідентичність», «ідентичність сакральності», «етична ідентичність», «релігійна ідентичність», «психічна ідентичність», «національна (культурна, цивілізаційна) ідентичність», «ідентичність душі», «гендерна ідентичність», «вікова ідентичність» тощо.

Наслідки генерування хибного Я виявляються негативними не лише для індивідів, які втрачають значну частину свого вітального потенціалу, а й для держави, котра отримує хоч і слухняний та керований, але абсолютно неефективний, непридатний для динамічного суспільного поступу інструментарій у вигляді пасивних, інерційних громадян. Природу відчуження не можна досягнути вичерпно, якщо не враховувати таку особливість сучасного життя, як рутинізація та витіснення фундаментальних проблем людського існування.

Попри відносну гнучкість, і підлеглість принципу розвитку, ідентичність апіорі й апостеріорі не може бути засобом (механізмом, інструментом) соціальної, світоглядної, психологічної і т. ін. адаптації і пристосування до реальності – для таких потреб вона недостатньо пластична, занадто «субстанційна», принципова, консервативна і онтологічно усталена.

8. Ідентичність не лише задає контекст життєдіяльності індивіда й суспільства, а й сама детермінована деяким буттєвим контекстом, автоматизмами світосприйняття, стереотипами і габітусами. Важливим і багатоманітним аспектом теоретико-методологічного і праксеологічного оперування ідентичністю є контекст, фактор соціалізації, який змушує кожен індивідуальну ідентичність якщо не капітулювати, то, принаймні, визнати свою недостатність.

Відчуження від своїх сутнісних ознак на користь тотальної адаптації до категоричних чи латентних норм навколишнього середовища і їх інтеріоризації має для індивіда безліч недоліків – насамперед психологічного та прагматичного гатунку. Жорстка регламентаційна нормативістика, помножена на принципову неможливість гармонійно і без змістовно-спонукальних втрат засвоїти зовнішні приписи ставить під сумнів прагматичний ефект як основний аргумент на користь сутнісного, цілепокладаючого і світоглядно-спонукального самозречення. Достеменним наслідком такої фаустівської «угоди з дияволом» є не лише фантомна і дифузна ідентичність, а й онтологічна маргінальність, яка в багатьох випадках доповнюється дереалізаційно-деперсоналізаційним станом, дисоціативним розладом ідентичності як атрибутивною ознакою і змістовним маркером роздвоєної особистості.

9. В умовах динамічного суспільства неусталеність і пластичність набуває закономірних ознак. Те, що Е. Канетті та Х. Ортега-і-Гассет критикували як загрозу гуманізму і перспективам розвитку суспільства, а Р. Музіль характеризував як появу «людини без властивостей», нині сприймається як бренд, соціальна норма і навіть як канон, що вимагає наслідування: не людина привласнює, інтеріоризує елементи зовнішнього світу, а саму людину практично привласнює сучасна культурна індустрія. Це

простежується навіть на рівні безапеляційних слоганів: «успішна жінка користується лише такою косметикою», «мужній чоловік палить лише такі цигарки», «модна молодь віддає перевагу лише такій trade mark».

Постійна зміна, калейдоскопічне мерехтіння ідентифікаційних Я-образів, притаманне номадичній особі, призводить не стільки до утвердження множинної ідентичності, скільки до нівелювання ідентичності як такої. Особистість, яка прагне стати всім, зрештою отримує ніщо, стає ніким. Такий, з дозволу сказати, пан Ніхто не має потреби навіть у власному прізвищі, оскільки функціонує інкогніто або під псевдонімом у вигляді чергової соціальної маски.

10. У наш час особливо актуалізуються аспекти відповідальності людини, необхідності самокритики й самоаналізу, застосування розуму на благо не лише конкретного індивіда, а й людства в цілому. Самосвідомість особистості, її спосіб життя все частіше інтерпретуються як невіддільні від тотожності «Я». Динаміка сучасного суспільства, його екзистенційні та соціальні виклики формують принципово нову ідентичність людини, в межах якої індивіду все важче ухилитися від вибору між двома альтернативами – суспільнозначущих аксіологічних ідеалів чи егоїстичних інтересів.

Чим динамічніше змінюється світ, і чим більш рефлексивною стає культура, тим більшою проблемою для самої себе стає людина, тим виразніше усвідомлюється, що її ідентичність залежить від багатьох факторів. В епоху постмодернізму етично відповідальна особистість часів модерну перестає бути актуальною, а разом з нею втрачає сенс концепт людини як самоцінності. Людина все більше прагне «мати» а не «бути» (Е. Фромм), намагається позбутися відповідальності за власні вчинки, що неминуче призводить до внутрішніх конфліктів і суперечностей.

Такий індивід позиціонує себе „реалістом”: мовляв, якщо зміна світу є проблематичною і обтяжливою, то можна змінити своє уявлення про нього, а разом з тим – і самого себе; якщо перетворення світу є складнішим, ніж адаптація до нього, то вибір цілком передбачувано в абсолютній більшості випадків роблять на користь адаптації. З цього приводу варто пригадати принциповий світоглядний наголос, зроблений Ф. Шіллером в «Естетичних

листах»: якщо ти – особистість, то протистав себе світові; якщо ти – не особистість, то стань нею, бо світ протистоїть тобі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода: Пер. с итал. А. Педетти. Текст. / Н. Аббаньяно // Вопросы философии. – 1992. – №8. – С. 145–157.
2. *Абельс Х.* Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию: Пер. с нем. / Х. Абельс. – СПб. : Изд-во «Алетейя», 1999. – 272 с.
3. *Абрамян Э. Г.* Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры // Методологические проблемы этнических культур. Материалы симпозиума. – Ереван, Изд-во АН Арм. ССР, 1978. – С. 92–96.
4. *Абульханова-Славская К. А.* Представления личности об отношении к ней значимых других / К. А. Абульханова-Славская, Е. В. Гордиенко // Психол. журн. – 2001. – № 5. – С. 38–47.
5. *Авалиани С. Ш.* Причинность и самопричинность // Принцип детерминизма: Сб.ст./ Под ред. Я.Ф.Аскина. – Саратов: Изд-во Саратов.ун-та, 1983. – 154 с.
6. *Августин А.* Исповедь. – СПб.: Издательский Дом «Азба-классика», 2008. – 400 с.
7. *Авраамова Е. М.* Формирование новой российской макроидентичности. Текст. / Е.М. Авраамова // ОНС. – 1998. – №4. – С. 19–29.
8. *Андреас-Саломе Л.* Двойная ориентация нарциссизма // Психоаналитические концепции нарциссизма. – М.: Издательский проект «Русское психоаналитическое общество», 2009. – С. 149–160.
9. *Андреева Г. М., Богомолова Н. Н., Петровская Л. А.* Зарубежная социальная психология XX столетия: Теоретические подходы: Учеб. пособие для вузов. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 287 с.
10. *Антоненко-Давидович Б.* Як ми говоримо. – К.: Радянський письменник, 1991. – 266 с.
11. *Антонова Н. В.* Проблема личностной идентичности в западной психологии // Вопросы психологии. – 1996. – № 1. – С. 131–143.

12. *Арендт Х.* Традиции и современная эпоха // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. – 1992. – №1. – С. 80–95.
13. *Арутюнов С. А.* Этничность объективная реальность / С.А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 7–15.
14. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской С.В.; Предисл. Гуревича А.Я. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – С. 24. – 528 с.
15. *Асмолов А. Г.* Психология индивидуальности: методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе. – М. : Изд-во МГУ, 1986. – 96 с.
16. *Афанасьева Г. В.* Индивид и общество, герой и толпа // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры, исследования. – М.: РАГС, 1995. – С. 71–77.
17. *Баклушинский С. А.* Развитие представлений о понятии «социальная идентичность» / С. А. Баклушинский, Е. П. Белинская // Социальная психология : хрестоматия / под ред. Е. П. Белинской, О. А. Тихомандрицкой. – М., 2003. – С. 124–133.
18. *Баксанский О. Е.* Репрезентирование реальности: когнитивный подход / О.Е. Баксанский, Е.Н. Кучер. – М. : Альтекс, 2001. – 140 с.
19. *Барабанов Е. В.* Русская философия и кризис идентичности. Текст. / Е.В.Барабанов // Вопросы философии. – 1991. – №8. – С. 102–116.
20. *Бард А.* НЕТократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / А. Бард, Я. Зодерквист. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
21. *Барулин В. С.* Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. – СПб., [Текст] / В. С. Барулин. – СПб. : Алетейя, 2000. – 431 с.
22. *Батищев Г. С.* Найти и обрести себя // Вопросы философии. 1995. – №3. – С. 103–129.
23. *Батищев Г. С.* Социальные связи человека в культуре // Культура, человек и картина мира. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 124–132.

24. *Бауман З.* От паломника к туристу // Социологический журнал. – 1995. – №4. – С. 133–154.
25. *Бауман З.* Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
26. *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества / Зигмунт Бауман. – М.: Издательство «Весь Мир», 2004. – 188 с.
27. *Бауман З.* Свобода. Перевод на русский язык: Г.М. Дашевский. – М. : 2006. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Центр гуманитарных технологий. <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6616/6617>.
28. *Бауман З.* Идентичность в глобализирующемся мире. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <<http://www.tovievicj.ru/book/print/155.jtm>> [15 сентября 2008].
29. *Бахтин М. М.* К философии поступка// Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – С. 80–160.
30. *Бедаш Ю.* Пространственная идентичность в эпоху глобализации // Топос. 2006. – №1. – С. 169–174.
31. *Бек У.* Космополитическое мировоззрение / Ульрих Бек. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
32. *Бем С.* Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С. Бем. – М. : РОССПЭН, 2004. – 330 с.
33. *Беньямин В.* Маски времени. Эссе о культуре и литературе / В. Беньямин. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 480 с.
34. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности Трактат по социологии знания. Текст / П. Бергер, Т. Лукман. Пер. Е. Руткевич. – М. : Московский философский фонд, «Academia-центр», «Медиум», 1995. – 323 с.
35. *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. – М.: Канон, 1998. – 398 с.
36. *Білий О.* Воля до ідентичності (штрихи до історії реальної української держави після 1945 року) // Політична думка. – 2000. – №4. – С. 31–40.

37. *Бланшо М.* Опыт-предел / М. Бланшо // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 63–78.
38. *Бланшо М.* От Кафки к Кафке / М. Бланшо. – М.: Логос, 1998. – 240 с.
39. *Бодрийяр Ж.* Система вещей / Пер. с франц. / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомина, 1999. – 222 с.
40. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структура / Бодрийяр Ж.М.: Республика, 2006. – 269 с.
41. *Бойченко М.* Основні парадигми розвитку системи вищої освіти // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів: / [авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай, та ін.] – К.: Педагогічна думка, 2011. – 320 с.
42. *Бондарев Г.* Ожидающая культура. – М.:Философско-антропософское издательство, 1996. – 528 с.
43. *Борщов А. С.* Человек в универсуме и универсум человека. Текст. / А.С. Борщов // Современная парадигма человека: Межвузовский научный сборник. – Саратов: Изд-во СГТУ, 2000. – 200 с.
44. *Братусь Б. С.* Аномалии личности. – М.: Мысль, 1988. – 301 с.
45. *Браун Дж.* Психология Фрейда и постфрейдисты. – К.: Рефл-бук, 1997. – 304 с.
46. *Брокмеер К, Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопр. философии. – 2000. – №3. – С. 29–42.
47. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. – М.: Изд-во «Наука», 1983. – 412 с.
48. *Бромлей Ю. В.* Человек в этнической (национальной) среде. Текст. / Ю.В. Бромлей // Вопросы философии. – 1988. – №7. – С. 16–28.
49. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973 – 283 с.
50. *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. / Под. ред. Г.С. Васецкого. / М. Бунге. – М.: Иностран. лит-ра, 1962. – 511 с.

51. *Бьюдженталь Дж. Ф.Т.* Интенциональность и воодушевленность // Искусство психотерапевта. – СПб.: Питер, 2001. – С. 215–230.
52. *Валлерстайн И.* Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется? / И. Валлерстайн // Социол. исслед. – 1997. – № 1. – С. 8–21.
53. *Веретенников Н. Я.* Российская ментальность и современность. Текст. / Н.Я. Веретенников. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2000. – 72 с.
54. *Винер Б. Е.* Формы этничности, бывает ли у этноса сущность и что сторонники академика Бромлея могут взять у новых теорий / Б.Е. Винер // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – Т. VIII. – № 2 (31). – С.142–165.
55. *Воропай Т. С.* В пошуках себе. Ідентичність та дискурс. – Харків: ХДПУ, 1999. – 418 с.
56. *Вяткин Б. А., Хотинец В. Ю.* Этническое самосознание как фактор развития индивидуальности // Психологический журнал. – 1996. – №5. – С. 69–75.
57. *Габермас Ю.* Залучення Іншого: студії з політичної теорії. – Львів: Астролябія, 2006. – 196 с.
58. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
59. *Гаврилова Е.* Убеждение как мотивы поведения // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1986. – №3. –С. 42–51.
60. *Гаджиев К. С.* Национальная идентичность: концептуальный аспект / К. С. Гаджиев // Вопросы философии. 2011. – №10. – С. 3–16.
61. *Гак Г. М.* Диалектика коллективности и индивидуальности. – М.: Мысль, 1967. – 167 с.
62. *Гасилин В. Н.* Новая идентификация человека и новая парадигма исследования. Текст. / В.Н.Гасилин // Современная парадигма человека: Межвузовский научный сборник. – Саратов : Изд-во СГТУ, 2000. – 200 с.
63. *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира: Курс лекций / Г. Д. Гачев. – М. : Из-дат. центр «Академія», 1998. – 432 с.

64. *Гачев Г.* Ментальности народов мира / Г. Гачев. – М. : Изд-во Эксмо, 2003. – 544 с.
65. *Гваттари Ф.* Язык, сознание и общество (о производстве субъективности) / Ф. Гаттари // ЛОГОС. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Разум. Духовность. Традиции. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – С. 152–160.
66. *Геллнер Э.* Нации и национализм: Пер. с англ. Текст. / Э.Геллнер. Ред. и послесл. И.И. Крупника. – М. : Прогресс, 1991. – 320 с.
67. *Георгиев Ю. Ф.* Континуальность социальной жизни, закон ее пульсации и вакуум. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. – 200 с.
68. *Гибсон Ф.* Одиночество вдвоем. – М. : Гелеос, 2004. – 354 с.
69. *Гидденс Э.* Трансформация интимности / Э. Гидденс. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
70. *Гнатенко П.І., Павленко В.М.* Ідентичність: філософський та психологічний аналіз. – К. : «АРТ – ПРЕСС», 1999. – 466 с.
71. *Голубкова О. А.* Национальная идентичность как социальный-фактор, влияющий на восприятие представителей другой нации // Бренное и вечное: Экология человека в современном мире. – Велик. Новгород, 2001. – Вып. 4. – С. 90–93.
72. *Горбань Т. Ю.* Еволюція ідеї національного самовизначення в українській суспільно-політичній думці кінця ХІХ – першої чверті ХХ століть. – К. : ІПіЕНД імені І.Ф.Кураса НАН України, 2010. – С. 132–140.
73. *Горський В. С.* Україна на порозі планетарної цивілізації / В. Горський // Практична філософія. – 2001. – № 2(3). – С. 214–220.
74. *Горц А.* Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / А. Горц. – М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.
75. *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
76. *Гранин Ю. Д.* Человек в поисках идентичности / Ю. Д. Гранин. Вопросы философии. - 2011. – № 6. – С. 176–180.

77. *Гречко П. К.* Идентичность современные перспективы / П. К. Гречко // Ценности и смыслы. – 2009. – №2. – С. 38–53.
78. *Гречко П. К.* Идентичность: постмодернистская перспектива / П. К. Гречко // Вопросы социальной теории. – 2010. - Том IV. – С. 171–190.
79. *Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности. Текст. / Б.Гройс // Вопросы философии. – 1992. – №1. – С. 52–60.
80. *Громыко Ю.* Тайное оружие России: что такое войны за идентичность. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://hvylya.org/interview/society2/taynoe-oruzhie-rossii-chto-takoe-voynyi-za-identichnost.html>.
81. *Губолго М. Н.* Идентификация идентичности. Текст. этносоциологические очерки / М.Н. Губолго. – М. : Наука, 2003. – 764 с.
82. *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. – М. : Прогресс, 1985. – 408 с.
83. *Гумилев Л. Н.* По поводу предмета исторической географии. (Ландшафт и этнос) // Вестник ЛГУ. 1965. – № 18. – Вып.3. – С. 112–120.
84. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-Пресс, 2003. – 272 с.
85. *Гуревич П. С.* Проблема идентичности человека в философской антропологии / П. С. Гуревич. Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. 4. – С. 63–87.
86. *Гуревич П. С.* Целостность человека как социальная проблема / П. С. Гуревич // Философия человека : Сборник научных трудов / научн. ред. : П. С. Гуревич, Н. К. Поздняков. – Омск : Издательство ОмГУ, 2004. – С. 7–31.
87. *Гэлбрейт Дж. К.* Справедливое общество. Гуманистический взгляд. Часть вторая. Проблема личности в постиндустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. – 640 с.
88. *Данилова Е. Н.* Идентификационные стратегии: российский выбор / Е. Н. Данилова // Социальная идентификация личности / под ред. В. А. Ядова. – М.: РАН Ин-т социологии, 1994. – С. 6–21.

89. *Дебор Г.* Общество спектакля / Г. Дебор. – М.: Логос, 2000. – 185 с.
90. *Декомб В.* Дополнение к субъекту / В. Декомб. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
91. *Делез Ж.* Логика смысла. Текст. / Ж. Делез. Пер. с фр. Я.И. Свирского. – М.: Издательский центр «Академия», 1995. – 300 с.
92. *Делез Ж.* Различие и повторение. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
93. *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез. 2001. – 480 с.
94. *Делёз Ж.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; [пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
95. *Демчог В.* Играющий в пустоте. – М.: Вектор, 2012. – 272 с.
96. *Дериси О. Н.* Человеческая подлинность / О. Н. Дериси // Это человек : Антология / сост., вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 156–159.
97. *Дзюба В. И., Степанов А.П.* Восхождение к гуманизму. – К.: Либідь, 1997. – 448 с.
98. Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. Текст. / Под ред. Т.Т. Тимофеева, К. Денчева, Ю.С. Оганисьяна, М. Эмара. – М.: Вариант, 2002. – 528 с.
99. *Дилигенский Г. Г.* В защиту человеческой индивидуальности. Текст. / Г.Г. Дилиенский // Вопросы философии. – 1990. – №3. – С. 31–45.
100. *Додонов Р. А.* Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов / Р.А. Додонов. – Запорожье: «Тандем-У», 1999. – 264 с.
101. *Донцов А. И., Стефаненко Т.Г., Угалиева Ж.Т.* Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии. – 1997. – №4. – С. 75–85.

102. *Дракер П.* Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – 631 с.
103. *Друкер П.* Новые реальности / П. Друкер. – М.: СП «Бук чембер интернеэшнл», 1994. – 381 с.
104. *Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. – М. : Канон, 1995. – С. 208–243.
105. *Егоров В. С.* Философия открытого мира. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2002. – 320 с.
106. *Ермаков Ю. А.* Манипуляция личностью: Смысл, приемы, последствия. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 1995. – 208 с.
107. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
108. *Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
109. *Загнітко А. П.* Актуальні проблеми мовної політики // Науково-інформаційний вісник. – 2012. – №6 (83). – С. 18–25.
110. *Заковоротная М. В.* Идентичность человека социально-философские аспекты / М. В. Заковоротная. – Ростов-на-Дону : Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 1999. – 200 с.
111. *Зиммель Г.* Избранное. – В 2 т. – Т. 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1995. – 586 с.
112. *Зиммель Г.* Кризис культуры // Избр. : В 2 т. – Т. 1. Философия культуры. – М., 1996. – 518 с.
113. *Злишков В. Л.* Самоідентифікація в педагогічній комунікації. – К. : Український центр політичного менеджменту, 2005. – 144 с.
114. *Зубко Т.* Етнічна ідентифікація, або Мрії про минуле // Політичний менеджмент. – 2010. – №1. – С. 86–92.

115. *Иванова Н. Л.* Гражданская идентичность как социальный капитал [Электронный ресурс] – Режим доступа: // www.hse.ru/data/459/849/1235/Ivanchenko.doc.

116. *Игрицкий Ю. И.* Кризис идентичности и размывание границ безопасности: характеристика XXI века? / Ю.И. Игрицкий // Европейская безопасность: события, оценки, прогнозы. – Вып. 8. – 2008. – С. 12–15.

117. Идентичность и толерантность: Сб. статей / Отв. ред. Н. М. Лебедева. – М., 2002. – 416 с.

118. Идентичность: Хрестоматия / Сост. Л. Б. Шпейдер. – М.: Издательство Москов. психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2003. – 272 с.

119. *Ильенков Э. В.* Что такое личность? / Э. В. Ильенков // Философия и культура. – М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2010. – С. 668–718.

120. *Ионин Л. Г.* Идентификация и инсценировка (к теории социокультурных изменений) Текст. / Л.Г. Ионин // Социологические исследования. – 1995. – №4. – С. 3–14.

121. *Ионов И. И.* Цивилизационная самоидентификация как форма исторического сознания. Искусство и цивилизационная идентичность / отв. ред. Н.А. Хренов. – М.: Наука, 2007. – С. 169–187.

122. *Исакова Н. В.* Культура и человек в этническом пространстве: этнокультурологический подход к исследованию социальных процессов. – Новосибирск, 2001. – 344 с.

123. Искусство и цивилизационная идентичность / (отв. ред. Н. А. Хренов); Науч.совет РАН «История мировой культуры». – М.: Наука, 2007. – 603 с.

124. *Каган М. С.* Философская теория ценностей / М. С. Каган. – СПб.: ТОО ТК «Пертрополис», 1997. – 205 с.

125. *Каган М. С., Эткинд А.М.* Индивидуальность как объективная реальность // Вопр. психологии. – 1989. – №4. – С. 5–15.

126. *Камю А.* Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – С. 119–356.
127. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990. – С. 23–93.
128. *Камю А.* Творчество и свобода. Сборник. / А. Камю ; сост. и предисл. К. Долгова ; коммент. С. Зенкина. – М. : Радуга, 1990. – 608 с.
129. *Канетти Э.* Масса и власть / Э. Канетти. – М.: Ad Marginem, 1997. – 527 с.
130. *Касавин И. Т.* Анализ повседневности / И.Т. Касавин, С.П. Щавлев. – М.: Канон+, 2004. – 432 с.
131. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс ; [пер. с англ.]. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
132. *Качанов Ю. Л.* Проблема ситуационной и трансверсальной идентичности личности как агента социальных отношений // Психология самосознания. Самара: Издательский дом «Бахрус». 2000. С. 613–623.
133. *Кессиди Ф. Х.* Глобализация и культурная идентичность / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. –2003. – №1. – С. 76–79.
134. *Кирсанова Л. И.* По ту сторону символического: суверенный человек и дословесное бытие массы // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Сб. статей / Под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – С. 103–113.
135. *Клименко А. Б.* Становление проблемы идентичности в западной философии и психологии // А. Б. Клименко // Наука. Релігія. Суспільство / засновники: Донецький державний інститут штучного інтелекту; відділ у справах релігій донецької обласної державної адміністрації; Донецьк : Інститут проблем штучного інтелекту. – 2008. – №2. – С. 152–158.
136. *Климов И. А.* Психосоциальные механизмы возникновения кризиса идентичности / И. А. Климов // Трансформація ідентифікаційних структур в сучасній Росії. – М., 2001. – С. 54–82.

137. *Князева Е. Н.* Проблема субъекта в философском конструктивизме // Проблемы субъектов в постнеклассической науке / Под ред. В. И. Аршинова и В. Е. Лепского. – М.: Когито-Центр. 2007. – С.70–78.
138. *Козин Н.Г.* Идентификация. История. Человек. / Н. Г. Козин // Вопросы философии. 2011. – №1. – С. 37–48.
139. *Козолупенко Д. П.* Становление индивидуальной и коллективной идентичности в мифопоэтическом обществе: особенности обретения социального статуса // Вестн. Моск. ун-та. Сер.7. Философия. 2009. – №4. – С. 36–51.
140. *Колпаков Е. М.* Этнос и этничность // Этнографическое обозрение. – 1995. – №5. – С. 13–23.
141. Коментарі. – 30 квітня 2010 р.
142. *Кон И. С.* В поисках себя. Личность и ее самосознание / И.С. Кон. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.
143. *Костенко Н.* Культурные идентичности: превращения и признания // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – №4. – С. 69–88.
144. *Костина А. В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина. Изд.3-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.
145. *Костюченко Л. Г.* Введение в теорию личности. Личность и ее жизненный мир: Учебное пособие для вузов / Л. Г. Костюченко, Ю. М. Резник. – М.: Независимый институт гражданского общества, 2003. – 236 с.
146. *Кравченко С. А.* Социология: парадигмы через призму социологического воображения : учеб. для вузов / С. А. Кравченко. – М. : Экзамен, 2004. – 624 с.
147. *Крапивенский С. Э.* Девальвация личности : причины и возможности коррекции / С. Э. Крапивенский, Э. Фельдман // Философия и общество. 2004. – №2. – С. 24–47.
148. *Кристева Ю.* От одной идентичности к другой // Философия эпохи постмодерна: Сб. Минск, 1996. – С. 256–275.

149. *Крымский С. Б.* Контуры духовности: новые контексты идентификации. Текст. / С.Б.Крымский // Вопросы философии. – 1996. – №20. – С. 21–28.
150. *Ксендзюк О. Я.* Трансформация личности: нейролингвистическое программирование. – Одесса : «Хаджибей», 1995. – 352 с.
151. *Кули Ч.* Социальная самость / Ч. Кули // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. И. Добренькова. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 172–179.
152. *Кули Ч. Х.* Человеческая природа и социальный порядок. Пер. с англ. – М.: «Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги» 2000. – 320 с.
153. *Кцова Г. У.* Опыт эмпирического исследования этнических стереотипов // Психологический журнал. – 1989. – №2. – С. 56–62.
154. *Лебедева К. М.* «Синдром навязанной этичности» и способы его преодоления // Этническая психология и общество / Под ред. Н.М. Лебедевой. – М. : Старый сад, 1997. – С. 104–115.
155. *Лебедева Н. М.* Социальная идентичность на постсоветском пространстве: от поисков самоуважения к поискам смысла // Психологический журнал. 1999. – Т. 20. – №3. – С. 48–59.
156. *Лебедева Н. М.* Теоретико-методологические основы исследования этнической идентичности и толерантности в поликультурных регионах России и СНГ // Идентичность и толерантность / Под ред. Н.М. Лебедевой. – М.: Изд-во Института этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 10–35.
157. *Левада Ю. А.* Человек в поисках идентичности: проблема социальных критериев Текст. / Ю.А. Левада // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. – 1997. – №4. – С. 16–20.
158. *Левин З. И.* Восток: идентичность и глобализация / З.И. Левин. – М.: Институт востоковедения РАН, 2007. – 166 с.
159. *Левин К.* Теория поля в социальных науках. – СПб.: «Сенсор», 2000. – 368 с.

160. *Левкович В. П., Андрущак И. Б.* Этноцентризм как социально-психологический феномен. // Психологический журнал. – 1995. – №2. – С. 70–81.
161. *Лейнг Р.* Разделенное «Я». – К. : Гос. б-ка Украины для юношества, 1995. – 320 с.
162. *Леонтьев Д. А.* Лабиринт идентичностей: не человек для идентичности, а идентичность для человека // Философские науки. 2009. – №10. – С. 5–10.
163. *Лепский В. Е.* Субъектно-ориентированный подход к инновационному развитию – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2009. – 208 с.
164. *Лесина С. А.* Конфликт научной и наивной картин мира // Кризис как иррациональное явление: Сб. материалов межвуз. науч. конференции. – Магнитогорск, 2002. – Вып. 1. – С. 85–88.
165. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки. – СПб.: «Владимир Даль», 2001. – 330 с.
166. *Личность в социокультурном измерении: история и современность.* – М.: «Индрик», 2007. – 416 с.
167. *Лобанова А. С.* Социальная мимикрия: морально-этический аспект // Актуальні проблеми духовності. – Вип. III. Кривий Ріг, 2000. – С. 312–319.
168. *Лобковиц Н.* Что такое «личность»? // Вопросы философии. 1998. – №2. – С. 54–64.
169. *Лук'янець В. С., Кравченко О. М., Озадовська Л. В.* Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. – К. : Центр практ. філософії, 2000. – 304 с.
170. *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. – М. : Прогресс, 1991. – С. 194–218.
171. *Лурье С. В.* Национализм, этничность, культура. Категории науки и историческая практика. Текст. / С.В. Лурье // ОНС. – 1999. – №4. – С. 105–111.
172. *Лэйнг Р. Д.* Я и Другие / Р. Д. Лэйнг. – М.: Независимая фирма «Класс», 2002. – 192 с.

173. *Лэнг Р. Д.* Расколотове «Я» / Р. Д. Лэнг. – СПб.: Белый Кролик, 1995. – 352 с.
174. *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. – №4. – С. 94–107.
175. *Макушинский А.* Современный «образ мира»: действительность // Вопр. философии. – 2002. – № 6. – С. 119–136.
176. *Малахов В. С.* Ностальгия по идентичности. Текст. / В.С.Малахов // Логос. – 1999. – №3 (13). – С. 8–12.
177. *Малахов В. С.* Неудобства с идентичностью / В. С. Малахов // Вопросы философии. 1998. – №2. – С. 43–54.
178. *Мамардашвили М. К.* Необходимость себя / М. К. Мамардашвили ; под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М. : Изд-во «Лабиринт», 1996. – 432 с.
179. *Марійко С.* Пошуки ідентичності homo virtualis в умовах сучасного суспільства [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://kulturolog.org.ua/i-conference/2012/109-infconf2012/550-mariyko.html>.
180. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. – К.: «ИСА» 1995. – 352 с.
181. *Маркузе Г.* Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526 с.
182. *Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
183. *Маслоу А.* Мотивация и личность // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1991. – №3. – С. 66–75.
184. *Мацько Л. І.* Функціональне поле української мови у структурах соціальної комунікації // Науково-інформаційний вісник. – 2012. – №6 (83). – С. 11–17.
185. *Мелих Ю.Б.* Сущее личности и личностность единосущего. К вопросу о спорности персонализма у Л. П. Карсавина и Н. А. Бердяева / Ю. Б. Мелих // Вопросы философии. 2008. – №8. – С. 145–157.

186. *Мемми А.* Что же такое культурная идентичность? / А. Мемми // Полиэтнические общества: проблемы культурных различий. Сборник статей. – М.: Институт востоковедения РАН, 2004. – С. 340–354.
187. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента; Наука, 1999. – 606 с.
188. *Мид Д.* Аз и Я. // Американская социологическая мысль: Тексты / Под В. И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 227–237.
189. *Мид Д.* Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль: Тексты / Под В. И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 222–225.
190. *Мид Дж.* Азия / Дж. Мид // Американская социологическая мысль : тексты / под ред. В. И. Добренькова. – М., 1994. – С. 122–128.
191. *Микешина Л. А.* Эпистемология ценностей. М.: Российская политическая энциклопедии (РОССПЭН), 2007. – 439 с.
192. *Микляева А. В.* Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. Текст. : монография / А.В. Микляева, П.В. Румянцева. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – С. 8–47.
193. *Микляева А. В., Румянцева П. В.* Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования: Монография. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – 318 с.
194. *Мильдон В.И.* Индивидуализм и эгоизм / В. И. Мильдон // Вопросы философии. 2008. – №6. – С. 43–55.
195. *Михайлич О.* Мовна та регіональна ідентичності як чинники диференціації українського суспільства // Політичний менеджмент. – 2008. – № 6. – С. 139–150.
196. *Михальченко М.* Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / М. Михальченко. – К.: Інститут соціології НАН України, 2001. – 440 с.
197. *Михальченко М.* Українська національна ідея як стрижень духовного і політичного життя української політичної нації // *Михальченко М., Скотний В., Бичко А.* та ін. Духовне життя українського суспільства: теоретико-

методологічні та онтологічні проблеми розвитку. Колективна моногр. у 3 кн. – Кн.1. – Київ-Дрогобич, 2009. – С. 3–126.

198. *Мід Дж.* Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста. – К. : Український центр духовної культури, 2000. – 416 с.

199. Моральные ценности и личность / Под ред. А.И.Титаренко, Б.О.Николаичева. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 316 с.

200. *Музиль Р.* Человек без свойств: Роман. Кн.1 / Роберт Музиль. Пер. с нем. С. Апта. Предисл. Д. Задонского. – М.: Ладомир, 1994. – 750 с.

201. *Мунье Э.* Персонализм. / перевод Вдовиной И. С. – М.: Искусство, 1992. – 142 с.

202. *Нагорна Л.* Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Л. П. Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.

203. *Николаев В. Г.* Идентичность // Культурология. XX век: Энциклопедия в 2-х т. Т. 1 / Гл. ред. и сост. С.Я. Левит. – СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998. – С. 238–239.

204. *Оже М.* Кризис смысла в современном мире / Марк Оже // Философская и социологическая мысль. – 1995. – №5-6. – С. 130–150.

205. *Орлов А. М.* Виртуальная реальность. Пространство экранных культур как среда обитания / А. Орлов. – М.: ГЕО, 1997. – 336 с.

206. *Орлов Д.* Закат идентичности и игры в другого Текст. / Д. Орлов // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. – СПб.: Эйдос; 1998. – Вып 6. – С. 182–197.

207. *Орлова Э. А.* Антропологические основания изучения идентичности / Э.А.Орлова // Личность. Культура. Общество. 2010. – Том XII, Вып. 4. – №59-60. – С. 123–141.

208. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды: Пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет; Сост., предисл. и общ. ред. Руткевич А.М. – М. : Весь Мир, 1997. – 701 с.

209. *Осьмук Л. А.* Взаимодействие социальных миров: К проблеме конвенциональности отношений / Л.А. Осьмук. – Новосибирск: Наука, 2004. – 290 с.
210. *Павиленис Р.И.* Проблема смысла: Современный логико-философский анализ языка / Р.И. Павиленис. – М. : Мысль, 1983. – 286 с.
211. *Павленко В. Н.* Представления о соотношении социальной и личностной идентичности в современной западной психологии // Вопросы психологии. – 2000. – №1. – С. 132–139.
212. *Павлова О. Н.* Идентичность: история развития взглядов и ее структурные особенности. М.: [Б. и.], 2001. – 260 с.
213. *Петруцийова Е.* По следам человеческой идентичности / Е. Петруцийова // Мысль. -2010. – Вып. 10. – С. 103–112.
214. *Печенков В. В.* Тайна индивидуальности : артефакт эволюции или смысл бытия человека? / В. В. Печенков. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 176 с.
215. *Писчиков В. С., Холин М. М.* Идентичность личности как проблема современного общества //Актуальні проблеми духовності:зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. Вип. 10. – Кривий Ріг, 2009. – С. 41–50.
216. *Попков Ю. В., Топорков В. А.* Этничность реальная или воображаемая: новый конструктивизм // Вестник НГУ. Серия: философия. – 2006. – Т. 4. – Вып. 2. – С. 88–92.
217. *Попович М.* Бути людиною / М. Попович. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
218. *Пржиленский В. И.* Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // Философские науки, 2009. – №10. – С. 32–44.
219. *Пузько В. И.* Кризис идентичности личности в условиях глобализации / В. И. Пузько // Философия и общество. 2007. – №4. – С. 98–113.
220. *Разлогов К. Э.* Полилог и множественность идентичностей // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития: Материалы международной конференции. – М., 2008. – С. 538–547.

221. *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности / А. Рено. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
222. *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: Медиум, 1995. – 415 с.
223. *Рикер П.* Повествовательная идентичность / Поль Рикер // Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. – М. : Изд-во гуманитарной лит-ры, 1995. – 159 с.
224. *Рикер П.* Я-сам как другой. / П.Я. Рикер. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 419 с.
225. *Рождественская Н. А.* Роль стереотипов в познании человека человеком // Вопросы психологии. – 1986. – №4. – С. 69–76.
226. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. Хестановой и Р. Хестанова. – М.: Рус. феноменологич. общ-во, 1996. – 282 с.
227. *Рыкун А. Ю.* Картина мира и мировоззрение индивида // Сб. «Наука. Философия. Культура». – Томск: Изд-во ТГУ, 1990.
228. *Сабунаева М. Л.* Особенности переживания психологического кризиса мужчинами и женщинами / М. Л. Сабунаева // Российские женщины и европейская культура : материалы V конф., посвящ. теории и истории женского движения / сост. И отв. ред. Г. А. Тишкин. – СПб. : С.-Петербург. филос. об-во, 2001. – С. 239–242.
229. *Сальникова Л. С.* Имидж и репутация: символы или реальность? / Л. С. Сальникова // Философские науки. 2007. – №3. – С. 130–140.
230. *Сартр Ж. П.* Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.
231. *Серль Дж.* Конструирование социальной реальности. – М.: Смысл, 2002. – 145 с.
232. *Скворцов Н. Г.* Этничность: социологическая перспектива // Социологические исследования. – 1999. – №1. – С. 21–31.
233. *Скорик Г. В.* Человек в информационном обществе : проблема идентификации (поиска идентичности) / Г. В. Скорик. Вестник Томского государственного университета. – 2007. – №302. – С. 53–55.

234. *Слотердаjk П.* Критика цинического разума. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. – 584 с.
235. *Смирнов С. А.* Бытие в свободе или проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода / С. А. Смирнов // *Философские науки.* 2004. – №6. – С. 58–84.
236. *Сміт Е.* Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 226 с.
237. *Собкин В. С.* К формированию представлений о механизмах процесса идентификации в обществе // *Теоретические и прикладные проблемы психологии познания людьми друг друга.* – Краснодар: Изд-во КГУ, 1975. – С. 34–39.
238. *Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. – М.: Смысл, 1998. – 389 с.
239. Соціокультурні ідентичності та практики / *Наук.ред. А.А. Ручка.* – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.
240. *Стефаненко Т. Г.* Социальная психология этнической идентичности. Дисс. ... д-ра псих. наук. М., МГУ, 1999.
241. *Столлович Л. Н.* Жизнь – творчество – человек: Функции художественной деятельности. – М.: Политиздат, 1985. – 415 с.
242. *Сурова Е. Э.* Идентичность. Идентификация. Образ. / Е. Э. Сурова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2010. – 232 с.
243. *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і літера, 2005. – 308 с.
244. *Телухин А. Ю.* Идентичность субъекта в условиях глобализации. Текст. / А.Ю. Телухин // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского: Серия Социальные науки.* – №1 (13). – Н.Новгород: Изд. ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2009. – 170 с.
245. *Теннис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 451 с.

246. *Терборн Г.* Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческое действие: объяснение в социологии и социальной науке // Теория общества. Сборник / Пер. с нем., англ. / Вступ. статья, сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – 416 с.

247. *Тишков В. А.* О феномене этничности // Этнографическое обозрение. – 1997. – №3. – 14–20.

248. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

249. Толерантность и полисубъектная социальность: Матер, конф.; под ред. В.Е. Кемерова, Т.Х. Керимова, В.А. Лекторского. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. – 211 с.

250. *Трубина Е. Г.* Рассказанное Я: проблема персональной идентичности в философии современности. – Екатеринбург: Уральский гос. ун-т, 1995. – 150 с.

251. *Трубина Е. Г.* Социальная антропология. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 251 с.

252. *Труфанова Е. О.* Идентичность и Я / Е. О. Труфанова // Вопросы философии. 2008. – №6. – С. 95–105.

253. *Труфанова Е. О.* Человек в лабиринте идентичностей / Е. О. Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – №2. – С. 13–22.

254. *Тхагапсоев Х. Г.* Идентичность как философская категория и мера социального бытия / Х. Г. Тхагапсоев // Философские науки 2011. – Спецвыпуск 1. – С. 10–25.

255. *Тэрнер Дж. С, Оукс П.* Социальная идентичность, самокатегоризация и группа // Иностранная психология. – 1994. – №2. – С. 8–17.

256. *Уиллок Д. Э.* Реальность как предмет переговоров: хаотические аттракторы нашего понимания / Д.Э. Уиллок // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Прагматика культуры, 2005. – С. 21–41.

257. Український тиждень. – №45 (158). – 11 листопада 2010 року.
258. Улуханов И. С. Разговорная речь Древней Руси / И.С.Улуханов // Русская речь. – 1972. – № 5. – С. 32–48.
259. Федик О. Мова як духовний адекват світу (дійсності). – Львів: Вид-во «Місіонер», 2000. – 184 с.
260. Федорова М. М. Метаморфозы «свободного индивида». Заметки о формировании проблемного поля политической философии в XIX веке // Полис, 2003. – №5. – С. 76–88.
261. Федотова Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации / Н. Н. Федотова // Человек. – 2003. – № 6. – С. 50–58.
262. Флиер А.Я. Культура как смысл истории / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 1999. – №6. –С. 150–159.
263. Франкл В. Человек в поисках смысла.– М.: Прогресс, 1990. – 367 с.
264. Фрейд З. Недовольство культурой // Антология культурологической мысли. / авт.-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов. – М.: ROU Press, 1996. – 352 с.
265. Фридман Т. Плоский мир: Краткая история XXI в. / Томас Фридман. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006. – 601 с.
266. Фромм Э. Пути из больного общества / Эрих Фромм // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443–483.
267. Фромм Э. Человек для самого себя / Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 17–190.
268. Фромм Э. Здоровое общество. / Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – С. 273–596.
269. Фромм Э. Кредо. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // http://48.drvo.ru/p_fromm.htm.
270. Фромм Э. Бегство от свободы / Пер. с англ. Д.Н. Дудинский. – Мн. : ООО «Попурри», 2004. – 672 с.
271. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.

272. Фуко М. Рождение клиники: Пер. с фр., ред. и предисл. А.Ш. Тхостова. Текст. / М.Фуко. – М. : Смысл, 1998. – 310 с.
273. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. Текст. / Ю. Хабермас. – М. : АО «КАМИ», Издательский центр «ACADEMIA», 1995. – 245 с.
274. Хабермас Ю. Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация федеративной республики // Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности (философские и политические статьи). – Донецк, 1999. – С. 74–79.
275. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. – 1992. – №2. – С. 38–42.
276. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. Библихина В.В. – 2-е изд., испр. – СПб. : Наука, 2002. – 452 с.
277. Хайек Ф. Дорога к рабству. – М.: Экономика: МП «Эконов», 1992. – 175 с.
278. Хайнц А. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Абельс Хайнц / Пер. с нем. яз. под общей ред. Н. А. Головина и В. В. Козловского. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999.– 272 с.
279. Харрисон Л. Кто процветает? Как культурные ценности способствуют успеху в экономике и политике / Л. Харрисон. – М.: Новое издательство, 2008. – 300 с.
280. Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. / Общ. ред. и послеслов. Г.М. Тавризян. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – 464 с.
281. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности. Пер. с англ. Текст. / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112–123.
282. Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя / С. С. Хоружий // Вопросы философии. 2007. – №1. – С.75–85.

283. *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Иститут философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.

284. *Хотинец В. Ю.* О содержании и соотношении понятий этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социологические исследования. – 1999. – №9. – С. 67–73.

285. *Хренов Н. А.* Игровые проявления личности в переходные эпохи истории культуры. Текст. / Н.А. Хренов // ОНС. – 2001. – №2. – С. 167–180.

286. Цветущая сложность: разнообразие картин мира и художественных предпочтений субкультур и этносов / Научн. ред. К.Б. Соколов. Ред.-сост. П.Ю. Черносвитов. – СПб. : Алетейя, 2004. – 544 с.

287. Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. – М.: Наука, 1990. – 240 с.

288. *Черткова Е. Л.* Утопия как способ постижения социальной действительности.// Социальная философия и современное обществознание. Материалы конференции. Екатеринбург, ноябрь 2001 январь 2002. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2002. – С. 63–67.

289. *Шайгородський Ю. Ж.* Політичні реалії і міфи «перехідного періоду» в Україні / Ю.Ж. Шайгородський // Грані. – 2009. – № 5(67). – С. 118–123.

290. *Шафоростов А. И.* Самоидентификация личности : монография / А. И. Шафоростов. – Иркутск : Изд-во ИрГТУ, 2004. – 186 с.

291. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

292. *Шеманов А. Ю.* Самоидентификация человека и культура: Монография / А. Ю. Шеманов. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.

293. *Шеффер Ж. М.* Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

294. *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании. Соч.: В 6 т. – М.: Искусство, 1957. – Т. 6. – 322 с.

295. *Шинкаренко В. Д.* Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия / В. Д. Шинкаренко. – М.: КомКнига, 2005. – 232 с.
296. *Шнейдер Л. Б.* Профессиональная идентичность: теория, эксперимент, тренинг. – М. : Изд-во Моск. соц.-психол. ин-та; Воронеж: Изд-во «МОДЕК», 2004. – 600 с.
297. *Шохин В. К.* «Проект» персонологической антропологии и философия ценностей. Текст. / В.К. Шохин // Вопросы философии. – 2002. – №6. – С. 112–118.
298. *Штомпка П.* Социальное изменение как травма (статья 1) / П. Штомпка // Социол. исслед. – 2001. – № 1. – С. 6–16.
299. *Шульгина Д. Н.* Кризис культуры и идентичности человека в условиях глобализации / Д. Н. Шульгина. Вестник Воронежского государственного университета – 2010. – №2. – С. 173–180.
300. *Шульц Л. Б.* О значении личности в философии // Философские науки. – 1991. – № 5. – С. 30–43.
301. *Шюес К.* Анонимные силы габитуса / К. Шюес // Логос. Философско-литературный журнал. 1999. – №10. – С. 4–15.
302. *Шюц А.* Структура повседневного мышления // Социолог, исследования. – 1993. – №2. – С. 129–137.
303. *Шюц А.* Смысловая структура повседневности: очерки по феноменологической социологии: пер. с англ. / А. Шюц. – М. : Ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. – 334 с.
304. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / Альберт Шюц. Пер. с нем. и англ. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с.
305. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2001. – 240 с.
306. *Элиас Н.* Общество индивидов / Норберт Элиас. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.

307. *Эшштейн М.* Философия возможного. – СПб.: Алетейя. 2001. – 334 с.
308. *Эриксон Э.* Детство и общество. – СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. – 592 с.
309. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. Пер. с англ., под общей ред. и предисл. А. В. Толстых. – 2-е издание. – М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. – 352 с.
310. *Ядов В. А.* Становление личности: общественное и индивидуальное / В. А. Ядов // Социальные исследования. – 1985. – №3 – №4. – С. 3–24.
311. *Ядов В. А.* Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Психология самосознания. – Самара, 2000. – С. 589–602.
312. *Якимова Е. В.* Идентичность психосоциальная // Культурология. XX век: Энциклопедия в 2-х т. Т. 1 / Гл. ред. и сост. С.Я. Левит. – СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998. – С. 239–241.
313. *Яременко С. Н.* Смыслы и стили жизни как маркеры идентичности человека : монография / С. Н. Яременко. – Ростов на/Д. : Издательский центр ДГТУ, 2008. – 168 с.
314. *Яровицька Н. А.* Ідентичність суб'єкта як прояв множинності в просторі екранних агонів // Гуманітарний часопис. – 2011. – №1. – С. 52–56.
315. *Ясперс К.* Призрак толпы / Карл Ясперс, Жан Бодрийяр. – М.: Алгоритм, 2008. – 272 с.
316. *Яссман В. П.* Образ мира личности: этническая картина мира: монография / В.П. Яссман. – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2005. – 104 с.
317. *Allport G. W.* Personality: A Psychological Interpretation. – N.-Y.: Henry Holt and Company, 1937. – 588 p.
318. *Barth F.* Introduction // Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference / Ed. by F.Barth. Bergen - London. – P. 3–15.
319. *Baumeister R.* Identity. Cultural Change and Struggle for Self. – N. Y., Oxford, 1986. – 266 p.

320. *Breakwell G. M.* Integrating paradigms, methodological implications // Breakwell G.M., Canter D.V. (eds). Empirical approaches to social redivsentations. – Oxford : Clarendon Press, 1993. – 178 p.
321. *Brewer M.* Social identity, Distinctiveness, and in-group Homogeneity // Social Cognition. 1993. N11. – P. 150–164.
322. *Brewer M., Schneider S.* Social identity and social dilemmas: A double-edged sword / Social Identity Theory. Constructive and Critical Advances. – NY, 1990. – P. 169–185.
323. *Brightman E. S.* Nature and values. – N.-Y.: Abingdon-Cokesbury Press, 1945. – 171 p.
324. *Britton R.* Sex, Death & the Super-Ego. – London, Karnac Books, 2003. – 208 p.
325. *Brubaker R.* Aftermath of Empire and immixing peoples: Historical and comparative perspectives // Ethnic and Racial Studies. – 1995. – Vol. 18. – № 2. – P. 43–65.
326. *Craib I.* Experiencing Identity. – London: Sage, 1998. – 208 p.
327. *Deschamps J.-C., Devos T.* Regarding the relationship between social identity and personal identity // Worchel S., Morales J.F., Paez D., Deschamps J. (eds). Social identity: International perspective. – N.Y. : Sage Publ., 1998. – 418 p.
328. *Deudney D.* Ground Identity: Nature, Place and Space in Nationalism in Lapid // The Return of Culture and Identity in Theory. – London, 1996. – P. 284–328.
329. *Doise W.* Social redivsentations in personal identity // Worchel S., Morales J.F., Paez D., De-schamps J. (eds). Social identity: International perspective. – N.Y. : Sage Publ., 1998. – 170 p.
330. *Fogelson R. D.* Person, self and identity. Some anthropological retrospects, circumspects and prospects // Lee B. (ed.) Psychosocial theories of the self: Proc. of a Conf. on new approaches to the self, held March 29–Apr. 1 1979. by the Center for psychosocial studies, Chicago, 111. – N.Y.-L. : Plenum Press, 1982. – 442 p.
331. *Gergen K.* The saturated Self. – New York: Basic Books, 1991. – 386 p.

332. *Giddens A.* Modernity and Self-identity: Self and society in late modern age. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 256 p.
333. *Habermas J.* Identitat // Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. – Frankfurt: Suhrkamp Verl., 1976. – 334 s.
334. *Hall S.* Introduction: Who needs identity? // Questions of cultural identity / Ed. by S. Hall, P. Du Gay. – London: Sage, 1996. – 208 p.
335. *Hogg M., Abrams D.* Social motivation, self-esteem and social identity/ Social identity theory: Constructive and critical advances. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1990. – P. 28–47.
336. Identity in adolescence: Processes and contents / Waterman A.S. (ed.) – San Francisco-L.: JosseyBass, 1985. – 235 p.
337. *Jenkins R.* Social identity. – London: Routledge, 1996. – 256 p.
338. *Lazowik L.* On the nature of Identification // Abnormal And Social Psychology. – 1955. – P. 175–183.
339. *Lifton R. J.* The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation. – N.Y.: Chicago: University of Chicago Press, 1993. – 272 p.
340. *Marcia J. E.* Identity in adolescence // Adelson J. (ed.) Handbook adolescent psychology. – N.Y.: John Wiley, 1980. – 785 p.
341. *Marcia J. E., Friedman M.L.* Ego identity status in college women // J. Person. 1970. – V. 38. – #2. – P. 249–268.
342. *Nagel J.* Constructing ethnicity // Social Problems. – 1994. – V. 41. – P. 155–159.
343. *Neumann I.B.* Russia as Central Europe's Constituting Other // East European Politics and Societies. – 1993. – Vol. 7. – #2 – P. 342–351.
344. *Okamura I. Y.* Situational ethnicity // Ethnic and Racial studies. – 1981. – V.4. – №4 – P. 56–73.
345. *Parekh B.* Rethinking Multiculturalism. – Oxford Univ. Press, 2002. – 272 p.
346. *Parsons T.* Some Theoretikal Considerations on the Nature and Trends of Change Ethnicity // Ethnicity: Theory and Experience. Cambridge, 1975. – 420 p.

347. Proceedings «Forum on Higher Education». Congress of the Black Sea Universities Network, April 2-5, 2008. – Kyiv, 2008. – 132 p.

348. *Reid T. Of Identity / T. Reid // Personal Identity / edited by J. Perry. – Berkley : University of California Press, 2003. – P. 107–112.*

349. *Salazar J. M. Social identity and national identity / Social identity: international perspectives. SAGE Publications Inc. 1998. – P. 114–124.*

350. *Scott G. M. Are synthesis of primordial and circumstantial approaches to ethnic group solidarity: towards an explanatory model // Ethnic and Racial studies. 1990. – V. 13. – №2. – P. 54–67.*

351. *Stavrakakis Y. Passions of Identification: Discourse, Enjoyment, and European Identity // Discoursr Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance / Ed. by D. Howard and J.Torfing. Palgrave Macmillan Ltd, 2005. – 242 p.*

352. *Tajfel H. Individuals and groups in social psychology // British Journal of Social and Clinical Psychology. 1979. – P. 183–190.*

353. *Tajfel H. Social identity and intergroup relations. – Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1982. – 217 p.*

354. *Tajfel H., Turner J. C. The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of Intergroup Relations. – Chicago, 1986. – 296 p.*

355. *Turner J. C. Social categorization and the self concept: A social cognitive theory of group behavior // Lawler E.J. (ed.) Advances in group process. Theory and research. – V. 2. – Greenwich: Connect., 1985. – P. 76–118.*

356. *Waterman A .S. Identity development from adolescent to adulthood: an extension of theory and review of research // Development psychology. – V. 18. – №3. – 1982. – P. 341–358.*

357. *West M. Feeling, Being and the Sense of Self. A new Perspective on Identity, Affect and Narcissistic Disorders. – London: Karnac Books Ltd, 2007. – 359 p.*

358. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://i-medic.com.ua/index.php?newsid=27115>.

359. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.e-reading.ws/chapter.php/60813/8/Fromm_-_Begstvo_ot_svobody.html.

360. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.lookatme.ru/flow/posts/science-techno/81781-stadnoe-chuvstvo-ili-zakon-5-ti-protsentov>.