

В. О. Чернієнко

**ФІЛОСОФІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ
СОЦІАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА**

2014

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут»

В. О. Чернієнко

ФІЛОСОФІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ СОЦІАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА

Навчальний посібник до самостійної роботи

Харків «ХАІ» 2014

УДК 316.3:1(075.8)
ББК 87.6
Ч49

Рецензенти: д-р філос. наук, проф. О. Ю. Панфілов,
д-р філос. наук, проф. Ю. Ю. Калиновський

Чернієнко, В. О.

Ч49 Філософія ідентичності соціального суб'єкта [Текст] : навч. посіб. до самот. роботи / В. О. Чернієнко. – Х.: Нац. аерокосм. ун-т ім. М. Є. Жуковського «Харк. авіац. ін-т», 2014. – 112 с.

ISBN 978-966-662-323-5

Розглянуто філософські аспекти теорії ідентичності соціального суб'єкта. Висвітлено методологію і метафізику ідентичності, кореляцію філософії та національної ідентичності, кризу ідентичності в транзитивних суспільствах, пошуки нових регіональних ідентичностей, методи проектування ідентичностей. Показано необхідність перебудови дослідження з проблем ідентичності на проблеми самоідентифікації. Увагу акцентовано на світоглядній проблематиці теоретичних побудов, де прийняті способи осмислення «речей» самі є «речами». Посібник містить проблемний навчальний матеріал до самостійної роботи, запитання для самоперевірки та контролю, тематику рефератів, термінологічний словник, рекомендовану літературу.

Для студентів усіх спеціальностей.

Бібліогр.: 25 назв

УДК 316.3:1(075.8)
ББК 87.6

ISBN 978-966-662-323-5

© Чернієнко В. О., 2014
© Національний аерокосмічний
університет ім. М. Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут», 2014

ВСТУП

У буденності те, що уявляють собі, говорячи «індивід» або «суспільство», значною мірою залежить від бажань і страхів людей. Люди часто вважають індивіда і суспільство як дещо протилежне. Філософи ж постійно закликають нас: «Пізнай самого себе!». Але більшість людей бажає дещо пом'якшити форму цієї вимоги, вважаючи: «Такою мірою ми про себе не бажаємо нічого знати!» Люди не звикли міркувати про власну соціальність.

Адекватне знання компенсує нашу неповноцінність у практичному житті, створює впевненість у можливості керувати власним буттям. Відносно природних процесів люди більшою мірою, ніж до власної історії, вибралися із замкненого кола невпевненості теорії щодо свавілля людей. Проблема ж взаємодії індивіда і суспільства досі просякнута колективними уявленнями, розкрити які дослідникам небезпечно, оскільки простаків лякає розчакловування світу, а тих, що мають владу, достовірне знання позбавляє влади. Ці колективні фантазії загальнозначущі й на відміну від чисто особистих фантазій утворюють матрицю суспільної дійсності. Серед таких фантазій назвемо міф про походження індивіда і суспільства, в якому виділяється головне питання про те, хто був раніше – індивід чи суспільство, або про те, хто кого обумовлює: індивід – суспільство або навпаки. Але такого стрибка з «нічого» не буває (з нічого і вийде нічого). Можна впевнено сказати, що для розуміння і пояснення включеності індивіда в сумісне з іншими людьми життя немає потреби в міфі про походження. Новонароджене дитя – лише можливий проект людини. Окрема людина не є «початком», і її стосунки з іншими людьми також не мають початку. Люди виробляються і відтворюються у стосунках і через стосунки один з одним. Тут наявний *процес постійного становлення індивідів*.

Однак ще й сьогодні благополучно живі й здорові міфологеми соціологічного реалізму і соціологічного номіналізму. *Соціологічний реалізм* виходить із суспільства, тобто перевернуто вважається, що соціуми фактично існують до і незалежно від усіх індивідів, що є в наявності *суспільства без індивідів*. *Соціологічний номіналізм*, навпаки, виходить з індивідів, тобто перевернуто вважається, що фактично в самому початку існували перш за все окремі індивіди – *індивіди без суспільства*.

Так історично склалося, що індивіди бажають діяти відповідно до власного свавілля, однак наші стандарти поведінки і душевного складу не свавільні. Сьогодні, як і в минулому, людська історія в цілому рухається так: таке, що виростає з планів, але незаплановане, що рухоме цілями, але без мети. У цьому контексті цікавий марксизм як спроба поставити власну історію під контроль людей. Марксизм можна назвати методом оптимально спрямовуваної історії, тобто зниженням соціального

стихийного зростання, не запереченням прогресу, а запереченням *сліпого* прогресу. У цьому розумінні він не тільки *позитивістська* (така, що пояснює світ), але й перша *критична* (така, що змінює світ) теорія суспільства. До К. Маркса філософи лише пояснювали світ, тобто говорили про людську історію як про свого роду надіндивідуальну сутність, «Суб'єкт», що використовує людей як засіб для досягнення тільки йому зрозумілої мети, перед законами якого їхні сучасники опинялися такими ж безсилими, як люди стародавності перед Богом або Долею. Процеси ідентичності, соціальної категоризації або конструювання ідентифікаційних структур соціального можуть бути науково осмислені з позицій *матеріалістичного розуміння історії*, в якому рушійними силами історичного процесу є базисні потреби людини та діяльність щодо їх задоволення.

Окремій людині необхідне багатолітнє моделювання механізму її самоконтролю (те, що позначають поняттям «індивідуальність») за допомогою інших людей, тобто суспільне моделювання або соціальна корекція. Так, наприклад, хоча за природою кожна людина приходить у світ з мовленнєвим апаратом, яким сама здатна керувати, однак вона потребує *суспільного налаштування* свого мовленнєвого апарата іншими людьми для того, щоб мати можливість стати людиною, бути здатною до спілкування, комунікації, розуміння. Для нас проблема спілкування, комунікації та розуміння важлива з боку дискурсивного (понятійно-вербального) освоєння людиною світу, а саме таке освоєння формує *колективну («Ми-ідентичність»)* і *персональну («Я-ідентичність»)* ідентичність. Тому можна стверджувати, що суспільство не тільки уніфікує, але й індивідуалізує.

Світ уявлень сучасної модернізованої людини робить можливим усвідомлення себе поза і незалежно від власної групи як персону, що певною мірою протистоїть цій групі. Ця форма досвіду недоступна людині традиційного суспільства з його общинністю, клановістю, становістю. Модернізована людина «індивідуалізована» незрівнянно масштабніше від традиційної, модернізована свідомість витонченіша за традиційну. Згуртованість і передвизначеність модернізованих людей зменшуються. Вони стикаються з постійно зростаючою кількістю альтернатив. Люди отримують більш широкий простір вибору. Бути іншим, виділятися із загальної маси тут стає особистим ідеалом і підлітків, і дорослих.

Однак сутність проблеми індивідуалізації полягає в тому, що «Я» самого себе переживає як закриту систему, що дивиться «зсередини» на «не-Я», яке знаходиться «зовні». Звідси історія «Ми» – плід *всієї* діяльності *всіх* «Я» – уявляється «Я» чужою силою саме остільки, оскільки «Я» не впізнає сенсу своєї локальної справи у загальному тотальному об'єктивному результаті. Люди самі роблять свою історію, свідомо визначаючи власні цілі й засоби їх досягнення, однак у загальному об'єктивному результаті виходить те, чого ніхто не хотів, не планував.

Навчання людини тому, що в незапланованій, однак об'єктивно-закономірній формі розвивається разом з нею – *інтеграція й усупільнення людства (усупільнення праці)*, постає єдністю науки і моралі (совість залежить від знань і всього способу життя людини). Саме тому сьогодні виробництво людського життя стає історичним *науково-моральним* завданням.

Хочеться вірити, що цей навчальний посібник допоможе зміні в досвіді сприйняття індивідами самих себе в їхньому соціальному габітусі. Це можливе тільки як понятійне сходження до синтезу більш високого порядку, що знаходить своє основне вираження в понятті балансу між «Я» і «Ми». Це поняття вказує на те, що співвідношення «Я-ідентичність» і «Ми-ідентичність» в окремої людини не є незмінною «даністю», а схильне до специфічних перетворень як «заданості». *Суспільство – це не те, в чому ми всі перебуваємо, а те, що утворюємо*. Суспільство – це не тільки людські індивіди, але й сукупність усіх суспільних відносин. Боротьба індивідуального із соціальним існує тільки як дещо єдине. В ланцюзі поколінь можливі тільки ті соціуми, яким вдається знаходити відомий баланс між конфліктом і сучасним трудом. Недостатність знань про діалектику індивіда і суспільства являє собою відчутну перешкоду, що стоїть на шляху зусиль транзитивних (перехідних) суспільств в їхній спробі стати сучасними в повному розумінні цього слова. Необхідність модернізаційного сходження народів актуалізує проблему *кризи ідентичності* як неможливості однозначної самоідентифікації соціального суб'єкта. Успішне подолання кризи ідентичності можливе тільки на шляху вирішення завдання самовизначення і перевизначення «себе» серед «інших», тобто відповіді на філософське запитання: «хто Я?».

Цей навчальний посібник з філософії ідентичності соціального суб'єкта задовольняє перш за все вимоги Галузевого стандарту вищої освіти України за напрямком 6.051101 «Авіа- та ракетобудування», що ставляться в процесі навчання студентів у вищому навчальному закладі, та буде ефективною підмогою в опануванні цієї дисципліни студентами інших напрямків і спеціальностей. Вимоги цього стандарту до обов'язкового мінімуму змісту основної освітньої програми містять такі положення з філософії ідентичності соціального суб'єкта:

- *зміст уміння, що забезпечується*: осмислення суті постановки проблем ідентичності соціального суб'єкта в сучасному філософському знанні;

- *назва змістовних тем*:

- структура соціального суб'єкта: історія як спосіб буття суб'єкта, дискурс, наратив, суб'єкти історичного процесу, квазісуб'єкти;

- поняття ідентичності в сучасній філософії: ідентичність соціального суб'єкта, криза ідентичності соціального суб'єкта, маргінальність, теорії категоризації соціального простору – «расизм», «етнізм», «сексизм»;

– ідентичність і мультикультуралізм: модернізація і транзитивність, мережна ідентичність, регіональна ідентичність, мультикультуралізм в інформаційному суспільстві.

Мета цього посібника – навчити студентів розумінню філософської теорії ідентичності соціального суб'єкта і моделюванню ефективної політики ідентичності в сучасному транзитивному (такому, що модернізується) суспільстві.

Завдання навчального посібника полягає у такому:

- показати закономірності генезису й становлення проблемного поля теорії ідентичності соціального суб'єкта;
- дати знання про процеси формування ідентичності соціального суб'єкта в сучасну епоху глобальності відносин і мультикультуралізму;
- досягти засвоєння студентами історичного значення і ролі модернізаційної й постмодернізаційної політики ідентичності;
- сформувати у студентів здатність свідомого, вільного, а отже, відповідального вибору особистих світоглядних позицій, уміння вести світоглядний діалог у політико-правовому просторі свободи совісті як права індивідів на вільний вибір власної ідентичності;
- виховати вміння застосовувати здобуті знання для аналізу різних соціокультурних явищ у своїй професійній діяльності;
- сприяти установленню гуманізму в українському транзитивному суспільстві й духовному розвитку особистості.

Зміст, дидактику й методику викладення матеріалу навчального посібника узгоджено з положеннями про свободу совісті, наведеними в міжнародних правових документах, Конституції України та законодавчих актах України про права і свободи громадян.

Для засвоєння навчального матеріалу необхідні такі види занять, як лекції, семінарські заняття та самостійні заняття у формі виконання домашніх завдань.

Рівень успішності студентів залежить від здійснення поточного контролю за якістю засвоєння матеріалу навчального посібника у формі усного й письмового опитування під час семінарських занять. Самостійні заняття студентів можуть контролюватися шляхом перевірки, оцінювання й аналізу виконання домашніх завдань, обумовлених викладачем відповідно до робочої програми загального курсу філософії. Як форма контролю може також використовуватися підготовка тематичних реферативних повідомлень і рефератів з подальшим оцінюванням їхньої якості.

Форми та способи проведення поточного й підсумкового контролю:

- персональні завдання (реферативні повідомлення і реферати);
- опитування з місця (усно, письмово);
- самостійна робота студентів (усно і письмово);
- модульний контроль.

НАВЧАЛЬНИЙ МАТЕРІАЛ ДО САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ

Проблемне поле теорії ідентичності соціального суб'єкта

Слово «ідентичність» має латинське коріння *idem* (те ж саме) і означає, перш за все, якість речей залишатися тими ж самими, тобто не змінювати своєї «сутності», зберігати її при деяких трансформаціях їхньої структури. Однак «ідентичність» також означає і власне цілісне буття особистості при деяких (а може, і всіх) трансформаціях її тілесної та психічної організації, або «самість» (*self*). Крім того, «ідентичність» завжди передбачає референцію до часу (історію), а також має на увазі ставлення індивіда до самого себе, але в контексті його ставлення до інших, включаючи ставлення до соціального, культурного, історичного життя всього людства.

Термін «ідентичність» (у значенні «тотожність») і близькі до нього терміни мають тривалу історію як технічні терміни філософії та соціогуманітарного знання. Ці терміни використовували для звернення до філософської проблеми буття, що містить колізії: «стійкість/мінливість», «дискретність/безперервність».

З часів англійського філософа XVII століття Дж. Локка відповідні концептуальні структури аналізували в контексті традиційної світоглядної проблеми «душі» і «тіла». Тому справедливим буде пов'язати ранню теоретичну постановку проблеми з модерною *філософією свідомості*. З творів Дж. Локка («Досвід про людське розуміння», 1689) і англійського філософа XVIII століття Д. Юма («Трактат про людську природу», 1739) традиційно починають історію філософської проблематики ідентичності.

Головний пафос цієї проблематики виразився у сумніві абсолютної автономності матриці ідентичності – «*cogito ergo sum*» («мислю, отже, існую» – Р. Декарт). Поступово формується потреба теоретиків у розумінні генези і становлення ідентичності як феномену, що походить від безликої, несвідомої причини, яка однак достатньо досягається людиною.

Так, наприклад, у німецького філософа XIX століття К. Маркса *свідома* діяльність кожного конкретного індивіда (який сам формулює свої цілі й засоби для їх досягнення), а нерідко і соціальних груп, сумуючись у загальну (суспільну) діяльність у процесі *відчуження*, набуває характеру «*історичного несвідомого*», і в цьому розумінні люди воістину «не відають, що творять». «Історичне несвідоме» є, в свою чергу, імперсональною, однак об'єктивною силою, що детермінує вже по-своєму поведінку соціальних суб'єктів.

Німецький філософ кінця XIX століття Ф. Ніцше і австрійський психолог-психіатр початку XX століття З. Фрейд також брали під сумнів самовпевненість, самодостатність розуму як свідомості й самосвідомості. Свідомість уявлялася їм результатом діяльності *несвідомих* сил, чия сутність, способи реалізації та форми втілення їй, тобто свідомості, не

належать. Але як і в марксовому випадку, психоаналіз Фрейда являє собою захід, що здійснюється з метою розширення сфери свідомості, щоб у житті соціального суб'єкта велику роль відігравали *усвідомлення* і *вільний* вибір. У цьому вбачається головна цінність цих досліджень.

Сучасні аспекти проблеми ідентичності створювали багато авторів. Проблемне поле ідентичності почали розробляти західні дослідники ХХ ст. – Е. Еріксон, Дж. Мід, Дж. Марсія, Дж. Келлі, Ж. Дельоз, С. Московічі, Г. Тайфель, Дж. Тернер, Тьон ван Дейк, Я. Торфінг, М. В. Йоргенсен. Великий методологічний вклад у проблематику ідентичності зробили також відомі вчені, серед яких назвемо Ч. Тейлора, А. Гідденса, П. Рікера, А. Макінтайра, Ю. Хабермаса, Р. Робертсона, З. Баумана, М. Кастельса, Н. Лумана.

Учені пострадянського простору не відстають у цих дослідженнях від західних колег. Так, російські вчені намагаються концептуально досягнути пафос приватнонаукового розроблення проблем ідентичності. Серед таких досліджень можна виділити, наприклад, праці В. О. Ядова («Соціальна ідентифікація особистості», 1993), М. В. Заковоротної («Ідентичність людини. Соціально-філософські аспекти», 1999), З. А. Жаде («Проблема ідентичності у сучасних соціальних теоріях», 2007).

Суттєвий внесок у філософське розроблення проблематики ідентичності соціального суб'єкта зробили і українські вчені, наприклад Є. І. Головаха спільно з О. О. Кроніком («Психологічний час особистості», 1984), П. І. Гнатенко спільно з В. М. Павленко («Ідентичність: філософський та психологічний аналіз», 1999), Г. А. Заїченко («Етнос – нація – людство. Дилема: гармонія чи виродження», 2001), О. М. Корх («Індивідуалістична традиція у західній і вітчизняній філософській думці», 2000), Т. С. Воропай («У пошуках себе. Ідентичність та дискурс», 1999), В. І. Палагута («Самоідентифікація соціального суб'єкта в дискурсивних просторах», 2010), В. О. Чернієнко («Природа засад ідентичності соціального суб'єкта», 2010).

Незважаючи на обґрунтованість теоретичного опрацювання проблем ідентичності, залишається невирішеним питання про зв'язок форми нашої соціальності, як і форми суспільства, в якому ми живемо, з особливостями постановки і вирішення завдання самоідентифікації, самовизначення соціального суб'єкта. Вирішення цього завдання вбачається не тільки в неупередженому виявленні модусів ідентичності соціального суб'єкта, але й у пошуку можливих гуманних форм соціальної категоризації в сучасну епоху глобалізації, глобальності й глобалізму.

Соціальний суб'єкт є таким, що самовизначається в соціальному просторі й доцільно змінює структури останнього. Ідентичність соціального суб'єкта вважається як символічний засіб політичного об'єднання з «одними» і дистанціювання від «інших» (проти кого дружити будемо?), і в цьому розумінні «ідентичність» є не тільки концептом, що розрізняє

соціальні простори і тоталізує свої елементи, але й конструктом реіфікації відносин.

Ідентичність не була проблемою доти, доки філософія не висловила сумніву у тому, що називають «єдністю самості». Однак у соціально-аналітичному плані цей термін стали використовувати значно пізніше. І коли у філософії та культурі ХХ ст. вживають метафору «смерть суб'єкта», то треба пам'ятати, що мова йде саме про суб'єкт класичного мислення як самодостатній в аспекті безперервності й цілісності свого «*cogito, ergo sum*» (радикальну критику «картезіанського суб'єкта» наведено у книзі Іоанна Павла II «Пам'ять та ідентичність», 2005). Але водночас мова йде і про формування історичної нової суб'єктивності у всьому різноманітті її проявів. Саме тут вбачається головна причина звернення до проблеми ідентичності та її різноманіття. Дослідники намагалися експлікувати способи формування ідентичностей у соціальній взаємодії та концептуалізувати варіанти самоформування, самовизначення суб'єкта в різних соціальних контекстах. З цього моменту уявлення про індивідуальності й ідентичності припинили спиратися на передумову початкового існування якоїсь «сутності» або «даності» суб'єкта. На передній план виходить концепт «соціально сконструйована ідентичність». Саме тому питання про те, як концептуально формується дискурс ідентичності, не є чисто науковим і пов'язано з широким соціокультурним і насамперед політекономічним контекстом.

У цьому проблемному полі стикаються філософсько-методологічні принципи конструктивізму й есенціалізму. Прихильники *есенціалізму* вважають, що ідентичність є продуктом об'єктивних соціально-біологічних структур, *конструктивізму* – результатом ідеологічної взаємодії особистостей і груп.

Слід зазначити, що ідентичність переживається людським індивідом, перш за все, як *відчуття ідентичності*. Але чуттєве знання (пізнання) із самого початку має соціально-історичний характер. Тут відбувається єдність *чуттєвого* (відчуття, сприйняття, уявлення, емоції) і *раціонального* (поняття, судження, умовиводи, методи, методології, теорії і т. ін.) знань. Більша частина чуттєвого досвіду містить образи, які почерпнуто з описів, розповідей (історій) тощо, зроблених іншими людьми. Тому і можливий загальнозначущий дискурс про ідентичність.

Наведемо приклади дослідження феномену ідентичності з позицій різних теоретико-методологічних підходів (у психології, соціальній психології, соціології та культурології), серед яких головними вважаємо теорію психоаналізу, теорію соціальних репрезентацій, теорію символічного інтеракціонізму, теорію соціальної ідентичності, теорію самокатегоризації і теорію дискурс-аналізу.

Дослідження ідентичності в рамках психоаналітичного напрямку традиційно репрезентується працями З. Фрейда, який використовував поняття «ідентифікація», розуміючи його як безсвідомий зв'язок дитини з

батьком чи матір'ю. Пізніше Фрейд застосував це поняття для аналізу групових явищ (див. «Психологія мас і аналіз людського "Я"», 1921). За допомогою поняття «ідентифікація» Фрейд описав механізм формування приязні до членів «своєї» групи та неприязні до членів «чужих» груп. За Фрейдом, ворожість «чужих» є зворотною стороною згуртованості «своїх»: і аутгрупова ворожість, й інгрупова згуртованість – невикорінні. Фрейд виводив ці відносини, як і багато інших, з емоційних відносин індивіда в сім'ї.

На відміну від ортодоксального фрейдизму, де поняття «ідентифікація» не було центральним, у послідовників Фрейда воно виходить на передній план, доповнюючись, наприклад у американсько-німецького психоаналітика і психолога Е. Еріксона («Ідентичність: юність і криза», 1968), поняттям «ідентичність» («криза ідентичності»). За Еріксоном, про почуття ідентичності свідчать такі ознаки:

- переживання внутрішньої цілісності (тотожності) та безперервності (зв'язаності) в просторі й часі;
- ідентичність «Я» переживається тільки серед значущих «інших», тобто комунікація з «іншими» допомагає утриманню, відтворенню почуття тотожності й безперервності.

Еріксон вважав, що розвиток ідентичності спочатку полягає в синтезі, зв'язності ідентифікацій, що спостерігається в процесі початкової соціалізації. Пізніше виникають ідентифікації не з окремими людьми, а зі спільностями, які також інтегруються в систему ідентичності.

Нові дослідження з проблеми ідентичності продовжив американський учений Дж. Марсія («Ідентичність у підлітковому віці», 1980), який виділив чотири «статуси» або чотири способи вирішення проблеми ідентичності, що дали можливість перевести теоретичні уявлення Еріксона в емпіричну сферу:

- дифузія ідентичності як особистісна нестійкість ідентифікацій;
- передвирішеність ідентичності як стороння нав'язаність ідентифікацій;
- мораторій ідентичності як криза та вибір ідентифікацій;
- досягнення ідентичності як захист вибраної ідентифікації.

Проблему «статусів» продовжили розробляти психоаналітики Х. Гротевант і Г. Адамс («Розвиток об'єктивної міри для оцінювання его-ідентичності у підлітковому віці: перевірки і відтворення», 1984), показавши, що ідентичність має не тільки ідеологічний, але й міжособистісний аспект. Так, Гротевант вважав, що почуття ідентичності інтегрується як в області індивідуального вибору, так і в області, відносно якої вибору як такого немає, наприклад, у плані статевої й етнічної належності. Ці компоненти ідентичності мають назву *запропонованої* та *вибраної* ідентичності.

Поняття ідентичності набуло розвитку в працях психоаналітика А. Ватермана («Ідентичність як аспект оптимального психологічного

функціонування», 1992), який хотів обґрунтувати необхідність нового виміру під час визначення статусу ідентичності – особистісної вираженості. За Ватерманом, розвиток ідентичності не є тільки прогресивним лінійним процесом, він може бути сплутаним і навіть зворотним. Переживання ідентичності може бути втрачено через зміни цілей, цінностей і переконань.

Цікаве трактування ідентичності запропонував послідовник Е. Еріксона П. Вайнрайх, який синтезував психоаналітичні ідеї з теорією особистісних конструктів американського психолога Дж. Келлі. За Вайнрайхом («Етнічна психологія: теорія і практика іммігрантів, біжінців, корінних народів і етнічних груп», 1988), ідентичність визначається як «тотальність самотлумачень минулого, теперішнього і майбутнього». Тут робиться акцент на безперервності ідентичності. Вайнрайх вводить евристичний концепт «конфлікт ідентифікацій», який, як здається, пояснює ситуацію наявності в «Я» декількох сильно конфлікуючих ідентичностей відносно декількох значущих «інших».

Слід підкреслити, що розуміння і пояснення класичним психоаналізом колізії персональної та колективної ідентичності спираються на фактор сексуальності як підґрунтя говоріння в цій системі знань. Але навіть з позицій класичного психоаналізу сексуальність по суті поліморфно-перверсна. Тут «перверсія» (збоченість) є потребою самовираження індивідом власної індивідуальності й унікальності, що є загрозою культурі й суспільству. Це зазначають З. Фрейд в праці «Незадоволеність культурою» (1930) і німецько-американський філософ Г. Маркузе в «Еросі та цивілізації» (1955). Як вважає французький філософ М. Фуко («Воля до істини: по той бік знання, влади і сексуальності», 1980), перверсія виникає там і тоді, де і коли сексуальність перестає слугувати репродуктивній функції та стає самостійним і повноцінним джерелом задоволення. Дослідники зазначають, що перверсія природна для нашого сексуального інстинкту, який вже давно звільнився від гетеросексуальної генітальності й, отже, є природним атрибутом у знаходженні себе, своїх ідентичності, суб'єктивності, місця і ролі в соціумі. Цю тенденцію розробляють французький психоаналітик Ф. Гваттарі та французький філософ Ж. Дельоз («Анти-Едіп. Капіталізм і шизофренія», 1977) – прибічники «шизоїдної» концепції ідентичності як новітньої форми психоаналізу.

Як здається, перспективність психоаналізу у справі обґрунтування феноменів ідентифікації й ідентичності далеко не вичерпана. Властивості безсвідомого не є просто чимось неусвідомлюваним. Свідомість і безсвідоме функціонують по-різному, наприклад, таким чином розрізняються способи міркування вченого-філософа і художника-містика. Безсвідоме в когнітивному аспекті є безумною логікою і грибницею сенсів (З. Фрейд). Натяки на евристичність, отже, актуальність психоаналітичного підходу для проблеми, що розглядається, можна знайти, наприклад, в узагальнюючій праці психоаналітика Ф. Моллона («Несвідоме», 1996).

Дослідження ідентичності в рамках теорії соціальних репрезентацій французького соціального психолога С. Московічі («Замітки до опису соціальних репрезентацій», 1988) сходять до праць французького соціолога Е. Дюркгейма та його учня філософа і антрополога Л. Леві-Брюля, які ввели концепт «колективні репрезентації». У Московічі концепт «колективні репрезентації» перетворився на концепт «соціальні репрезентації». Він став говорити про креативний характер соціальних репрезентацій, у тому розумінні, що ці уявлення не передаються без змін від покоління до покоління, а трансформуються: вони не є «даністю», а можливі як «заданість». Як вважав Московічі, тільки з цих позицій можливе розуміння появи й існування інновацій, отже, розуміння соціального життя взагалі. За Московічі, соціальні репрезентації виникають з базової потреби людей, а саме потреби обернути все дивне, незрозуміле і тому лякаюче, тобто «чуже», в знайоме та природне, тобто в «своє». Тут теорія соціальних репрезентацій за допомогою експлікації опозиції «свій» – «чужий» є евристиком під час постановки проблеми ідентичності.

Послідовники Московічі, прибічники теорії соціальних репрезентацій, часто досліджували соціальну ідентичність. Однак їхні останні дослідження спрямовані на зняття жорсткої опозиції соціальної та особистісної ідентичності. Так, дослідник теоретичних проблем ідентичності У. Дойс («Соціальні репрезентації у персональній ідентичності», 1998) пише про те, що особистісну ідентичність не можна розглядати тільки як набір унікальних характеристик і зводити індивідуальний рівень виключно до відмінностей. Відмінності й подібності як концептуальний авторський фактор можуть бути знайдені як на рівні особистісної ідентичності, так і на рівні соціальної. Тому особистісну ідентичність можна розглядати як соціальну репрезентацію, отже, як організуючий принцип індивідуальної позиції в системі символічних взаємовідносин індивідів і груп. У своїй праці Дойс і прагнув довести, що особистісна ідентичність організована соціально.

Дослідження ідентичності в рамках теорії символічного інтеракціонізму починається з праць американського філософа, соціолога і соціального психолога Дж. Міда. За Мідом («Розум, "Я" і суспільство», 1934), суспільство й особистість (соціальне «Я») конституюються у сукупності процесів міжособистісних взаємодій – інтеракцій. Стадії прийняття ролі «іншого», «інших» («узагальненого іншого») є етапами перетворення фізіології «організму» на рефлексивне соціальне «Я-особистість», що складається з двох елементів – «I» та «me». «I» – елемент спонтанного й несвідомого в особистості, «me» – інтерналізована точка зору соціальної групи. Тому походження «Я» повністю соціальне, а його головна характеристика є здатністю ставати об'єктом для самого себе, причому зовнішній соціальний контроль трансформується в самоконтроль.

Скажемо більш загально. Символічні інтеракціоністи (Дж. Мід, Ю. Хабермас, Х. Блумер) взяли за основу погляди німецького філософа і соціолога Г. Зіммеля, розвинули його ідею про суспільство як таке, що побудовано на обміні символами. Використання комунікативних символів передбачає, що всі учасники взаємодії адекватно розуміють цю умовну мову і тим самим успішно спілкуються один з одним. Завдяки значущим символам люди легше уявляють наслідки своєї поведінки з точки зору «інших» і легше адаптуються до їхніх очікувань. Індивід, вважає Дж. Мід, розвиває самосвідомість у момент, коли він бачить себе так, як його бачать інші. Отже, «самозвеличання» є не вродженим, а соціальним феноменом.

Символічних інтеракціоністів умовно підрозділяють на «процесуалістів» і «структуралістів», які суттєво відрізняються у розумінні суспільства й ідентичності. Процесуальні інтеракціоністи звертають увагу на соціальну ситуацію як контекст, у межах якого створюються і модифікуються ідентичності (Р. Дженкінс). Структурні інтеракціоністи розглядають ідентичності як інтернаціоналізовані ролі (див. узагальнюючу працю «Exploring How Role-Identity Development Stage Moderates Person-Possession Relations», 2001).

Важливим є те, що, наприклад, Р. Дженкінс вивчає не тільки проблему соціального конструювання міжгрупових відмінностей, але й проблему соціального конструювання внутрішньогрупової подоби. За Р. Дженкінс («Соціальна ідентичність», 1996), «подоба» є соціальною, символічною конструкцією і в цьому розумінні вона уявна, більше того, ілюзорна.

Дійсно, подоба конструюється за допомогою символів, оскільки символ абстрактний і багатозначний, і тому люди можуть розуміти його по-різному. Символ – це, перш за все, знак, тобто дещо, що відсилає до чогось іншого. Його відмінність від сигналу така, що, якщо сигнал має одне значення, символ відсилає до цілого класу предметів, користується деякою відносною подвійністю, спираючись на відкритий смисловий зв'язок, не встановлений ніякими кодованими, категоріальними нормами. В кожному символічному знаку закладено внутрішнє багатство, що перешкоджає його вичерпному визначенню. Тому символ може позначати різні, інколи протилежні поняття. Сигнали сприймають навіть тварини (перша сигнальна система – *крик*), але тільки людину наділено властивістю символічної діяльності (друга сигнальна система – *мова*), тобто вона може метафорично «бачити» в будь-якому предметі дещо *інше* (і в цьому розумінні інноваційне). Символ – це те саме, що метафора (найважливіший мовленнєвий троп), і виражає приховане уподібнення.

Підкреслимо те, що ідея *символізації ідентичності* дає можливість зрозуміти співіснування індивідуальної різноманітності й колективної подоби в межах одного й того ж соціального простору.

Дослідження ідентичності в рамках теорії соціальної ідентичності спрямоване на пояснення міжгрупової дискримінації за відсутності об'єктивного конфлікту інтересів, і її центральна гіпотеза – когнітивно-мотиваційна – полягає в тому, що індивіди позитивно диференціюють «свої» групи від «чужих». Ключові положення цієї теорії сформулював англійський психолог Г. Тайфель. Для нього та його послідовників головним було відповісти на запитання, чому в одних ситуаціях людина поводить себе як індивідуальність, а в інших – намагається бути «як треба» або «як усі». Тайфель показав («Соціальна ідентичність і міжгрупові відносини», 1982), що для виникнення, наприклад, аутгрупової агресії або інгрупової солідарності зовсім не обов'язковий об'єктивний конфлікт інтересів, але коріння різноманітних соціально-психологічних феноменів знаходяться не в соціальних реаліях, не у зовнішніх до індивіда факторах, а в чисто когнітивних процесах. Теорія соціальної ідентичності базується на вивченні таких процесів: соціальна категоризація, соціальна ідентифікація, соціальне порівняння.

Тайфель показав, що особистості властиво членувати будь-яку реальність, категоризувати, вішати ярлики, ідентифікувати її. Особистості здійснюють і соціальну категоризацію. Сукупність всіх соціальних ідентифікацій, яку особистість використовує під час свого самовизначення, і називають соціальною ідентичністю. Більше того, люди прагнуть знайти позитивну соціальну ідентичність. Вона є продуктом порівняння гідності інгрупи й аутгрупи і досягається в тому випадку, коли це порівняння, з точки зору особистості, на користь інгрупи. Досягнення особистістю позитивної соціальної ідентичності залишає її членом групи, інакше особистість може:

- намагатися покращити саму групу;
- змінити параметри соціального оцінювання;
- залишити групу або дистанціюватися від неї.

Роздумуючи над подвійністю переживань особистості, а саме «Я-індивід» і «Я-як-усі», Тайфель ввів у психологічний вжиток уявлення про біполярний континуум соціальних форм поведінки. В межах цього континууму людина користується когнітивною структурою «Я-концепція», яка поділяється на особистісну і соціальну ідентичності. Особистісна ідентичність є самовизначенням себе в термінах унікальних власних характеристик. Соціальна ідентичність є самовизначенням себе через членство в яких-небудь соціальних спільнотах. Залежно від актуалізації (суб'єктивного інтересу особистості) і відбувається вибір поведінки на біполярному континуумі, і людина править або за індивіда, або за члена групи.

Дослідження ідентичності в рамках теорії самокатегоризації почали американські соціологи Дж. Тернер і П. Оукс («Придушення у соціальних групах: до теорії самокатегоризації», 1987). Вони запозичили з теорії соціальної ідентичності ідею про два типи ідентичності й придушення

одного типу ідентичності іншим. Однак у теорії самокатегоризації більш виражений когнітивний акцент. На думку її прибічників, основою міжгрупового сприйняття і взаємодії є процес соціальної категоризації – віднесення суб'єктом сприйняття оточуючих до тієї чи іншої соціальної групи. Вважається, що категоризація оточуючих супроводжується самокатегоризацією суб'єкта сприйняття до однієї з груп, що розглядаються.

Теорія самокатегоризації базується на принципі метаконтрасту, за яким група об'єктів однозначно категоризується суб'єктом у випадку незначної відмінності між цими об'єктами. В процесі ж соціальної категоризації суб'єкт підкреслює відмінності, що існують між членами інгрупи, з одного боку, і членами аутгрупи – з іншого, щоб встановити свою соціальну ідентичність. Дослідники зазначають, що процес виділення значущих відмінностей між інгрупою й аутгрупою є причиною таких феноменів, як інгруповий фаворитизм і аутгрупова дискримінація, гомогенність інгрупи і виділеність «білої ворони».

Отже, прибічники теорії самокатегоризації наполягають на тому, що «соціальна група» психологічно реальна в тому розумінні, що існує певний психічний процес (самокатегоризація), який є основою групової поведінки. Але група являє собою феномен і не є продуктом «чистої психології». Внутрішньогрупова ідентифікація – це адаптивний соціально-когнітивний процес, який створює відносини об'єднання, кооперації, впливу. Посилимо висновки «самокатегоризаціоністів»: соціальна група є адаптивним механізмом (техніка як органопроекція особистості), що дає можливість людині бути більш ніж тільки індивідом.

Дослідження ідентичності в рамках теорії дискурс-аналізу передбачає синтез лінгвістики, психоаналізу й марксизму (див., наприклад, Л. Філіпс і М. Йоргенсен «Дискурс-аналіз. Теорія і метод», 2002). Причина спроб дискурс-аналітиків пов'язати текст, дискурс і контекст випливає з того, що дискурс-аналіз являє собою методологію, яка базується на міцній соціально-конструктивістській точці зору на соціальну реальність. Дискурс-аналітичний підхід спрямований на виявлення значущих конструкцій (фігур) мови та є водночас і рефлексивним, і інтерпретативним способом аналізу. В цьому розумінні дискурс-аналіз являє собою нетривіальну структуралістську і конструктивістську техніку якісного дослідження текстів. Традиційні якісні підходи приймають соціальний світ як «даність». Дискурс-аналіз досліджує соціальний світ як «заданість», а отже, спрямований на дослідження відтворення значень соціальності. Основне завдання дискурс-аналізу – досліджувати природу мовленнєвого конструювання феноменів. Прибічники дискурс-аналізу (Тьон ван Дейк, Я. Торфінг, М. В. Йоргенсен і Л. Філіпс, Н. Феркло, Е. Лакло, Ш. Муфф) переконані в тому, що дискурс є конститутивом соціального світу, а не шляхом до нього, і тому світ не може бути пізнаний незалежно від пізнання дискурсу.

Цей теоретико-методологічний напрямок лише останнім часом знаходить своїх прибічників у справі осмислення проблем ідентичності. Його розроблення ще далеке від завершення. З боку лінгвістики дискурс-аналіз ураховує, що до зовнішніх свідоцтв ідентифікації, які освоюються на початковому етапі «культурного інсценування» (термін американського соціолога І. Гоффмана), належать не тільки освоєння поведінкового коду та символіки одягу, а також заданого соціокультурного простору, але й вироблення лінгвістичної компетенції. З боку психоаналізу залишається евристика концепту безсвідомого в його зв'язку із сексуальністю (хоча й звільненою від гетеросексуальної генітальності), звідки, мабуть, черпається енергія уяви ідентифікації (ототожнення з об'єктом, злиття з ним), і розуміння перверсії як «збоченості», такої природної для нашого сексуального інстинкту. З боку марксизму осмислюються генезис, становлення і розгортання ідеологічних, ідентифікуючих, культурних форм, коли формується соціальний інтерес, відбувається його освідомлення і потім складається доктринальне оформлення цього інтересу – стихійно або цілеспрямовано, у вигляді групового фольклору або в працях-доктринах ідеологів; марксизм показує зв'язок матеріального виробництва з виробництвом доктрин, з інтересами і потребами людей і, як наслідок цього, умови вироблення стійких ідентифікацій.

Теорії ідентичності соціального суб'єкта, що розглянуто, доповнюють одна одну, однак дискурс-аналіз вважається деяким універсальним інструментом дослідження цього проблемного поля.

Наведемо ряд актуальних проблем теорії ідентичності соціального суб'єкта:

- розроблення методології дослідження процесу виникнення одного з багато чого і, навпаки, багато чого з одного в соціокультурному просторі;
- з'ясування питання меж ефективності позитивістських теорій суспільства (з їх іманентним європоцентризмом) у справі наукового розуміння генезису і становлення історично нових ідентичностей;
- розроблення методології дослідження відношення влади й ідентичності (самоідентифікації);
- уточнення методологічних рекомендацій для здійснення політики мовленнєвої комунікації в мультикультурному суспільстві;
- дослідження колективних історичних ремінісценцій (історичної пам'яті) та їх інтерпретацій сучасними громадянами європейських країн і громадянами пострадянського простору;
- вивчення проблеми взаємодії історичних типів ідентичності в контексті процесів євроінтеграції;
- розроблення методології дослідження циркуляції культури у створенні «нових» регіональних комунікативних просторів;
- формування принципів інформаційних технологій циркуляції культури у створенні «нових» регіональних комунікативних просторів;

– розроблення принципів створення креативних мережних суспільств, що виходять за допомогою цифрового ресурсу за етнічні, національні, класові та мовленнєві відмінності й стимулюють циркуляцію ідентичностей;

– дослідження ролі державних інститутів у відтворенні проблемних структур ідентичності в суспільствах, що трансформуються;

– вивчення ролі етнізму, расизму і сексизму як джерел розколу і появи певних етнічних прошарків усередині виробничих груп;

– дослідження процесів, у яких співтовариства різнопланових меншин витісняються з правового поля в їх боротьбі за доступ до політичних інститутів;

– дослідження ідентичності суб'єкта в естетичному вимірі маргінальних соціокультур.

Остання проблема – одна з базових для теорії та практики ідентичності соціального суб'єкта, оскільки ідентичність є, перш за все з боку *естезису* – нашої чуттєвості, категорією естетичного вираження соціального світу, а тема дизайну ідентичності сьогодні досить актуальна. Естетичне задовольняє найважливішу людську потребу – пережити світ (і самого себе) як *живе конкретне ціле*, де ціле (повнота) є вихідним пунктом споглядання й уявлення. Тут ідентичність визначається за допомогою «мімесису» і «катарсису» як безпосередньої ідентифікації зі «своїм» співтовариством і як «радість впізнання». Мімесис і катарсис є елементарними видами соціального зв'язку, що дають змогу впізнавати себе в певній «історії», ідентифікувати себе з нею, пережити радість від її впізнання (впізнання перш за все одиниці виживання: роду, племені, держави, людства). Мімесис – це таке «наслідування», яке передує і навіть суперечить «реалістичній» репрезентації.

Дійсно, ідентичність є уявленням про себе, про те, як ми про себе думаємо і ким хочемо бути, якими ми самим собі подобаємося (перевірено: нікому не подобається уявляти себе виродком, бідним і хворим). Адже значення ідентичності визначають три базисні потреби людини: належність до співтовариства, позитивна самооцінка і безпека. Кожна людина прагне знайти «свою» групу, де відчуття належності є водночас нападом і захистом, користю і шкодою, печаллю і радістю. Так, наприклад, коректно вважати, що будь-який декор бере свій початок у магічних (праксиологічних) оберегах стародавньої людини. Нашого далекого предка заспокоював і радував вигляд цих оберегів, і звідси, з цієї радості, і породжувалося відчуття краси. Праксиологічна (економічна) відмінність домінує як базова. В економічну епоху образи «Я-ідентичність» і «Ми-ідентичність», які визнано «правильними» («красивими»), залежать від інтересу ідеологів. На *їхні* оцінки завжди впливає потенціальна економічна цінність ідентичності, тобто *їхня* «краса» конвертується в *їхню* «користь». Наративи про «правильну» красу, що розповідають такі «мистецтвознавці», створюють умови культивування нових «тоталізуючих

фікцій» ідентичності. «Хитрість» успішної соціальної категоризації полягає в тому, що художній наратив ближчий людині, ніж чисто політичний або чисто академічний наратив.

Таким чином, екскурс у межі проблемного поля ідентичності соціального суб'єкта показує, з одного боку, всю наукову складність і поліаспектність цієї сфери досліджень, з іншого – необхідність і перспективність подальшого її розроблення як в есенціалістській, так і в конструктивістській методології, однак конструктивізм, мабуть, більше відповідає сучасному пафосу «змінення» світу.

Соціальний суб'єкт у структурі соціального простору

Саморух матерії став категоріальним тавтологізмом. Просторово-часовий опис досоціальних явищ не спричиняє сьогодні труднощів. Однак соціальні явища легше інтерпретуються часовими відносинами, а не просторовими. Це пояснюється особливостями соціального часу, який може збігатися з фізичним. Проблему інтерпретації соціальних явищ за допомогою категорії соціального простору поки що остаточно не вирішено. А без цього, мабуть, немає повного розуміння феномену соціального суб'єкта.

Розробленням категорії «соціальний простір» займалися Г. Зіммель («Соціологія простору», 1903), П. Сорокін («Соціальна мобільність», 1927), М. Вебер («Місто. Господарство і суспільство», 1922), П. Бергер і Т. Лукман («Соціальне конструювання реальності: трактат із соціології знання», 1966), М. Хайдеггер («Мистецтво і простір», 1969), Е. Гідденс («Влаштування суспільства: нарис теорії структурації», 1984), П. Бурдьє («Соціологія соціального простору», 2005). Для цих учених поняття соціального простору є найефективнішим інструментом категоріального синтезу соціальної теорії, перш за все, у структуралістських інтерпретаціях. Але структуралістський ухил здається недостатнім у справі розуміння соціального буття.

Метою цього розділу є осмислення поняття «соціальний суб'єкт» з позицій теорії соціального простору і соціальної взаємодії.

Слід зазначити, що в існуванні соціальних явищ момент зміни є абсолютним, визначальним відносно моменту спокою. Мабуть, «структурність» більш важлива для характеристики соціального простору, ніж «протяжність». Соціальне з таких (структуралістських) позицій розкривається перш за все через структуру. Структура і простір у відомому розумінні тут є тотожністю. Час подається зміною просторових структур, отже, є сенс розглядати соціальне з позиції «простору».

Нагадаємо, що різні структурні рівні матерії з певними типами зв'язків визначають і різні структури простору, а в кінцевому підсумку – різні типи простору. Виділення різних типів простору сполучене з відомими труднощами, пов'язаними з виділенням якісної специфіки тих чи інших видів простору, обумовлених типами зв'язків, відносин. Так, можна

припустити, що в міру розвитку матерії від неорганічної форми до органічної й далі до соціальної виникають нові види простору, які відповідають певному рівню руху матерії, що характеризується певною системою взаємодій, відносин, зв'язків і т. ін. Як було зазначено раніше, фізичні характеристики простору не можуть обумовити специфіки соціального простору, але велике значення для соціальних явищ мають інформаційні, пізнавальні, комунікативні процеси. Очевидно, аналіз цієї сторони соціальних явищ дасть можливість виявити певні аспекти сутності соціального простору. Тим більше, що простір, зв'язок, інформація, пізнання, комунікація взаємодіють між собою найтіснішим, але нетривіальним чином.

Однак тут є трудність, що пов'язана із трактуванням поняття інформації. Існують два підходи до універсального визначення інформації: атрибутивний і функціональний. Низка вчених (див., наприклад, А. Д. Урсул «Відображення та інформація», 1973) схильна давати невиправдано розширене (атрибутивне) трактування інформації, розглядаючи її як загальну властивість матерії. Ця точка зору є неправильною. Інформації як такої немає у світі добіологічних взаємодій, в якому будь-який енергетичний імпульс завжди дорівнює собі самому і не стає сигналом, не набуває ніяких значень (сенсів), що не збігаються з його субстратними властивостями. В дійсності відсталий світ володіє лише потенційною інформаційністю, що актуалізується для систем, здатних «зчитувати» інформацію з її матеріальних носіїв. Феномен інформаційності властивостей тільки живої матерії у відношенні «жива істота – середовище». Відстала матерія містить лише потенційну інформацію, яка може бути розпакована тільки живими істотами у формі паттерну зовнішніх подій, що спричиняє, налаштовує і контролює поведінкову реакцію.

Є адекватною точка зору вчених, які вважають, що інформацію можна визначити як *сукупність значущих сигналів, що керують поведінкою*, виробляються і транслюються системами, які саморегулюються і здатні будувати свої відносини із середовищем за принципом зворотного зв'язку, «тестуючи» зовнішні впливи і перероблюючи їх в адаптивні реакції. Тут правильно проголошується і відмова від зведення інформації до розумовоосяжних понятійних конструкцій, що базуються на феномені «другої сигнальної системи». Адже це тільки із суб'єктної «людської точки зору» одні об'єкти природи «обмінюються інформацією» з іншими, оскільки об'єктивно завжди взаємодіють.

Відмінність (різноманітність) є необхідною умовою інформації. Розуміння інформації як *міри різноманітності* тісно пов'язано з уявленнями про рух як зміну. В свою чергу, зміна є видом відмінності. Так, соціальна категоризація просякнута сукупністю екзистенціальних відмінностей людського буття, що є самодостатніми й безпосередньо не редукують одна до одної. Назвемо деякі відмінності: політична («друг» – «ворог»), етична («добро» – «зло»), економічна («користь» – «шкода»),

естетична («краса» – «потворність»). Соціальне виникає там, де починають виробляти, а не тільки збирати і де тому починають розрізняти і закріплювати статуси та ролі. Розрізняє політика, закріплює право. Філософи показали (див., наприклад, К. Шмітт «Поняття політичного», 1932), що соціальний простір стихійно організується на трьох структурах або ролях: *ворог – суперник – друг*. Так, людей спонукають насамперед інтереси. Інтереси обслуговують потреби людей. Але тут мову доречно вести вже про усвідомлення, знання (пізнання): будь-яке знання є інформацією, але не будь-яка інформація є знанням.

Ключовим концептом, що забезпечує обґрунтування соціального буття як відмінності (знання), теоретики вважають «діяльність». Вже в німецькій класичній філософії цей концепт набув статусу основоположного принципу при поясненні людського буття і в подальшому – вирішального розвитку у філософії *сучасного матеріалізму* (марксизму) і в його соціально-економічній теорії. Якщо в німецькому ідеалізмі пояснювальне навантаження поняття діяльності спрямоване на те, щоб розкрити активну природу духу, то в марксизмі сама діяльність стала справжньою субстанцією культури, всього людського світу. Така постановка питання по-новому інтерпретує зміст поняття діяльності. Як справедливо пише російський філософ Е. Г. Юдін («Системний підхід і принцип діяльності: методологічні проблеми сучасної науки», 1978), пояснення явищ соціальної дійсності через поняття діяльності дає можливість уникнути для традиційної гуманістики психологізму, відкриває буквально цілі пласти нової, надіндивідуальної реальності. Дійсно, діяльність стає пояснювальним принципом, найважливішою методологічною умовою побудови теоретичної картини світу в цілому і соціально-історичної природи людини зокрема, отже, діяльність треба вважати і евристичним принципом.

Зазначимо, що аналогічної думки дотримується російський соціальний філософ К. Х. Момджян, який вважає, що діяльність являє собою не просто адаптивний, а *адаптивно-адаптуючий* процес, тобто пристосування до природного середовища шляхом його масштабного предметного перероблення, що сприяє створенню штучного середовища існування людини або артефактної «другої природи». Він справедливо підкреслює, що мова йде про родову властивість діяльності, що характеризує будь-яку з її історико-культурних форм. За Момджяном («Вступ до соціальної філософії», 1997), діяльність є доцільним, адаптивно-адаптуючим процесом, тобто процесом окультурення середовища проживання людини.

Дійсно, якщо послідовно стояти на науково-філософських позиціях, то головна мета (зміст) активності живих систем пояснюється виживанням. Але виживання від виживання різняться. Способи виживання черв'яка і людини відрізняються. Людина, пристосовуючись до навколишнього середовища (природного і соціального), істотно змінює, окультурює його

параметри. Тоді поняття соціальності в філософії має інший зміст і не зводиться до того, що людина має пристосовуватися. Так, один з героїв роману радянського письменника В. Д. Дудинцева «Білі одежі» (1987) справедливо вважав, що на дію соціального буття особистість може відповісти найнеочікуванішим чином, так, що само буття здивується.

Дії, які свідомо орієнтовані на їх смислове сприйняття, називають комунікативними. Комунікація (лат. *communicatio* – повідомлення, передача) – смисловий та ідеально-змістовний аспект соціальної взаємодії. Основна функція комунікації – досягнення соціальної спільності при зберіганні індивідуальності кожного її елемента. Якщо раніше мову вважали лише засобом комунікації, то тепер сама *комунікація* занурюється в структури мови, *стає простором*, в якому розгортаються ті чи інші мовні форми. Такий поворот подій відкрив горизонти для штучно-технічного відношення до організації комунікації. Завдяки конструюванню мовних і знаково-семіотичних засобів, що є масовим, комунікація стала оштучнюватися, набуваючи різних організованих форм.

Зв'язок понять структури соціального простору, інформації, пізнання, діяльності й комунікації, що розглядається, є необхідним для подальшого розкриття поняття соціального суб'єкта, який поміщає самого себе як об'єкт усередині свого соціального, символічного оточення.

Як видно, загальні ознаки простору (структурність, мірність, об'єктивність), безумовно, застосовні й до соціального простору, але виявляються тут по-особливому. Конкретизація загальних ознак соціального простору має проводитися з урахуванням специфіки соціальної форми руху. Проявами такого руху є соціальна дистанція і соціальна мобільність. Соціальна дистанція – це дистанція між класами, соціальними групами, особистостями в соціальній структурі суспільства. Соціальна мобільність є рухливістю соціальних груп та індивідів у суспільній структурі.

Соціальний простір як форма соціального буття – це спосіб існування суспільних явищ, їхній атрибут, виражений у русі, послідовній зміні, історичному процесі. Одночасно ця форма є умовою існування суспільного життя.

Отже, під *соціальним простором* будемо розуміти, *перш за все, такий простір, що формується соціальними процесами і взаємодіями та в якому ці процеси і взаємодії реалізуються*. Соціальний простір можна розуміти і як форму існування соціального буття. Тому треба говорити про поняття соціального простору як про соціально-філософську категорію, що відображує форму існування вищого структурного рівня організації буття, тобто суспільства. Тут маємо справу з діалектичною взаємодією змісту і форми.

Слід зауважити, що соціальний простір не зводиться до фізичного простору соціуму, а детермінований людською суб'єктивністю. Буття соціального суб'єкта має просторову структуру. По-перше, людині задано

заздалегідь фактом її народження в суспільстві відчувати впорядковуючу дію соціального простору, тобто становище людини в соціальному просторі зумовлює, до певної міри, буття людини. По-друге, людина через варіативність і креативність своєї суб'єктивності створює нові просторові відносини, тобто структурує соціальне буття по-новому. Тому як соціальний простір створює людину як ансамбль соціальних відносин, так і людина схильна створювати потрібний їй соціальний простір (тут люди відрізняються лише масштабами соціальної творчості). Соціально-філософська думка займається розробленням цих двох напрямків і їх синтезом під час обґрунтування феномену соціального суб'єкта.

Так, у межах соціальної теорії відносно простору як структуруючого і визначального початку концепцію соціального простору було реалізовано в роботах англійського соціолога Е. Гідденса, який стверджував («Капіталізм і сучасна соціальна теорія», 1971), що структурна організація є неодмінною умовою стійкості процесів соціальних взаємодій, суспільство створюється внаслідок просторово-часової структурації цих взаємодій.

Найбільшій «структуралістській» розробленості категорія соціального простору набула у працях французького соціолога і філософа П. Бурдьє, який вважав («Соціальний простір і символічна влада», 1986), що соціальний світ можна зобразити у формі багатовимірного простору, побудованого за принципами диференціації та розподілу і сформованого сукупністю діючих властивостей в розглядуваному універсумі, тобто властивостей, завдяки яким їхній власник здобуває силу і владу в цьому універсумі. Окремі суб'єкти й групи, таким чином, визначаються за їхніми відносними позиціями в цьому просторі. Кожний з них розміщений у позиціях і класах, визначених відносно сусідніх позицій, і не може реально займати дві протилежні області в просторі, навіть якщо це подумки можливо.

Використання в гуманітарній теорії результатів аналізу категорії соціального простору, за Бурдьє, виявляється адекватним у ситуації коливання соціальних наук між об'єктивізмом і суб'єктивізмом. Перша традиція створює, як здається, дедуктивно суворі, верифіковні, цілісні теорії, що виявляються, однак, неспроможними дати значущий достовірний прогноз соціальних процесів. Друга традиція розмиває межу між науковим та інтуїтивним знаннями. Бурдьє пропонує застосувати до соціального світу так званий реляційний метод, а саме визначити не субстанції, а зв'язки.

І все ж суб'єктивна повсякденна реальність стає головним наповненням соціально-просторових відносин. Дійсно, стосовно правомірності структурно-об'єктивістських суджень під час трактування соціального простору можна зробити висновок, що все суспільство набуває просторового виміру в процесі становлення людської особистості. Більше того, закони освоєння фізичного простору лише до певної міри визначають процеси конструювання соціальних просторів. Світ людини на

ранніх стадіях соціоантропогенезу являв собою предметний світ, цілісність якого була, скоріше, «дана» взаємним положенням і зв'язками об'єктів, а не «задана», не помислена. Однак ця даність (об'єктивність) – умовна, оскільки тією мірою, якою об'єкт взагалі може бути даний суб'єкту-спостерігачу, він заданий, він помислений, він сконструйований. Тому *соціальний простір задає умову соціальної взаємодії соціальних суб'єктів*.

Соціальний простір, який було одного разу створено, починає жити за своїми законами і виробляти людину із досить конкретними характеристиками соціально-просторової зумовленості. Так, російський філософ Н. Л. Віноградова пише («Соціальний простір і соціальна взаємодія», 2005): «Наприклад, вироблений людиною простір храму при зверненні до нього або при вписуванні в нього людини створює у того, хто звернувся, досить визначену соціальну реакцію (не шуміти, зняти головний убір, потупити погляд і т.д.). Це приклад трансформації фізичного простору в соціальний, але особливістю соціального простору є те, що він може не мати фізичного місцеположення. Той самий храм може бути у свідомості деякої спільності людей, і уявне звернення до нього або вкорінений уклад, традиція можуть мати той самий ефект – сходження в соціальний простір храму».

Однак соціального суб'єкта неможливо просто «включити» в простір, «вписати» в соціальне поле: суб'єкт є діючим фактором, що своєю творчою енергією проблематизує соціальний простір. Тоді соціальний простір й інтегрує суб'єкта, й інтегрується ним. Це є безперервним процесом діалогічної взаємодії суб'єктів. Соціальність простору і часу може бути по-справжньому зрозумілою саме на рівні людського індивіда, тобто не у прив'язці тільки простору-часу до функціонування соціальних систем, де соціальність виявляється синонімом збереження структури, а у *хронотопних* формах зв'язку індивідів – формах концептуального осмислення ідентичності, де «час» керує «простором». Можна стверджувати, що *соціальні хронотопи* (наприклад, «ренесанс», «урбанізація», «колоніалізм», «комунізм», «неофеодалізм») розкривають для особистості зміст соціальних просторів, в які особистість схильна або не схильна себе помістити.

Людина із самого початку свого особистісного розвитку опиняється втягнутою в метафізичне освоєння реальності. Вступаючи в чисто фізичні, здавалося б, контакти з речами, вона змушена опановувати людські способи взаємодії з ними (обґрунтування виробництва як єдиного процесу опредмечування і розпредмечування створює умови наукового розуміння створення суб'єкт-об'єктної колізії). Так, вже німецький філософ ХІХ століття Л. Фейєрбах у теорії освоєння світу по-новому інтерпретує саме поняття «об'єкт». За Фейєрбахом, поняття об'єкта спочатку формується у досвіді людського спілкування, і тому перший об'єкт для будь-якого суб'єкта, який стає людиною, – це інша людина («суб'єкт», «Ти»). Ця

«інша» визнається зовнішньою (об'єктивною) реальністю, а тим самим визнається існування взагалі зовнішніх речей, об'єктивного світу.

Показовий приклад Н. Л. Віноградової того, що саме дитина демонструє модель створення людиною соціального простору: на відведеній ділянці ігрової кімнати може бути створений простір зовсім іншого роду (відносно простору, наприклад, квартири), він буде мати свою структуру, систему соціальних відносин і, в кінцевому підсумку, йти далеко за межі кімнати, дому, міста, мати вихід дійсно у все різноманіття соціального світу.

Проблему формування соціального простору взаємодії людиною дослідники вирішують «медіаторним» підходом. Соціальний простір виникає при взаємодії суб'єктів на «спільній території» (Б. Ванденфельс). Німецько-єврейський екзистенціальний філософ М. Бубер детально описує цю ситуацію («Проблема людини», 1948): «Першим кроком має бути руйнування фальшивої альтернативи, яку було введено у вжиток мислення нашої епохи, альтернативи "індивідуалізм або колективізм". Першим питанням має бути питання про істинне третє; при цьому під "істинним" третім слід розуміти погляд, що не може бути віднесений до жодного з перших двох і не може являти собою просте примирення між цими двома... Фундаментальним фактом людського існування не є ані окрема людина як така, ані спільність як така. І те, і інше при розгляданні самими по собі є тільки потужними абстракціями. Окрема людина є фактом існування, поки вона вступає в живий зв'язок з іншими окремими людьми; спільність є фактом існування, поки вона виникає з живих окремих зв'язків. Фундаментальним фактом людського існування є людина з людиною. Характерно позначає світ людей, перш за все, інше, те, що виникає тут між істотою та істотою, подібного чому ніде в природі не знайти. Мова для нього тільки знак і комунікативний засіб, уся духовна робота пробуджена через це... Цю сферу, встановлену існуванням людини як людини, але термінологічно ще не визначену, я називаю сферою "Між". Вона є вихідною категорією людської реальності, якщо навіть вона реалізується дуже різною мірою. Звідси має виходити й істинний третій... "Між" розташоване по той бік суб'єктивного, по той бік об'єктивного, на вузькому гребені, на якому зустрічаються Я і Ти».

Таким чином, філософська наука про людину має виходити із розглядання предмета «людина з людиною». Цей предмет «перед лицем "третього"» у прихованому вигляді вже містився у релігійній свідомості історично передових народів.

Поняття «третього» як деякої «розуміючої» сфери використовує у своїх працях і російський філософ ХХ століття М. М. Бахтін. Третій, за Бахтіним, є гарантом збереження і розповсюдження «продуктів», вироблених взаємодіючими індивідами. Філософ стверджує («Естетика словесної творчості», 1979): «Саме розуміння входить як діалогічний момент до діалогічної системи і якимось змінює її тотальний зміст. Той, хто

розуміє, неповоротно стає третім у діалозі (звісно, не в буквальному арифметичному розумінні, бо учасників, які беруть участь у діалозі, крім третього може бути необмежена кількість), але діалогічна позиція цього третього – абсолютно особлива позиція. Будь-який вислів завжди має адресата (різного характеру, різних ступенів близькості, конкретності, усвідомленості й т. ін.), розуміння у відповідь якому автор мовленнєвого твору шукає і передбачає. Це другий (знову ж не в арифметичному розумінні). Але крім цього адресата (другого) автор вислову з більшою або меншою усвідомленістю передбачає вищого наадресата (третього), абсолютно справедливе розуміння у відповідь якого передбачається або в метафізичній даліні, або в далекому історичному часі (адресат-лазівка). У різні епохи та при різному світорозумінні цей наадресат і його ідеально правильне розуміння у відповідь приймають різні конкретні ідеологічні вирази (бог, абсолютна істина, суд неупередженої людської совісті, народ, суд історії, наука і т. ін.)... Кожний діалог відбувається як би на фоні розуміння у відповідь незримо присутнього третього, який стоїть над усіма учасниками діалогу (партнерами)».

Необхідно зазначити, що соціальний простір не є допоміжною конструкцією під час дослідження соціального, цей простір реально існує, створений взаємодією суб'єктивних світів людських індивідів і набув надіндивідуального характеру. Соціальний простір визначають діалогічні відносини «далеких і близьких контекстів», а саме загальнозначущі системи символів-сенсів. Здатність до символічного (соціального) створює суспільство. Свідома поведінка індивіда формується в процесі освоєння соціального простору, що передбачає маніпуляцію символами, які представляють і самого суб'єкта, і різні аспекти його оточення.

Однак сенси лише в тому випадку наповнюють соціальний простір, виконують функцію медіатора соціальності, коли вони можуть бути проінтерпретовані суб'єктами. Знак, що має сенс, стає даремним, якщо той, кому він призначається, не здатний його зрозуміти. Спільного соціального простору тут просто не виникає.

Характерним прикладом проблем, що пов'язані з різним баченням природи структурування соціального простору, є дві основні інтерпретації концепту ідентичності: об'єктивістська і суб'єктивістська методології (див. В. С. Горшкова «Основні підходи до дослідження поняття ідентичності в соціальних науках», 2008). *Об'єктивізм* під час пояснення соціальних процесів спирається на передумову про існування об'єктивної специфіки групи, що обумовлює ідентифікацію індивіда із себе подібними. *Суб'єктивізм* не сумнівається у факті існування об'єктивних відмінностей, однак ставить запитання, чому одні фактори (наприклад, національність, мова) визначають колективні дії, а інші (наприклад, кольорові вподобання, зріст) – ні. Ця точка зору приводить до висунення тези про те, що єдність людей, які становлять групу, в *їхній думці* про існування групи та про їх до неї належність не менш (а то і більш) важлива, ніж об'єктивна специфіка

групи. Це, у свою чергу, актуалізує питання про закономірності формування і підтримання ідентичності, що вже не можна вивести з об'єктивної групової специфіки.

Соціальний простір існує, виражений у певних формах, однією з яких є текст або слово. Саме у слові як посереднику між суб'єктами і бачиться соціальний простір. Слово є вищим знаком соціальності. Соціальне постає у сенсах, що містяться у словах, сенсах, природа яких полягає у вимозі розуміння, інтерпретації.

Говорячи про мову як *медіатор* у формуванні соціального простору, підкреслимо його значущість для репродукціонування практики. Поглиблюючи проблематику *соціального простору як простору розуміння*, австрійський психіатр, психолог і невролог В. Франкл зазначав («Людина у пошуках сенсу», 1985): «Я б сказав, що діалог без логосу, діалог, в якому немає скерованості на інтенціональний рефрен, – це у дійсності взаємний монолог, всього лише взаємне самовираження... Бути людиною по суті означає знаходитися у відношенні до чогось і бути скерованим на щось інше, ніж вона сама». За Франклом, соціальним простором є сукупність сенсів, або «логос» як деякий «інтенціональний рефрен».

Однак відома величезна роль позараціональних моментів соціальної взаємодії (Л. Вітгенштейн: «мова не виражає того, що вона виражає»). Обмеженість логічного («логосу») полягає в неєдності мови (другої сигнальної системи) як посередника в широкому семіотичному розумінні як будь-якої знакової системи. Соціальний простір сенсів наповнюється не тільки раціональними складовими, але й *переживаннями*.

Ми відгадуємо сенс слів, ми вгадуємо сенс діяльності. Більшість теорій розуміння не беруть до уваги експресивний характер освоєння людиною світу. Ідею зв'язку розуму і чуттєвості всебічно розвинув німецький філософ і культуролог Е. Кассирер у своїй концепції про «символічне поняття», яка покликана посилити ту тезу, що будь-яке усвідомлюване сприйняття завжди є продуктом сумісної роботи чуттєвої перцепції та духовної апперцепції. Наділення будь-якого чуттєвого сприйняття сенсом є фундаментальною здатністю людини як *homo symbolicus* (символічної істоти).

Тезу Кассирера про необхідний зв'язок розуму і чуттєвості розвинув М. М. Бахтін у своїх розмірковуваннях про діалог. За Бахтіним, бути людиною означає бути в діалогічних відносинах з іншими людьми, причому людина, яка говорить, пізнає і діє, завжди сама собі ідеолог, тобто у будь-якому мовленнєвому акті завжди злиті разом пропозиційні, нормативні та експресивні моменти. Тому не може бути *незацікавленого* пізнання, так само як і нейтральної позитивістської об'єктивної реальності. Як стверджував Бахтін, єдність світу естетичного бачення є не смисловою систематичною, а конкретно-архитектонічною єдністю, вона розміщена навколо конкретного ціннісного центру, що і мислиться, і бачиться, і

любиться. Цим центром є людина, все в цьому світі набуває значення, смислу і цінності лише у співвідношенні з людиною як людське.

Розмірковування Бахтіна накреслюють межі діалогу, взаєморозуміння, причому сенс і є межею розуміння, оскільки він є не тільки сукупністю логіко-семантичних значень, але й цими значеннями, взятими в їх значущості для індивіда. Раціональність та експресивність функціонально пов'язані одна з одною. Раціональність забезпечує встановлення відносин зі світом, а експресивність обумовлює значущість цих відносин для індивіда. Вільне від афектів пізнання є патологічним.

Отже, переконаність є необхідним емоційним елементом раціональних пізнавальних процесів. Знання не існує без переконання. Російський історик філософії М. Є. Соболева вважає («Про можливості діалогу між культурами», 2009): «Переконаність слід розуміти як засвоєння загальнолюдських знань із власної індивідуальної перспективи. Вона опосередкує собою інтерсуб'єктивні символічні системи та індивідуальний досвід людини шляхом трансформації зовнішнього у внутрішньому. Фундамент для переконаності утворює культурний багаж, що надається життєвим світом, який був освоєний людиною і перетворився у несвідому на шкалу для оцінювання фактів і подій. Таким чином, діалог не можна розглядати як простий обмін інформацією, як чисто раціональний процес. Діалог – це завжди діалог світоглядів, і як такий він має свої внутрішні межі».

Зазначимо, що успішний діалог потребує ще й конгеніальності сторін діалогу як відповідності творчих потенціалів людей. Тут мова йде вже про задатки нервової системи людини, тобто про міру адаптації до змін навколишнього середовища.

Про діалог як метод адаптації соціальної людини і медіатор в утворенні соціального простору говорив уже К. Маркс у своїй концепції відтворення соціального. Це відтворення є загальною формою «самодіяльності» людини. Саме Маркс став першим розглядати труд як відтворення людських відносин, як створення людиною самої себе.

Підкреслимо ще раз, що в кінцевому підсумку рушійною силою розвитку людини і суспільства є потреби (інтереси), їхні різноманітні модифікації, породжені всією сукупністю суспільних відносин. Діяльність людини саме і скерована на задоволення потреб.

Головне протиріччя, що намагаються вирішити теоретики проблеми людини, – протиріччя між індивідом і родом. Індивіди завжди і за всіх обставин «зациклені на собі», але не як самодостатні, а як залежні від інших індивідів у задоволенні своїх потреб (людина – вища істота для людини). Рух від індивідуального до соціального – шлях формування соціальної філософії. Рух від соціального до індивідуального – шлях формування філософської антропології, виявлення сенсу людського життя. Думка представників «загальної науки про людину» обертається в цьому діалектичному колі.

Людина є суб'єктом власної історії в такому розумінні. Практичні зусилля людей, індивідів сповна не є скерованими на вищі цілі людства. Навпаки, вони мають характер приватний, особистий, кінцевий. Однак оскільки люди є суспільними істотами, тобто пов'язані з іншими людьми множинністю об'єктивних форм спілкування (відносин), то їхні індивідуальний розвиток і діяльність здійснюються в деяких загальних умовах і напрямках. Зміна ж основних умов життя, і перш за все виробничої діяльності, відповідно приводить до змінення самих людей. Самозмінення людей в історії – основа їх емансипації (визволення людини від стосунків односторонньої залежності), і цей процес здійснюється за об'єктивними історичними законами. Тут проблема емансипації людини перетворюється на проблему історичного розвитку індивідів і суспільства («"визволення" є історичною справою, а не справою думки, і до нього приведуть історичні відносини, стан промисловості, торгівлі, землеробства, спілкування...»). Людина, виробляючи «речі», «ідеї», «людей», виробляє і розвиває саму себе як *вільну людину*. Історичний рух самозмінення людини є законом *суб'єктності* людини.

Підсумовуючи сказане про соціальний простір і можливості його трансформації, вважаємо його створеним соціальними суб'єктами, їхніми внутрішніми світами, їх взаємодією. Соціальний простір слід розуміти не як деякий нейтральний фон, де відбуваються соціальні взаємодії, не як вмістище взаємодії суб'єктів, а як *співбуття* (подією) цих суб'єктів. Суб'єкти «більше» соціального як символічного нав'язувача сенсів. Соціальне і детермінує суб'єкта, і мотивує його на креатив.

Соціальні взаємодії не просто існують у деякому фіксованому соціальному просторі як пасивному середовищі, як в субстраті, навпаки, соціальні взаємодії задають топологію цього простору, тобто космологію, структуру соціального буття. У здатності взаємодіяти в соціальному просторі суб'єкт все більше виявляє себе як його творець і через створене співбуття креативно впливає на самого себе. З цих позицій *«соціальний суб'єкт»* – *суб'єкт, який самовизначається в символічних конструктах/концептах соціального простору, доцільно (цілеспрямовано і цілепокладально) змінює структури останнього*. Стає зрозумілим, що «суспільство» міститься в головах людських індивідів *концептуально*. Ось чому так важко реформувати суспільство, доводиться реформувати самого себе, власні «галюцинації». А хто наважиться на це з власної волі без соціальної корекції? Як справедливо вважав російський письменник М. О. Булгаков, розруха не в клозетах, а в головах, тому необхідно частіше бити себе по потилиці і вибивати галюцинації. Але природа не терпить порожнечі, і на місце одних галюцинацій просяться інші: важко «вбити дракона», і єдиний спосіб позбутися чужого ненависного «дракона» – це мати свого власного.

Філософія ідентичності в контексті трансформацій сучасного соціального простору

Постійне проектування, подолання наявного буття – ось чим ми всі зайняті. Саме проектна діяльність людини приводить до трансформацій соціального, тобто символічного простору. До символічних продуктів належить феномен ідентичності. Проектна діяльність людини завжди виражена політичною боротьбою за ідентичність, тобто боротьбою за свідомість і самосвідомість. Ця боротьба є нервом трансформації сучасного соціального простору. Конструктивістська методологія дає можливість осмислити владу і пафос політики ідентичності, політики за надію на «секс і статус». Цей пафос метафорично висловив російський письменник-сатирик, який філософствує, М. М. Жванецький: «Чого більше за все хочеться, коли влізеш наверх? Плюнути вниз».

Через появу «масового суспільства» в західних країнах термін «ідентичність» спричинив особливо широкий резонанс. Цей термін швидко подолав дисциплінарні й національні межі, затвердився в журналістському, політичному й академічному дискурсах. Суперечки про ідентичність у соціальних і гуманітарних науках розгорнулися повною силою на хвилі актуалізації в соціальній науці й практиці риторики «раси, класу і гендеру» (див., наприклад, сумісну працю філософів Е. Балібара та І. Валлерстайна «Раса, нація, клас. Двозначні ідентичності», 1988). Вважаємо політекономічний (безпосередньо пов'язаний з капіталістичним виробництвом, розподіленням і споживанням) контекст формування риторики цієї «святої трійці» ключовим пафосом усього сучасного дискурсу ідентичності.

Коли деякі вчені, які пишуть про ідентичність, намагалися відокремити дослідницький процес від політики, моралі й права, то виявилось, що зробити це проблематично. Склалася ситуація, коли стало необхідним розуміти і пояснювати політико-морально-правовий контекст концептуалізованої ідентичності. Розуміння це приходить з аналізом таких дискурсів ідентичності, як «расизм», «етнізм» і «сексизм». Тоді питання про те, як концептуально конституюються ці дискурси, завжди пов'язано з широким соціокультурним і, перш за все, політичним (політекономічним) контекстом. Так, наприклад, К. Маркс, який зацікавився гіпотезою Ч. Дарвіна, що викладено у «Походженні видів шляхом природного відбору, або Збереженні сприятливих рас у боротьбі за життя» (1859), сказав стосовно деяких параграфів, що побачив капіталістичну систему *суперництва* і *невтручання*. Тут, мабуть, проглядає соціопроекція лібералізму (*laissez faire, laissez passer*). Після опублікування «Походження видів» почало поширюватися відоме поняття «соціальний дарвінізм», суть якого полягала у виправданні силових методів у соціальній та економічній політиці, бо у ті часи привілейована еліта

боялася бути скинутою безправним кримінальним нижчим класом («бандою»).

Для теперішнього історичного моменту політико-морально-правовий контекст буде таким. Ранній ринковий, або «неорганізований», капіталізм XVIII – XIX ст. створив умови для імперіалізму XX століття з його поділом на три світи: організований капіталізм, державний соціалізм і колонізована периферія. Сучасний монополістичний, або «організований», капіталізм створює політекономічний фон, на якому розгортаються глобальні колізії вже XXI століття. Неправдиве або правдиве відображення цих колізій і виражається у сучасному соціогуманітарному знанні дискурсом ідентичності.

У стихію сучасного «вавілонського скупчення народів» організований капіталізм вносить свідомий, ідеологічний, режим дроблення на *титульні* (пануючі) й *нетитульні* (підкорені) народи. Мова йде про гнучкість і пристосовуваність організованого капіталізму, коли удар гаситься, відхиляється і *дробиться*. Це «дробиться» напряду пов'язано з політичною фабрикацією багатьох ідентичностей з метою руйнування, перш за все, *виробничої солідарності* як політично найрозвинутішої.

Організований капіталізм роз'єднав клас найманих робітників тим, що поєднав його у суто національні групи, формуючи робітників як громадян, поділяючи їх за расовою і гендерною належністю, стратифікуючи їх за професіями, прив'язуючи до національних, патріотичних ідей і політики «своїх» реформ. За Марксом, процес «соціалізації капіталізму» мали очолювати наймані робітники з розвинутих капіталістичних країн, але виявилось, що їхні реальні інтереси пов'язані з експлуатацією ринкової периферії та її народів. Італійський філософ, журналіст і політичний діяч XX століття А. Грамши («Тюремні зошити », 1979) досліджував труднощі *позиційної* боротьби у справі створення сприятливих умов для поширення соціалістичної ідеології й укріплення історично нових інститутів.

Організований капіталізм надав економічні поступки, створив громадянське суспільство, парламенти, профспілки, численні політичні партії, різноманітну народну освіту, численні народні газети, різні добровільні організації, через які держава могла забезпечувати лояльність *небезпечного* класу. Прийом, відомий здавна: якщо неможна відмінити соціальний рух, то необхідно його очолити і «куди треба» налаштувати. У цьому полягають функції та роль держави організованого капіталізму – комітету, що керує загальними справами всього класу буржуазії, – а саме: захищати капіталізм як від капіталістів, так і від найманих робітників; забезпечувати необхідну інфраструктуру; організовувати конкуренцію, слідкуючи за тим, щоб вона була і не дуже сильною, і не дуже слабкою; обмежувати прагнення капіталістів експлуатувати найманих робітників, їх схильність знищити клас, який їх же годує.

Організований капіталізм створив свою *власну* форму соціалізму, яку американський соціолог М. Буравой («Марксизм після комунізму», 1998)

справедливо називає «організованим соціалізмом» і яку у СРСР називали «державним соціалізмом». Це «реальний соціалізм» Радянського Союзу і країн, яких організований капіталізм змусив іти його слідом (та й було б дивно мати що-небудь інше при глобальному домінуванні капіталізму).

Організований капіталізм створив нові *речові* виробничі сили, які аналітики описують через поняття мережного суспільства, що маніпулює потоками технологій, інформації, фінансів і робочої сили. Тут простір транснаціональних потоків змінює простір національних місць. Влада укорінюється в таких потоках. Тепер соціальна нерівність визначена доступом до мережних потоків, і ті соціальні суб'єкти, які з них було виключено, виявляються «нетитульними», маргіналами в негативному розумінні цього слова – «чужими серед своїх».

Усвідомлення цих умов дає змогу сподіватися, що найоптимальнішою для наукового розуміння сучасних проблем ідентичності буде відмова від аполітизованих соціогуманітарних конструкцій етносу, раси і гендеру шляхом введення їх у контекст *марксистської теорії соціального конфлікту* як найефективнішої у справі *критики* сучасного соціального status quo (необхідно взяти до уваги те, що завдання марксизму полягає не в згладжуванні соціальних конфліктів, а в їх науковому усвідомленні, отже, у загостренні для «скорочення і полегшення родових мук історії»). Вважаємо цю думку ключовою, оскільки і досі критики марксизму (а то й багато його апологетів) пропонують тільки позитивістське прочитання Маркса. «Марксів марксизм», навпаки, протистоїть *позитивізму*, який доказує можливість існування провісницької соціальної теорії, змодельованої за аналогією з природними науками. Аутентичний марксизм є перш за все *критичною* соціальною теорією, що являє собою «відкриту» систему різних форм філософськи навантаженого соціального критицизму.

Вихідною методологічною конструкцією марксистського (К. Маркс, Ф. Енгельс, В. І. Ленін) і неомарксистського (наприклад, О. Кокс, Р. Томпсон, М. Райх, С. Кастлс, М. Міллер, М. Омі, Х. Уінант, Р. Майлс, М. Буравой) аналізу етнічних, расових і гендерних відносин є *економічна структура, спосіб виробництва*. Людське життя без виробництва неможливе, але й сьогодні виробництво має антагоністичну, експлуататорську структуру, де відносини панування і підкорення домінують. Як справедливо вважає російський учений Н. Г. Скворцов («Етнічність, раса, спосіб виробництва: неомарксистська перспектива», 1998), расові й етнічні відносини у сучасному світі з огляду на марксистську методологію не можуть бути зведені до класових відносин, але на них не можна дивитися і як на дещо зовсім автономне від інших соціальних відносин: марксистський, *класовий*, аналіз показує, яким чином расизм може функціонувати в інтересах капіталістів і як расовий антагонізм може підтримуватися й посилюватися у сучасній ринковій економіці, де отримання прибутку є головним мотивом виробництва.

Прихильники марксизму трактують *расизм, етнізм і сексизм як форми соціальної нерівності та пригнічення* і визнають важливість капіталістичних відносин виробництва для розуміння цих форм. Але вони не наполягають на поясненні їх тільки та виключно з точки зору капіталістичного способу виробництва. Тут капіталізм лише *загальний соціально-економічний контекст* аналізу формування сучасних ідентичностей. Треба просто взяти до уваги, що капіталізм завжди відчував економічну потребу в максимально дешевій, якщо небезкоштовній, робочій силі, а отримати таку силу в метрополії було неможливо, що й стало соціально-економічною основою виникнення расового антагонізму. В сучасному капіталізмі цей рух залишається актуальним. У прямих інтересах працедавців розвивати таку ідеологію, що сприяє процесу пролетаризації та спрощує його. Расизм і расовий поділ праці вигідні для підприємців. Унаслідок расистської ідеології *поділу (розрізнення)*, наприклад, білих і чорних (кольорових) найманих робітників, їх спільні *інтереси* ховаються від них. Ця ідеологія і практика дуже ефективні, оскільки капіталісти погрожують, наприклад, білим найманим робітникам дешевшою працею чорношкірих пролетарів. *Прибуток капіталіста залежить від міри обмеження колективної дії найманих робітників*. Расизм, який ґрунтується на ідеї «поділяй і володій», активно використовують працедавці для посилення експлуатації праці. Взагалі расова нерівність (як експлуатація етнічних меншин) зберігається з тієї причини, що вона вигідна титульній групі, ставлячи в невідне становище групу нетитульну.

Класичний расизм (ідентифікаційна категоризація людей, тобто «ззовні» визначення «їх» або «чужих», що пов'язана з процесами насильницького виключення «їх») як відношення будується на припущенні й переконанні в тому, що людина якимось чином пов'язана з успадкованими біологічними і фізичними характеристиками, які відрізняють одну расу від іншої, «одних» від «інших». Тут ідея раси набуває соціокультурного значення і сенсу. Тому для соціальних наук об'єктом дослідження є саме соціальні й культурні наслідки уявлень про те, що зовнішні расові характеристики, які розрізняються, якимось значущим чином відбиваються на ментальних, моральних та інших властивостях їхніх носіїв. Расовий забобон є соціальною установкою, що поширюється в суспільстві шляхом експлуатування класу з метою *стигматизації* будь-якої групи як нижчої, нетитульної, оскільки в цьому випадку експлуатація такої групи або використання її ресурсів може бути обґрунтоване: «хороший індіанець – мертвий індіанець». Так, наприклад, суспільство, яке зазвичай нетолерантне у відношенні до євреїв, відчуває расовий забобон відносно негрів. «Титульна» група не любить євреїв взагалі, але любить негрів на їх місці. Суспільство прагне асимілювати євреїв, а вони зазвичай цього не бажають (див. працю К. Маркса «До єврейського питання», 1844). Негри прагнуть бути асимільованими, але

суспільство не бажає цього для них (див. промову М. Л. Кінга 28 серпня 1963 р. «У мене є мрія»).

Зазначимо, що расизм як різновид етноцентризму (етнізм – групова добровільна ідентифікація «нас»; етноцентризм – «ми» – відчуття будь-якої спільності у відношенні до «інших» – є відчуттям, спільним для всіх груп, які функціонують з метою підтримки групової солідарності) зазвичай приводить до ідеології «Herrenrasse» – «раси панів». Расова диференціація завжди створюється в *контексті* класової диференціації, в процесі політичної регуляції соціального життя. Раса тому є перш за все *політичним конструктом*. Підкреслимо, що західні народи відрізняються добре прихованим расизмом, що є породженням їхньої гордості. Вони говорять, що вони «приватні люди» (private people), і це вважається чимось позитивним.

Організований капіталізм системно зорює ґрунт, на якому *класова* свідомість готова пустити коріння. Культивування зміщення звичних робочих місць приводить до зміщення і звичних ідентичностей. Капіталізм уже не прагне до універсалізації ідентичності, а створює і культивує етнічні, расові й гендерні різномірності, а також користується ними. Транснаціональні групи великого бізнесу заохочують волонтерів за допомогою грантів створення локальних позаполітичних (позавиробничих) груп. «Звідки гроші, Зін?» – співав якимось знаменитий співак і філософ Володимир Висоцький. Хто платить, той і замовляє «музику». «Грантоїди без кордонів» пропонують образ фрагментованого світу, в якому мобільні індивіди створюють нестабільні ідентичності, які відірвані від виробничих відносин. Абсолютизація у соціальних теоріях категорії відмінності є вигідною у політекономічному плані. Для «правильно» сформованої реїфікованої свідомості, наприклад, є національні пролетаріати, але немає світового пролетаріату. Реїфікована свідомість «за деревами не бачить лісу». Рух діалектичної тоталізації у дослідженні підміняється наявними тотальностями, їх гіпостазуванням.

Етнічні, расові та гендерні різномірності нестабільні й, отже, для досягнення гуманістичних цілей потребують винаходу *нової* політики ідентичності. Дослідження розвитку нових форм ідентичності, що політично фабрикуються, в *масовому* суспільстві спирається на тезу радикальної ревізії класового аналізу й включення до нього розглядання тих суспільних рухів, що мобілізують інші форми ідентичності, відмінні від класової. Сьогодні автори, які пишуть про ідентичність, намагаються розкрити тему «образів» етнізму, расизму і сексизму через вивчення застосування різних культурних форм (наприклад, літератури, СМІ, живопису) в конструюванні цих образів.

За фабрикацією ідентичностей у політичній практиці стоїть їх гіпостазування в політичній теорії, що, у свою чергу, шукає засади в філософії, оскільки остання працює з абстрактними тотальностями або ідентичностями. За цим не ховається містичний зв'язок. Філософія з

давніх-давен сама базується на політиці, моралі й праві (лише трохи більше ста років як деякі філософські системи намагаються базуватися і на науці також). Сьогодні філософія так само *партійна* (див. детальніше проблематику партійності філософії), як і дві з половиною тисячі років тому. Філософи лише уявляють, що розробляють абсолютно самостійну область. В дійсності ж філософія, як і інші форми свідомості, є ідеальним відображенням економічної боротьби людей, перш за все, за матеріальні ресурси, але не безпосереднім, як це відбувається в політиці, моралі й праві, а опосередкованим, тобто відображенням від політики, моралі й права. Тому й можливий зворотній зв'язок, тобто вплив філософії (зокрема, філософії історії) на політику ідентичності.

Соціальні категоризація й нерівність почалися не вчора. Цей класовий конфлікт інтересів має за підставу розпад родових відносин та поділ, відчуження праці. «Відчужена людина», придушуючи в собі муки совісті, прагне бути «за правом» титульною – головною («світу провалитися, а мені щоб чай завжди пити»):

Це все – ніщо,

Оті яри, оті байраки, ота хатина край села...

Це все – ніщо, лиш тільки ти, лиш тільки я,

Та ні, і ти – ніщо, лиш тільки я!!!

Щиро кажучи, діалектичний погляд бачить не тільки конфлікт між «Я» і «Ти», але і їх єдність (гармонію). Йдеться про головне питання: «Як забезпечити більшу узгодженість наведених альтернатив, яким має бути ставлення індивіда і «всього іншого», індивіда і суспільства?» Адже бажанню індивіда існувати тільки заради себе самого протистоїть його потреба в належності до соціуму. Більше того, тут маємо справу з історичною тенденцією: без модернізованого виробництва немає «індивіда» (особистості), а виробництво в кінцевому підсумку – процес колективний, а не індивідуальний. Саме спільне, колективне, життя надає кожному окремому індивідові високий ступінь виживання і самореалізації та, як наслідок, ілюзорне переживання індивідуальної «вежі зі слонової кістки».

Можна говорити про майбутнє суспільство, в якому при регулюванні людської діяльності мораль, основана на особистій волі, посяде місце права, що базується на груповому примусі. Домінування моралі (царство совісті) не настане доти, доки в суспільстві існують класи, титульні й нетитульні народи, які регулюють свої виробничі відносини правом. Однак у суспільному виробництві, щоб не було анархії, можлива тільки одна система регуляції. У класовому суспільстві – це право, оскільки класова солідарність повернена не всередину, а назовні, тому в рамках класових відносин мораль ніколи не зможе замінити силу права. Розвиток виробництва безкласового суспільства спрямовуватиметься вже не дією суспільно сліпих сил, отже, не правовим примусом, а добровільним рішенням людей. Питання виробництва стає моральним питанням.

Метафізичні засади ідентичності соціального суб'єкта

Метафізичному дискурсу – дискурсу, що виражає *наддосвідні* (позадосвідні, позачасові) граничні засади, умови буття людини як людини, тобто людини як суб'єкта історії та культури, – інкримінуються тоталітаристські тенденції фатуму культур. Як альтернатива владному дискурсу метафізики сьогодні проголошується маргінальний дискурс «шизоїдної» особистості, яка порушує межі будь-якого дискурсу. Очевидним запереченням є те, що ніби існує теза про ідентичність, яка є сферою, де особистість представлена як *ціле*, і діє через це. Природа цілісності дискутується. Однак тут важлива сама «цілісність» як основа метафізичного освоєння світу, а це є універсальним логоцентристським способом буття людини. Метафізика й ідентичність соціального суб'єкта пов'язані особливим чином.

Пояснимо цю думку. Людина остільки є штучним творінням історії та культури, оскільки в природі немає гарантій для людського існування. Їхні засади закладаються інакше. І завжди про такі засади люди лише розповідають за допомогою *символів*, тобто деяких міфічних *знаків-тотемів*, первинних хранителів пам'яті, що знаходяться в особливих (сакральних, позадосвідних) просторі й часі. Коли говорять про те, що таке насправді «тотем» і простір його існування, то розмірковують вже у термінах філософської метафізики – про відношення певних конкретних досвідних речей до позадосвідних умов (постулатів) людського буття. Без цих позадосвідних, наддосвідних (у релігійно-міфічному дискурсі – надприродних) засад є неможливим процес ідентичності й самоідентифікації соціального суб'єкта, тобто визначення і перевизначення «себе» серед «інших». Тому стає доречним співвіднесення ідентичності з *концептуальним* способом освоєння світу, тобто метафізикою, в якій «концепт» є «індивідом», тобто *цілим*, що має онтологічну «наповненість», *цілим*, що задає режим розуміння і пояснення.

Під ідентичністю будемо вважати інтегрованість, цілісність соціального суб'єкта, його здатність до усвідомлення самототожності й аутентичності, що відповідають на запитання: «Хто Я?». Формування і знаходження власної ідентичності, індивідуальності необхідно пов'язані з *історичною (соціальною) пам'яттю*, що розгортається у більш-менш зв'язну розповідь, повість – наратив. Наративи впорядковують переживання людини, роблять їх цілісними, персональними. Для дослідження це значущий контекст: наратив формулює тезу про минуле або ж пропонує певну «точку зору» (метафору), з якої слід розглядати минуле. Метафора синтезує наші знання про світ і слугує нам моделлю для опису минулого. Навіть відома «історична інверсія» архаїчної, міфічної самосвідомості не затемнює факту збереження базової для наративу дихотомії суцього і належного. Тут виявляє себе центральне питання будь-якого світогляду: *ставлення людини до світу*. І тільки нерозвиненість

практики не давала можливості архаїчному світогляду орієнтуватися на безперервну мінливість світу. В міру поглиблення практики, розпаду родового строю і розкладу міфічної самосвідомості явно формуються уявлення про розвиток. Далі релігійно-есхатологічне налаштування змінюється на філософське, байдуже до людини «становлення буття» (історична пам'ять все більше перемирюється з історичним забуттям). Світ все більше і більше не задовольняє людину, і людина все більше свідомо і конкретно (наука) вирішує змінювати світ.

Неподоланність центрального питання будь-якого світогляду пов'язана з тим, що його вирішення являє собою визначення вихідного онтологічного й логічного початку (так званої першооснови й універсального типу зв'язку), що становить основу будь-якого світогляду (Р. А. Арцишевський «Світогляд: сутність, специфіка, розвиток», 1986). Так, міфічний світогляд (зооантропоморфна модель світу) вбачає таку першооснову як генетичне (те, що породжує, – *Першопредок-тотем*), а універсальний тип зв'язку – відповідно як *кровноспоріднений* зв'язок. Релігійний світогляд (антропоморфна модель світу) вказує на виробляючу (створюючу) першооснову – *Бога*, а також на *духовно-вольовий* тип універсального зв'язку – *Провидіння* або *Промисел Божий*. Філософський світогляд (політико-правова соціоморфна модель світу) характеризується *субстанціальною*, перебуваючою першоосновою, що формується («вода», «повітря», «число», «атом», «апейрон», «ідея», «матерія», «свідомість» та ін.), і універсальним типом зв'язку як пануючої у світі й у самому суспільстві безликої, анонімної, абстрактної, загальної необхідності – *Законом* (Дхарма, Дао, Логос). Будь-який спільний світогляд (міф, релігія, філософія) метафорично вирішує проблему гомогенності й гетерогенності світу: стійкості й мінливості, дискретності й безперервності.

Як видно, при послідовному обґрунтуванні історичної універсальності метафізичного модусу духовного життя людини з'ясовується, що і міфологія разом із релігією є у відомому розумінні метафізичними (нібито метафізичними) системами. Очевидно, що про них можна так говорити тільки з позицій усвідомленості цього руху, тобто з позицій філософії та науки. Самі ж міфологія й релігія про себе іншої думки. Але недостатньо для метафізика стверджувати тільки те, наприклад, що «все є Водою» (Фалес), «все є Вогнем» (Геракліт), «все є Силою» (Фарадей).

Тут доречно навести авторитетну думку відомого американського методолога науки ХХ століття М. Вартофського, який вважав, що метафізика являє собою найзагальніший метод *критичного і систематичного* формування альтернативних концептуальних структур, тільки в межах яких і є можливим теоретичне пізнання; метафізика історично була і продовжує бути *евристичним* засобом для наукового дослідження і побудови теорій. Відомо, що термін «евристика» зазвичай вживають у сенсі керівництва, деякого допоміжного засобу для досягнення мети, джерела припущень про те, як треба діяти при формулюванні або

вирішенні деякої проблеми, а там, де формулювання і вирішення проблеми тісно взаємопов'язані, що трапляється доволі часто, евристика допомагає нам задати загальну структуру наших дій, отже, прогнозувати майбутнє.

Про нетривіальність розуміння метафізики Вартофський писав («Евристична роль метафізики в науці», 1965): «Метафізика як найзагальніше й абстрактне теоретичне дослідження дає нам ясне уявлення про структуру теорій. Основними ознаками, що виявляються у будь-якій вартій вивчення метафізичній системі, є *систематична структура, референція, абстракція*. У зв'язку з цим метафізика описує найзагальнішу схему концептуальних моделей. Оскільки я хочу обґрунтувати твердження, що до *розуміння* ми приходимо тільки на основі цих концептуальних моделей, остільки метафізика, задаючи найзагальніше й абстрактне тлумачення умов, за яких що-небудь може бути зрозумілим, стає евристикою для наукового розуміння».

Очевидно, що не будь-яка теоретична побудова буде метафізичною теорією і що серед останніх є хороші й погані. Погана метафізика (міф і релігія: міф і релігія чуттєві, наочні, безпосередньо-життєві й відчутні, однак і їм властива деяка метафізична, тобто надчуттєва, *відчуженість* від буденної безпосередності – незвичайність, новизна, небувалість, щось більш високе й глибоке в ієрархії буття, наприклад, священна «епоха сновидінь» і «загробний світ») має недоліки і у своїй структурі, і в плані її референціальності, і в абстрактності. Якщо прийняти запропоновані Вартофським критерії метафізики, а саме *систематичну структуру, референцію й абстракцію*, то відсутність структурної суворості або чіткої референції говорить про розпливчастість метафізики, а відсутність спільності (загальності) вказує на її вузькість.

Вартофський справедливо вважав, що структури метафізичних систем виводяться зі структур, у межах яких сформульовано поняття здорового глузду, і в кінцевому підсумку – зі структур повсякденної поведінки та суспільно-історичної практики. У тих областях, де поняття здорового глузду зберігаються й використовуються, зберігається і відповідна форма досвіду, що утворюється за допомогою цих понять, і ця форма може вважатися «постійною», або «універсальною». У процесі здійснення величезної кількості коректувань здорового глузду і виникає метафізика. Саме «універсалії» структур здорового глузду і є тим, що метафізика намагається спочатку сформулювати систематичним чином, а потім піддати критиці. Функція критики вищою мірою реалізується у філософській метафізиці як натуралістичного вчення про надчуттєвий (раціональний) світ і його відношення до чуттєвого (емпіричного).

Метафізика являє собою критику того, що вважається стійким і універсальним, і водночас покликана формулювати загальні твердження. Характерний для метафізики інтерес до того, що може бути універсалізованим, узагальненим, підведеним під деякий принцип, так

дуже поширений в історії, що усвідомлення його джерела і методів його реалізації зазвичай відсутнє. Колишні метафізики уявляли, що оперують «універсаліями» як апіорними, абсолютними положеннями, а це лише абстрактне відображення найзагальніших та істотних суспільних відносин. Людина у повсякденному житті у відомому розумінні дійсно користується універсаліями апіорно, але не у сенсі їх походження позадосвідним порядком, а так, що, виникнувши з *практики* (масової чуттєво-орудійної діяльності людей) і розвинувшись на цій базі, універсалії згодом випереджають досвід, і люди користуються ними автоматично, аксіоматично (приклад деяких метафізичних універсалій: міф – «народження/загибель», релігія – «творення/руйнування», філософія – «виникнення/зникнення»).

Однак тут є проблема. «Універсалії» здорового глузду, будучи загальними висловлюваннями, не виводяться безпосередньо з одиничних висловлювань спостереження і становлять найціннішу частину осмислення світу. За інтуїтивними і прагматичними міркуваннями вони є прийнятними, а за логічними міркуваннями, як такі, що не піддаються верифікації, мають вважатися неприйнятними і безглуздими. Індуктивна дискурсія тут буксує. В іншому випадку «універсалії» могли бути відкриті й сформульовані будь-ким, отже, не мали б опонентів.

«Першопредок», «Бог», «Субстанція» – це низка метафор-евристик, тобто антропоморфізмів (точніше, соціоморфізмів). Метафора вловлює і змістовно визначає об'єкти високого ступеня абстракції. Такі об'єкти не піддаються верифікації. Тут дискурсивне межує з інтуїтивним. Метафора не тільки формує уявлення про об'єкт, а й зумовлює спосіб і стиль мислення про нього. Зміна міфологем, теологем, філософем завжди супроводжується зміною ключової метафори, що вводить нову область уподібнень, нову аналогію.

Іспанський філософ ХХ століття Х. Ортега-і-Гассет вважав, що метафора – це ледве не єдиний спосіб вловити і змістовно визначити об'єкти високого ступеня абстракції. Пізніше стали говорити про те, що метафора відкриває «епістемічний доступ» до поняття. Розглядаючи наскрізну для всієї історії людства тему тотожності мислення і буття, Ортега-і-Гассет писав («Дві великі метафори», 1966): «Універсальне відношення між суб'єктом і об'єктом – відношення усвідомлювання – можна осягнути, тільки вподібнивши його якому-небудь іншому відношенню між об'єктами. Внаслідок такого уподібнення ми отримуємо метафору. Інтерпретуючи універсальне явище через більш для нас доступне приватне відношення, ми не маємо забувати, що оперуємо всього лише науковою метафорою. Ми не маємо встановлювати між цими різними об'єктами відношення тотожності так, як це робиться в поезії. Небезпечність ототожнення тут дуже велика, бо від наших уявлень про свідомість залежить наша концепція світу, а від неї, в свою чергу, – наша мораль, наша політика, наше мистецтво. Виходить, що вся величезна

будівля Всесвіту, що переповнена життям, спочиває на крихитному і повітряному тілі метафори».

Провідний представник сучасної *наративістської* теорії історії голландський філософ Ф. Анкерсміт вводить (див. «Наративна логіка. Семантичний аналіз мови істориків», 1983) термін «нарративна субстанція» (скорочено «Ns», у множині – «Nss»). Філософ вважає, що Ns – це «пов'язуюча або всеосяжна метафора» або керівний принцип, наприклад, «Античність», «Ренесанс», «Просвітництво», «соціальний клас», «державна», «холодна війна». Анкерсміт стверджує, що Nss – суть «речі», а не *поняття*, і що Nss є первинними логічними сутностями в історіографічних описах минулого; вони «прості», як лейбніцевські монади. Дійсно, поняття співвідносять *речі* зі *словами*, а Nss виконують семантичну й імперативну функції. Але очевидно, що метафора являє собою лише початок мислячого процесу. Вона відповідає здатності людини вловлювати і створювати схожість між дуже різними об'єктами. Давши поштовх розвитку думки, метафора згасає. Вона – знаряддя, а не продукт наукового пошуку. На зміну метафорі приходять поняття. Однак нетематична, опосередковуюча рефлексія метафізики ніколи не зможе вичерпати знання виконання, повністю й адекватно «звести його до поняття». З цих позицій стає зрозумілим, чому нам ніколи, мабуть, рефлексивно адекватно не осягнути власного існування.

Отже, метафора є засобом, за допомогою якого ми досягаємо межі нашого концептуального поля (детальніше див. працю Дж. Лакоффа і М. Джонсона «Метафори, якими ми живемо», 1980). Ключові (базисні) метафори додають образ одного фрагмента дійсності до іншого. Ключові метафори пов'язують у цілісність, здавалося б, розрізнені фрагменти світу. Тут постає питання про місце метафори у низці інших семіотичних концептів, зокрема про її відношення до символу. Метафора не знає семантичних обмежень. Символ прагне позначити вічне та вислизаюче. Метафора покликана створити такий образ об'єкта, що відкрив би його латентну сутність. Вона поглиблює розуміння дійсності, символ уводить за її межі. Метафора – семантична, символіка – імперативна. Важливо, що *метафора є затвердженням ідентичності (індивідуальності, цілісності)*, за допомогою якого комплекс *ідеологічних* (ілюзорних, уявних) якостей стає індивідом, тобто проголошує себе *дійсністю* (істиною, правдою). Однак стверджувати про ціле (ідентичність, індивідуальність) можливо, тільки знаходячись *на межі* цього цілого. Символ дає змогу робити це. Мовленнєвий об'єкт «метафора–символ» конституює метафізику або *трансцендування* – вихід за межі повсякденності з метою знаходження сенсу життя. Очевидно, що цю останню тезу не варто розуміти як поглиблення абсолютизації традиції логічного позитивізму. Різноманітні форми опосередкування (мова – одна з них) не можна виключити або «перестрибнути» в неопосередкованому початку, але так само неможливо,

мабуть, і рефлексивно адекватно осягнути, і врахувати всі опосередкування.

Метафізичні висловлювання – це перш за все висловлювання про умови людського буття. Філософ радянського часу М. К. Мамардашвілі («Невідворотність метафізики», 1996) сказав: «Метафізика говорить про абсолютне, позачасове. Не в тому розумінні, що існує ще якийсь окремий, абсолютний, позачасовий світ, – про нього ми не можемо говорити в термінах існування, бо, вживаючи цей термін, ми говоримо завжди про щось досвідне, – а в іншому розумінні. А саме – *трансцендування*. Це і є основною метафізичною операцією в філософії. Раніше, в догматичній схоластичній метафізиці, деякі предмети, яким приписували особливе існування, мали назву трансцендентних; таким предметом був, наприклад, Бог. Але в грамотній критичній метафізиці, якою є вся метафізика після І. Канта, не говориться про трансцендентні предмети (оскільки будь-яке існування досвідне). А говориться про трансцендування. Так ось, під трансцендуванням мається на увазі здатність людини трансформуватися, тобто виходити *за межі та границі* будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити засади свого буття, які не залежать від того, що трапиться у часі з суспільством, культурою, ідеологією або із соціальним рухом. Це і є так звані особистісні засади».

Таким чином, метафізика (трансцендування) передбачає точку екзистенційної та соціально-історичної опори. В цьому розумінні вона (метафізика) – запорука й умова нерозпаду колективної та персональної ідентичності.

Німецький філософ-екзистенціаліст ХХ ст. М. Хайдеггер у праці «Основні поняття метафізики» (1923), намагаючись визначити статус метафізики (метафізику він ототожнював з істинною філософією), вважав, що двозначність метафізики взагалі означає, що вона уявляється наукою та світоглядом, не будучи ні тим, ні іншим. Хайдеггер не обмежився негативними заявами. На його думку, метафізика – це граничне запитування. Такого роду граничне запитування: що таке світ, кінцевість, усамітнення? Метафізика є мисленням у граничних вбираючих поняттях, тобто запитуванням, що в кожному питанні, а не тільки в кінцевому підсумку, запитує про *ціле*. Будь-яке питання про ціле захоплює і *того, хто запитує* ставить його, виходячи з цілого підпитання.

Сучасний австрійський філософ Е. Корет здійснив єдину, мабуть, на сьогодні спробу систематичного викладення метафізики. Він вважає (див. його «Основи метафізики», 1994), що справа метафізики – за допомогою рефлексії тематизувати, зводити до поняття і вести мову про це нетематичне розуміння буття, що як умова лежить в основі будь-якого окремого знання, а також воління і вчинків. Людина запитує. Окремі науки не дають відповіді на запитання про сенс світу як цілого, від чого і для чого людина існує. За Коретом, у метафізиці ми запитуємо – над будь-яким

одиничним знанням – про основу, сенс і цілі дійсності в *цілому*, в якій ми повинні оформлювати *власне життя* та відповідати за це.

Необхідність рефлексії над формою і змістом будь-якого трансцендування дає можливість уточнити місце філософії в ієрархії форм соціальних відображень. *Запитування про ціле, що ставить під питання самого того, хто запитує, є світоглядом.* Філософія є світоглядом, але не будь-який світогляд є філософією. Російський філософ Т. І. Ойзерман («Науково-філософський світогляд марксизму», 1989) впевнений, що історико-типологічний аналіз світоглядів передбачає, перш за все, надання характеристики їхньої предметної області, з одного боку, і епістемологічне оцінювання їхніх форми й змісту – з іншого. Ойзерман справедливо вважає, що *філософія – це загальний світогляд, дослідження, що теоретично обґрунтовується.* Ця дефініція характеризує і предмет (*загальне*), і об'єктивний зміст (*світогляд*), і форму вираження (*дослідження*) філософії.

Дійсно, філософське вчення, яке не залежить від його змісту, що може бути *науковим, ненауковим* і навіть *антинауковим*, завжди є *дослідженням*, тобто не просто декларує свої тези, але й обґрунтовує їх повсякденним досвідом, результатами передуючої філософії, даними науки. *Примат змісту над формою* – марксистський принцип, що є теоретичним підсумком історії пізнання світу. Інші типи світоглядів (міфічний, релігійний, повсякденний та ін.) підлягають такому ж розмежуванню за змістом: *наукові, ненаукові, антинаукові.*

Домарксові філософи вважали, що створюють універсальну, апіорну науку наук, метанауку, тим часом як важливішим результатом їхніх досліджень було формування й осмислення світоглядної проблематики філософії. Аналіз цього факту, а отже, і розмежування об'єктивного змісту філософських учень та суб'єктивної форми їх вираження зробили лише засновники марксизму. Філософія як метанаука (філософія в колишньому розумінні) знайшла своє об'єктивне завершення в системі Гегеля. Криза гегелізму невідворотно привела до матеріалізму, але не до попереднього метафізичного, механічного (що насправді був скритою формою ідеалізму), а до нового, сучасного, діалектичного, що бачить в історії процес розвитку людства і ставить за мету відкриття об'єктивних законів цього процесу.

Остаточне подолання колишньої філософії знаходиться на шляху подолання відчуження. Цей рух сутнісно пов'язаний з деконструкцією владного дискурсу, тобто спробою зміни традиційного *ієрархічного* способу говоріння про ідентичність. У цьому суть гуманістичної складової сучасного обмирщення наукового розуміння ідентичності: ідентичність конституюється наративами – розповідями про те «хто є хто»; змінюючи метафізику значень у наративах, можна змінювати ідентичності; змінюючи ідентичності, можна безкровно змінювати суспільство.

Таким чином, будь-яка критика метафізики як тотальності ідентифікуючих висловлювань сприяє виникненню нової метафізики, нової тотальності, нового ідентифікуючого мислення. Зупинити цей процес, як і процес відокремленості, відмінності, неідентичності, неможливо. Мислення є перш за все і розрізненням (неідентичність), і ототожненням (ідентичність). Це найголовніший, абсолютно первинний виток мислення, те, без чого воно не може початися й існувати. Будь-які висловлювання (історії) про світ і місце в ньому людини керуються цим законом. Але є особливий сенс у контексті теорії ідентичності розмірковувати про принципову неідентичність соціального суб'єкта, його постійне перебування в новому (творчому!!!), трансцендованому стані. Більше того, в умовах глобальної мобільності створюються умови для *симуляції* ідентичності залежно від соціокультурного контексту. Ця деконструкція ідентичності полягає в руйнуванні впевненості у тому, що ідентичність має єдине і фіксоване значення. Така емансипація є історично *новою* умовою самовизначення соціального суб'єкта.

Метод історії в проектуванні нових ідентичностей

Варіації ідентичності пов'язані з глибиною уречевлення свідомості особистості. Це можливе остільки, оскільки найважливішими джерелами ідентичності є історична пам'ять та уява. Філософія історії стає основою політики ідентичності. Наукове розуміння умов, методів і кінцевих результатів боротьби за емансипацію особистості виявляється необхідно пов'язаним з ідеєю тотальності ідентичності. Проблемним місцем тут є застосування методу історії в політиці проектування *нових* ідентичностей, що здатні стати адекватною відповіддю на виклики сучасності.

Цікаві дослідження контексту проблеми, що розглядається, провели, наприклад, А. Данто («Аналітична філософія історії», 1965), Ж. Бодрійяр («До критики політичної економії знаку», 1972), Х. Уайт («Метаісторія», 1973), Ф. Анкерсміт («Наративна логіка», 1983), П. Рікер («Час і розповідь», 1985), П. Кеннеді («Вступаючи у двадцять перше століття», 1993), У. Бек («Що таке глобалізація?», 1997), А. Компаньон («Демон теорії», 1998), О. С. Панарін («Спокуса глобалізмом», 2000), Т. Х. Керімов («Нерозв'язності», 2007). В цих роботах виявлено не тільки необхідний зв'язок ідентичності з наративом як історіографічною проекцією, але й «реїфікуючу свідомість» історіографів відносно стилістики наративного жанру своєї праці. За гіпостазуючою аберацією розуміння механізмів формування ідентичності в теорії йде фабрикація ідентичності в політичній практиці (як і навпаки), що призводить до величезних матеріальних і духовних витрат. Тому рефлексія з прояснення засад проектування нових ідентичностей продовжує бути актуальною.

«На світі є речі, важливіші за найпрекрасніші відкриття, – це знання методу, яким вони були зроблені» – стверджував німецький філософ і

вчений XVII – XVIII ст. Г.-В. Лейбниц. Метод головніший за теорію, оскільки він є інваріантом переходу від одного суб'єкта до іншого, однозначним шляхом збагнення об'єктивної істини. Про це говорить марксова концепція перетворення теорії на метод за допомогою зняття нижчого у вищому, а саме: знання, що звернене на об'єкт, є теорією, а теорія, що звернена на суб'єкт, – методом. Таким методом для історіографа, як було сказано вище, є наратив.

Термін «наратив» використовують виключно для позначення історіографічної проекції або інтерпретації минулого. Історіограф аргументує на користь «точок зору» (метафор або ідентичностей) на минуле. Ціннісний вимір ідентичності відкриває саме «наративний підхід», відповідно до якого «ідентичність» є «пов'язуючою й організуючою метафорою». Метафора виконує семантичну й імперативну функції.

Осмислення духовного устрою людини відкриває ество історичних інтерпретацій, а саме: історичні теорії – це сітки, і ловить той, хто їх розставляє (аж до «теоретичної навантаженості факту», отже, логічного кола: теорія формує факти, а потім використовує їх для свого підтвердження). Так, наприклад, для гегелівської історіографії революційний, стрибковий розвиток існував лише до Французької революції. Разом з нею «абсолютний дух» досягнув самого себе, і, отже, «тоді історія існувала, але тепер її більше немає». «Точка зору» Гегеля просякнута протиріччями його класової свідомості: «належно» було витруїти з наступної історії революційний елемент, не допустити його вихіду за межі теперішнього. Невдача ідеалістичних спроб примирення системи і методу Гегеля полягає у «точці зору» самого Гегеля. Визволення від будь-якої доктрини «кінця історії» знаходиться у визнанні *партійності* соціального знання.

Будь-яка колективна історична картина слугує самоідентифікації співтовариства, виявленню його відмінності (неідентичності), протиставленню «своїх» і «чужих». Свою аутентичність і легітимність «ті» та «ці» знаходять у колективному минулому. Так, у нових пострадянських державах для політичних еліт реакційного покрою актуальною є політика національної історії, що фабрикється: «те, що ми вважаємо історією, – це тільки казки, що розповідають переможці; інша ж історія, яку могли б розказати переможені, для нас загублена». Але така ідентичність, що створюється версією історії національного минулого, будується на конфлікті й тому проблематична у теперішньому і майбутньому.

Традиційно вважається, що «історія є теперішнє, що перекинуто у минуле». Але основою політики ідентичності є філософія історії, в якій найважливіше значення мають моделі, скоріше, не теперішнього, а майбутнього. Історичні моделі апелюють до апріорної тотальної схеми, чим пов'язують істини про майбутнє з істинами про теперішнє та минуле. «Дух тоталітаризму» змінює істини минулого на догоду апріорним істинам майбутнього. Минуле підганяється під майбутнє. А мати владу над

минулим означає мати владу над теперішнім. Сформулюємо загальну логіку тоталітаризму: «хто керує майбутнім – той керує минулим, хто керує минулим – той керує теперішнім». У цьому бачимо «хитрість» дії владного, тоталітарного дискурсу.

В епоху глобальності, глобалізму й глобалізації традиційна історія як «теперішнє, що перекинуто у минуле», мабуть, не тільки не потрібна – вона заважає, особливо історія національна (історична наука створюється на межі XVIII – XIX ст. разом з національною державою і, більше того, заради обґрунтування останньої). Вважається, що власна історія глобального співтовариства буде актуальною тільки в епоху контактів з можливими іншопланетянами, оскільки глобальне співтовариство здатне протиставити себе лише іншопланетянам як «іншим». Стає очевидним, що архаїчна практика фабрикації національних історій створює перешкоди на шляху до «єдиного людства». Російський історик М. А. Бойцов («Чи виживе Кліо при глобалізації?», 2006) вважає, що глобальна культура все менше потребує істориків як експертів з минулого і що треба винайти квазіісторії (подібно до «Зіркових війн», «Володаря кілець», «Гарі Поттера») – замітники національних історій, вільні від усіх їхніх мерзотностей і недоліків минулого, що розповідалися б по всьому світові однаково. Вчений впевнений, що змінилася сама основа самоідентифікації сучасних соціальних суб'єктів: запитання «звідки ми походимо?» відходить все далі на задній план, і в теперішньому суспільстві «ми» вже визначаємося не спільністю нашого минулого, а спільністю досвіду споживання.

Дійсно, в суспільстві споживання загальним (тотальним) є те, що всі ми споживаємо, оскільки в нас є потреби. Однак тотальність від тотальності різниться.

Тут важкість і політекономічного характеру, і гносеологічного. Поділ праці розриває єдиний трудовий і життєвий процес. Цей рух у різні боки не дає зосередитися на цілому. Внаслідок спеціалізації трудової діяльності втрачається будь-яка картина цілого. Але гносеологічна потреба у збагненні цілого (тотального) відмерти не може. Так окремі науки застрягають у своїй безпосередності, розривають тотальність дійсності на шматки, через свою спеціалізацію втрачають ціле з поля зору. Закономірність цілого принципово відмінна від закономірності частин. Важкість охоплення моментів у їх єдності науково розуміється як закономірне уречевлення свідомості. Так, К. Маркс справедливо вважав, що розривання єдиного цілого на частини проникло не з підручників у дійсність, а, навпаки, – з дійсності у підручники.

Саме «марксів марксизм» (а не його спекулятивні інтерпретації) являє собою найбільш рішучу прогресивну спробу пізнати історичний процес у його *діалектичній тотальності*. Знаючи це, реакціонери й консерватори свідомо сприяли дослідженням, що виділяють обмежені групи як тоталізацію людських контактів у певній ситуації. За цими дослідженнями

часто лежить скритий ідеалізм: замість того, щоб трактувати тоталізацію як дійсний рух історії, ідеалізм гіпостазує її та осмислює у вигляді тотальностей, що вже склалися. *Рух діалектичної тоталізації підмінюють наявними тотальностями.* Але люди і без лукавства не зовсім осягають суть того, що вони роблять. Історія від «індивіда» вислизає, але не від того, що «він» її не робить, а від того, що разом з «ним» її робить й інший «індивід». Існування багатьох не об'єднаних між собою особливих рухів, з яких кожний, будучи *відмінним* від інших, вибирає свій власний спосіб дій, вже достатньо для того, щоб від кожної групи («індивіда») вислизав істинний сенс її справи.

Французький філософ-екзистенціаліст ХХ століття Ж.-П. Сартр («Проблеми методу», 1957) стверджував: «Люди роблять історію: в ній вони об'єктивують і відчужують себе; історія – плід *всієї* діяльності *всіх* людей – уявляється людям чужою силою саме остільки, оскільки вони не впізнають сенсу своєї справи (навіть якщо в локальному масштабі вона виявилася успішною) в тотальному об'єктивному результаті. Марксизм – це спроба опанувати історію практично і теоретично, надаючи єдності пролетарському руху. Історія з об'єднанням класів, що експлуатуються, і послідовним скороченням кількості класів, що борються, має зрештою знайти для людини сенс. Усвідомивши себе, пролетаріат стає суб'єктом історії, іншими словами, він має впізнати себе в ній. Цього поки ще не досягнуто: існують окремі пролетаріати. ...Множинність *сенсів* історії може виявитися і стати «для себе» тільки на основі майбутньої тоталізації. Наш теоретичний і практичний обов'язок – з кожним днем наближати цю тоталізацію. Наше історичне завдання в цьому багатозначному світі – наблизити момент, коли історія знайде *один-єдиний сенс* і буде прагнути того, щоб розчинитися в конкретних людях, які разом створюють її».

Таким чином, «історії» є процесами індивідуалізації будь-яких систем. Будь-яке суспільство починається зі здатності відрізнятись, поділяти діяльності, статуси та ролі, а отже, поділяти суб'єктні «історії». Філософський погляд на теорію суспільства відкриває той самий *партійний* (особистісний, груповий, класовий) характер цієї сфери знання. Тут теорія завжди себе осоромлює як тільки відокремлюється від інтересу. Історія – це все ще теперішнє, що перекинуто в минуле. Якщо історик з радістю пише історію з вибраної ним «точки зору», то він не може не закінчити тим, з чого почав. «Точки зору» лише аналітично істинні, тобто істинні в силу прийнятих передумов. Історичні теорії *винаходяться* і потім, подібно до сітки, закидаються в океан подій. Те, що потрапляє в «сіть», і буде фактом історичного знання. Іншими словами, підбір історичних фактів, їх оцінювання і сама історія будуть такими, яку філософію історії вибрав для себе історик. Віддання переваги вибору не завжди є очевидним для самого історика. Наші моральні й естетичні ідеали впливають на те, яким ми бачимо майбутнє. Зворотне також є правильним: наше знання про минуле визначає моральні цілі, яких ми

прагнемо. Традиційна ідентичність (як «даність») не є результатом креативної дії. Вона є результатом історії (пошуків аутентичності та її легітимності), тобто результатом самозбереження, захисту «себе» (як «справжнього», «істинного») і, отже, нападу на «іншого» (як «неістинного»). Таке традиційне застосування методу історії у справі проектування нових ідентичностей може бути гуманістично виправдано лише з боку обґрунтування *родової ідентичності (species identity)* у розумінні Маркса, тобто переживання й усвідомлення кожною людиною самої себе як самостворюючої соціально-історичної істоти.

Отже, формування і виявлення власної ідентичності необхідно пов'язані із соціальною (історичною) пам'яттю, що розгортається у більш-менш зв'язну розповідь або наратив. Наративи як інтерпретації минулого впорядковують наші хвилювання, роблять їх цілісними, персональними. Наратив є і методом дослідження, і генеральною характеристикою об'єкта дослідження. Автор наративу – історик – займається *створенням* історичного знання, він пояснює, тобто підводить під закон. Історик аргументує, не виходячи з певних «точок зору», а *на їх користь*. «Точки зору», будучи загальними висловлюваннями, не виводяться безпосередньо з одиничних висловлювань спостереження, тобто «фактів», і становлять найціннішу частину теоретичного осмислення світу. Відповідь на запитання про істинності наративу саме і передбачає аналіз істинності «точок зору», тобто спрощень та ідеалізацій, прийнятих про світ. Ці ідеалізації становлять кістяк світогляду історика. Світогляд має ідеологічну, уявну природу через яку він, будучи навіть помилковим, для його носія завжди здається істинним. Але ідеї та ідеології, навіть збочені, мають свою основу в суспільному бутті, у відображенні й спробі вирішення дійсних конфліктів соціальної боротьби, боротьби за свідомість або ідентичність.

Тоталізуюча властивість ідентичності виявляє себе в філософії історії, що, у свою чергу, стає основою політики ідентичності, політики, в якій найважливіше значення мають моделі майбутнього. Але в цій схемі майбутнє пов'язано і з теперішнім, і з минулим. Тому актуальною є боротьба за найбільш надихаючу версію минулого або версію «тотального». Особистість вільна концептуалізувати історію (ідентичність) у тій модальності свідомості, що найбільшою мірою відповідає її власним *моральним* та *естетичним* очікуванням. Історична свідомість завжди залишається відкритою для встановлення *наново* її зв'язків з інтересами суб'єктів суспільства. Конкуренція «історій» є умовою неможливості тоталітаризму як у соціальній теорії, так і в соціальній практиці.

Соціальні суб'єкти визначаються і перевизначаються в умовах сучасної плюралістичної ідентифікуючої матриці. Як скоротити і пом'якшити муки цих ідентифікуючих родів історії? «Соціальна алхімія» і «соціальна інженерія» пропонують радикально різні проекти. Тут головним є «метод історії». Для соціального алхіміка «топологічне древо» історії в

концептуальному плані характеризується «даністю» або логічною симетрією часу: час лінійний і в минулому, і в майбутньому, тоді майбутній розвиток світу не має альтернативи, і в цьому («поганому») розумінні майбутнє фатальне. Соціальні алхіміки пропонують «панацею» – *універсальний* спосіб, схему вирішення соціальних проблем, наприклад, тільки лібералізм або тільки етатизм. Лінійність минулого і нелінійність майбутнього є логікою соціального інженера: минуле – лінійне, замкнуте, незмінюване; майбутнє – розгалужується і відкрите усвідомлюваним альтернативам, а отже, відповідальності за вибір майбутньої альтернативи. Є тільки один спосіб, що підриває тоталітаризм ідентифікуючої матриці алхімічної традиції, – відкривати «правду» про минуле і бути гранично вільним, отже, відповідальним з «правдою» про майбутнє. Історія вчить! Але чи готові ми вчитися?

Філософія та становлення національної ідентичності

Глобальність, глобалізм і глобалізація як аспекти сучасного капіталістичного руху визначають процеси, в яких національне вплітається в транснаціональне і підпорядковується його владним можливостям, орієнтації й ідентичності. Капіталізм відкидає одні народи назад, іншим забезпечує переваги. Так, глобалізація посилює контраст між розвиненими і «наздоганяючими» країнами. Глобалізація витісняє модернізацію на периферію світу, ставлячи під сумнів основну передумову Першого модерну – «методологічний націоналізм», коли контури суспільства значною мірою покриваються контурами національної держави. Глобалізація означає руйнування єдності національної спільності. В цих нових умовах країни пострадянського регіону намагаються знайти себе, сформувані свою нову ідентичність. Колізії цього руху відкривають проблемність ситуації. Так, названі країни в національному відношенні розвинуті неоднаково. Багато хто лише будує націю, формує для себе національну ідентичність. Здається, що національна форма – історично необхідний етап для будь-якого народу. Тому не так і важливо, що сьогодні виникають транснаціональні спільності, що своєю появою нібито «знімають» національне. У цьому вбачається природно-історичний закон формування людських спільностей: від роду через плем'я, народність, націю до людства. Однак суспільство, як писав К. Маркс у передмові до «Капіталу», якщо навіть воно напало на слід природного закону свого розвитку, не може ані перескочити через природні фази розвитку, ані відмінити останні декретами, але може скоротити та пом'якшити муки родів. Національну фазу, мабуть, необхідно пройти. Однак слід також оптимізувати рух цієї фази, щоб не опинитися серед історичних аутсайдерів. Тому стає актуальним виявлення різноманітних умов генезису й становлення національних просторів.

Сучасні теорії нації представлені напрямками примордіалізму й конструктивізму.

Примордіалістський підхід (наприклад: Ю. В. Бромлей «Нариси теорії етносу», 1987; Л. М. Гумільов «Етногенез та біосфера Землі», 1989) онтологізує будь-яку ідентичність, описує її через «об'єктивні характеристики»: біологічні, психологічні, соціокультурні, історичні. Так, нації у примордіалістському трактуванні є біосоціальними організмами, деякими неминущими історичними цілісностями, свого роду «субстанціями» або «даностями». На цьому ґрунті виростає націоналізм як віра в те, що «нація» є граничною формою спільності людей, тому така, що потребує свого особливого культивування і включає також шовінізм. Треба зазначити, що на Заході примордіалістів у чистому вигляді серед учених немає, а є неопримордіалісти (наприклад, Е. Сміт «Міф і пам'ять нації», 1999), тобто ті, хто вважає, що нації сформувалися у Новий час, але все-таки «пуповиною» вони пов'язані з попереднім етнічним співтовариством, і механізми, що поєднують сучасну націю і досучасний етнос в якихось елементах, збігаються.

Конструктивізм (наприклад: Е. Геллнер «Нації та націоналізм», 1983; Б. Андерсон «Уявні співтовариства», 1991; В. О. Тішков «Реквієм за етносом», 2003) рішуче пориває з ідеєю об'єктивної «даності» будь-якої ідентичності, національної ідентичності зокрема. Ідентичність розглядається тут як результат діяльності соціальних акторів: ідентичність «задана» соціальному суб'єкту. Так, націю становлять люди, які об'єднані не реально, як у сім'ї, а віртуально, ілюзорно, своєю уявою, тобто своїми уявленнями про належність до єдиної нації, і, більше того, кожне нове покоління може мати власні переживання й осмислення національної ідентичності у світі своєї власної інтерпретації історичної пам'яті.

Метою цих розмірковувань є теоретичне обґрунтування корелятивного зв'язку філософської культури народу із становленням його національної свідомості, самосвідомості й ідентичності. Пафос розмірковувань налаштований на осмислення ідеологічних перспектив ефективності теоретичної моделі постмодернізації сучасних транзитивних суспільств, де оптимальним рішенням у справі соціокультурного транзиту вважається модернізація на підґрунті *нової* власної національної ідентичності або модернізація без вестернізації (колонізації) і «наздоганяючої» моделі (мобілізації мас лише для індустріалізації).

Почнемо з визначення поняття «нація». Відповідно до деяких загальних теоретичних засад нацією називають історичну, політично сформовану, стійко існуючу спільність людей, що поділяє спільну територію, спільну мову, спільні міфи й історичні спогади про спільне походження, масову, публічну культуру, спільну економіку (не нижчу, ніж індустріальна), спільні права й обов'язки для всіх членів, які визначаються законом. Результатом такої сумісної дії людей є утворення політичного союзу, в першу чергу – держави. Поняття «нація» в його політичному

значенні вперше з'явилося під час Великої французької революції, коли виникла необхідність сформувати деяку історично нову спільність замість втраченого «підданства французької корони». Більшість націй почало формуватися у Новий час, тобто в епоху капіталістичного способу виробництва, коли виникла потреба у масовій синхронізації й інноватизації суб'єктивних і речових виробничих сил суспільства. Тому вважається, що необхідною умовою виникнення сучасної нації є становлення капіталізму (модернізація).

Однак у деякому розумінні нації передували Новому часу. Національна свідомість як політично сфабрикована існує вже там і тоді, де і коли виникає необхідність підкорити приватні інтереси інтересам спільності, що організується, керується і контролюється державою. Історичне джерело національного – століттями закріплене існування відокремлених держав. Уже в містах-державах стародавніх цивілізацій, наприклад Китаї, Індії, Месопотамії, Єгипті, Греції, Майя, закладаються основи ідентичності, схожої на національну в сучасному розумінні слова.

Зазначимо далі загальну закономірність визрівання й укорінення ідеологічних форм, що, власне, і сприяє формуванню національної самосвідомості й ідентичності. Для адекватного пояснення історичних змін необхідно сполучати аналіз матеріальної, предметної діяльності з аналізом діяльності з виробництва самого виробника матеріальних і духовних благ. Тут на передньому плані постає проблема метаморфози самосвідомості епохи. *Повалення колишнього способу життя стає можливим тому, що його противники створюють новий світогляд.* Теоретичне узагальнення історичного досвіду соціально-політичних революцій виявляє специфічні відносини різних типів світогляду і форм свідомості як революційно-ідеологічного фактора до суспільного буття.

Доречним є запитання: «Яка історично вища форма самосвідомості (світогляду) необхідно пов'язана з формуванням національного простору – міф, релігія, філософія або ще що-небудь? Відомо, що міф панував у первісності й обслуговував як самосвідомість родоплеменні спільності. Релігія є самосвідомістю етносів (народностей). Більше того, фактично релігія як фактор формування ідентичності є самосвідомістю ранньокласових суспільств, тобто дуже давнім утворенням, що дожило до наших днів як пережиток в силу власних детермінант (психологічних, соціальних, гносеологічних). Релігієзнавці запевняють, що є і національні релігії. Однак у релігії не ставиться проблема людини. Релігія є самовідчуванням людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Ці «не знайшла» і «втратила» залишають не багато шансів для формування національної ідентичності (тому й розрізняють поняття «підданство» і «громадянство»), бо нація на відміну від роду, племені й народності – історична спільність людей, що *проектно* (свідомо) формується. А це вже – філософська постановка проблеми людини («хто Я?»), її «знаходження» за допомогою ідентифікуючих механізмів практики і

теорії, визначення і перевизначення «себе» серед «інших». (Філософія передує *світовим* релігіям – буддизму, християнству, ісламу – як самостійний, *індивідуальний* акт мислення, який має *власне ім'я*. Тому світові релігії відрізняються від етнічних релігій насамперед тим, що вони звернені до *особистості* – молитви, покаяння).

Проектувати себе – шукати себе серед інших – це спосіб життя людини як особистості. Нації є першими великими соціальними проектами. Потреба в соціальному проектуванні формується у людей в умовах принципового тиску навколишнього соціального середовища. Проектування людської реальності є філософією як своєрідною утопією (техніка) національної культури. Тільки в філософії епістемологічний акт «досконалого життя» стає одночасно етичною дією, «чистим розумом» (думка, теорія) і «практичним розумом» (воля, вчинки), що збігаються. Тут всюди є ідея діяльності як людської (небожественної) ціленалаштованої активності.

Збіг «чистого» і «практичного» розуму створює колізію технологічного (методологічного) і екзистенційного (філософського) руху духу. Справою філософії є суб'єктність і суб'єктивність, справою методології – виявлення й оптимізація умов суб'єктності й суб'єктивності. Але вже необхідною умовою найактуальнішого філософствування є технологічна робота людини над собою, що налаштована на самопроекування, самовизначення.

Технологічний зміст дій людей незнищений. Тут реалізується так званий принцип органопроєкції, відповідно до якого всі засоби матеріальної та духовної культури є нічим іншим, як проєкціями органів тіла людини, більше того, органів неорганічного тіла людини – тіла його культури. Так, нація є особливою технологією особливих, зацікавлених, соціальних суб'єктів.

«Філософія – це епоха, що схоплена у думці» – говорив великий німецький філософ XIX століття Г. Гегель. Але «епоха, що схоплена у думці» є абстрактним освоєнням світу, що виникає на базі формування національних спільностей.

Філософія з'являється там і тоді, де і коли стають пануючими товарно-грошові відносини. Філософія там, де керують людьми, панують над ними абстракції та, перш за все, гроші як абстрактна вартість. Німецький філософ XIX століття К. Маркс зазначав («Економічні рукописи 1857 – 1859 років: критика політичної економії», 1939), що з появою грошей над індивідами тепер панують абстракції, тимчасом як раніше вони залежали один від одного, але абстракція або ідея є тут нічим іншим, як теоретичним вираженням цих матеріальних відносин, що панують над ними. Люди при пануванні грошей «мукають» абстракціями, а «законодавці граничних абстракцій», наприклад філософи, переводять це «мукування» на чітку артикуляцію абстрактно-понятійної дискурсії. Наукова рефлексія над історичними вищими формами самосвідомості/самоідентифікації дає ключ

до розуміння зміни чуттєво-образних типів світогляду – міфу і релігії як *наочного* «мислення продуктами або добром» («добро» – це те, що ніколи не може бути проданим, наприклад, селянське господарство) – на абстрактно-понятійний тип світогляду – філософію як *теоретичне* «мислення грошима або товаром».

Можна наполягати на тезі, що для виникнення філософії вирішальне значення мала наявність товарно-грошових відносин у перших містах-державках – полісах. Так, уже на думку давньогрецького філософа Геракліта, «все» (будь-які речі, що становлять світ) обмінюється на «Вогонь» (ἀρχή – архе, або першооснова світу) і «Вогонь» на «все», подібно до того, як на золото – товари і на товари – золото. З приводу наведеного фрагмента німецький філософ ХІХ століття Ф. Лассаль говорив, що в цьому порівнянні Геракліт висловлює справжню функцію золота глибше, ніж здається на перший погляд, він опановує істинну політекономічну природу золота і категорію його цінності правильніше, ніж багато з сучасних політекономів. Саме у порівнянні Геракліта можна знайти ту думку, що золото є замісником усіх речей в одній спільній їхній якості – цінності. Золото в ролі грошей є *нібито* персоніфікованою цінністю.

Дійсно, якщо ми інтерпретуємо гераклітів «Вогонь» як засаду («субстанцію» – те, що лежить в основі, або те, через що можна зрозуміти, чому щось існує, виникає і зникає), то можна допустити зв'язок між філософією природи й економікою (нагадаємо, що до «*cogito*» Декарта і «*transcendental subject*» Канта філософи схильні були онтологізувати гносеологічну проблематику, стверджуючи, що «істинне мислення мислить буття», або інакше «істинне мислення є мисленням буття, тобто того, що є»). Поняття субстанції як основи становлення всіх речей тут можна пов'язати з поняттям грошей як спільного для обміну всіх товарів базису (субстанції), де різні товари (речі) порівнюються один з одним завдяки тому, що вони вимірюються одним і тим самим загальним стандартом, еквівалентом, а саме «абстрактною вартістю». Гроші вирішують все.

Треба зазначити, що, наприклад, в епоху раннього міфічного світогляду («перевертницької логіки») поняття субстанції ще не відокремилася. Через слабкорозвинену практику людина ще не знаходить цієї субстанції ні в чому навколишньому. Ні в якій речі вона не бачить нічого стійкого, твердо визначеного, незмінного. Кожна річ для такої свідомості може перетворюватися на будь-яку іншу річ і мати властивості й особливості будь-якої іншої речі. Але вже в більш розвиненій міфології та далі в релігії поступово починають з'являтися індивідуальні образи зі своїм субстанціальним змістом. Наприклад, духи стихій, речей, процесів змінюються пантеоном «богів» з головним богом на чолі і далі монотеїзмом з одним богом-творцем світу, тобто творцем «всього». Аналогічний моністичний підхід набув розвитку у вченнях перших стародавніх філософів, які пояснювали Світ («Все») з єдиного

субстанціонального (тоді ще нерідко «субстратного») початку – *ἀρχή* (*архе*), якому був внутрішньо властивий рух. Треба зазначити, що «субстанція» філософів – «*архе*»-як-*principium* (імперсоніфіковане абстрактне ціле в мисленні як теоретична основа «Всього») – сходиться до «*архе*»-як-*initium* (персоніфіковане живе конкретне ціле в чуттєвості як *породжуючий* початок «Всього» – «Першопредок-тотем») міфічної людини. Підкреслимо, що здійснені в філософії дезооморфізація й дезантропоморфізація світу неминуче мали поставити питання про сутність (субстанцію) самої людини.

Ідея субстанції знаходить своє втілення і при формуванні національного простору. Соціальні суб'єкти, які фабрикують національну ідентичність, демонструють *історицистське* мислення, що перетворює мінливі відносини на немінливі сутності. Хоча таке мислення є перекрученим (ненауковим), однак без нього не створиш національного простору – це закон.

Отже, взаємовідносини людей усередині стародавніх полісів почали регулюватися не звичаєм і родовими привілеями, а правовими законами й майновим положенням. Ця заміна звичаю законом змінила наочність (очевидність) родових відносин на анонімність, безособовість, імперсональність, абстрактність правових норм у полісі. Результатом секуляризації політичної думки в стародавніх полісах стала проекція громадянсько-правових відносин у формі філософської концепції Світового закону всюдисущої «Справедливості» (відплати, покарання) на природу, світ у цілому за *аналогією* судової процедури в полісі (детальніше див., наприклад, працю Ж.-П. Вернана «Походження давньогрецької думки», 1962). Метод аналогії філософія запозичує в міфу. Так, методом міфу (зрозуміло, неусвідомлюваним) був метод аналогії між родовою общиною та всією природою, що її оточує. В філософії ж аналогія виходить з іншої людини (особистості) і з іншого суспільства (приватновласницького).

Підкреслимо, філософський абстрактно-логічний світогляд з'являється там і тоді, де і коли набувають принципового розвитку *речові* (абстрактні й відчужені) форми відносин між людьми. Звісно, важливе значення для виникнення філософії як способу мислити за межами патріархальних відносин *особистої* залежності, традиції та догми мали також бурхливий розвиток ремесел і міської системи ведення господарства (господарство міста оцінюється як «товар/гроші», господарство селища – як «добро/продукти»), становлення диференціація класу рабовласників і гостра політична боротьба всередині нього, а також відокремлення розумової праці від фізичної. Філософія хоча і виникає як класова форма світогляду (як політика, мораль і право, що перекинуто до сфери сторонніх, абстрактних понять), однак її активними носіями, наприклад, у Давній Греції, були не всі, а лише найпрогресивніші й найдемократичніші прошарки рабовласницького суспільства, що виражали якоюсь мірою

інтереси всього вільного населення (демосу) і були зацікавлені у розвитку товарно-грошових відносин.

На захист тези кореляції товарно-грошових відносин і філософії можна навести приклад Давніх Афін і Спарти: Афіни культивували *речові* відносини і, отже, дали світу багато великих філософів; Спарта культивувала відносини *особистої* залежності і, як наслідок, не могла похизуватися філософами. Ще приклад. Не випадково у часи загальної кризи античного суспільства і в період раннього феодалізму, коли знову стали панувати відносини особистої залежності, філософська свідомість вироджується в релігійно-міфологічну. Повторне виникнення філософії було пов'язано з розвитком середньовічного міста, де знову переважали товарно-грошові, речові відносини.

Дійсно, періоди злету філософської думки змінюються періодами філософського здичавіння.

Слід зазначити, що філософія кожної епохи і культури володіє ідейними передумовами попередників. Тому країни, що є економічно відсталіми, в філософії все ж можуть грати першу скрипку.

Отже, добро робиться товаром, обмін – обігом, а на місце «мислення продуктами» приходять «мислення грошима». У цьому розумінні показовими є, наприклад, селянські війни, в яких «кров» виступала проти «грошей». Будь-яка міська культура економічної епохи має свій власний спосіб оцінювання дій: «варто чи не варто що-небудь робити і у що все це обійдеться», тобто спосіб мислити грошима, грошима як величиною і грошима як функцією.

Практика мислення грошима у формуванні й відтворенні ідентичності в економічну епоху виражена в афоризмі Оскара Уальда: «ніхто не багатий настільки, щоб викупити власне минуле». Дійсно, традиційно ідентичність будується на історії або розповіді про «минуле». Тут доречно пригадати відому у багатьох народів практику викупу «минулого» мирянами у кліриків у формі свідоцтв (наприклад, індульгенцій) про визволення від тимчасового покарання за гріхи, в яких грішник вже покався і провина за які вже прощена в таїнстві сповіді.

Така, з озиранням на минуле, постановка питання ідентичності є характерною для стихійного мислення простаків у традиційних суспільствах, в яких, наприклад, вважалося, що від селянина може народитися тільки селянин, як від клена – клен, а від дуба – дуб. Але очевидно, що свідомо модернізація життєвого світу визначена не тільки структурами «традицій всіх мертвих поколінь». Раціоналізовані життєві світи створюються за допомогою критичної рефлексії традицій, що втратили свою самотність.

Так, наприклад, західна «сучасність» здійснює у вигляді безперервного поновлення розрив Нового часу з минулим. Пафос Нового часу – наполягання на радикальному розриві з традицією. Великий переоцінювач усіх цінностей німецький філософ останньої чверті XIX

століття Ф. Ніцше закликав («Про користь та шкоду історії для життя», 1874): «Творить у собі ідеал, якому має відповідати майбутнє, та відкиньте забобон, що ви епігони». Але це означає ототожнювати, ідентифікувати себе не з минулим, а з майбутнім, проектувати (проеціювати) себе у майбутнє.

Сучасна цивілізація вирішила на користь секуляризації. «Бог одкровення» перестав існувати, ставши «Богом філософів». Залишилася лише «ідея Бога» як тема для довільного формування шляхом людської думки. Все це, вся велика драма історії Спасіння, зникло з думки Просвітництва. «*Sapere aude!*» – май мужність користуватися власним розумом! – такий, відтак, девіз Просвітництва. Людина залишилась одна: єдиний творець власної історії та власної цивілізації; єдиний, хто вирішує, що є добро і що – зло, єдиний, хто зобов'язаний бути і діяти, «*est Deus non daretur*» – навіть якби не було Бога. Просвітництво як самопізнання і самовизначення, невдоволення собою і подолання себе. Ідіот (від гр. ἰδιώτης (*idiotēs*) – невіглас, неук; букв. окрема, приватна людина, тобто громадянин, що не бере участі в суспільному житті) же має велику перевагу перед людиною освіченою: він завжди задоволений собою.

Підкреслимо ще раз, що значення ідентичності визначають три базисні потреби людини: належність до співтовариства, позитивна самооцінка, безпека або комфорт. Людина «створює» реальність, в яку бажає себе помістити. Теорія маргінальних груп показує, що фактичній або уявній висхідній соціальній мобільності (зростання якості життя) відповідає оптимістична ідентичність суб'єкта історії та його налаштування в майбутнє, і навпаки, низхідній соціальній мобільності (зниження якості життя) відповідає песимістична ідентичність і налаштування в минуле.

У цьому контексті необхідно розвивати думку про те, що сучасна проектно-національна діяльність людини виражена політичною боротьбою за ідентичність, тобто за свідомість і самосвідомість. Сьогодні економічні моменти («мислення грошима») вже більше не ховаються «за» свідомістю, а є в наявності у самої свідомості (нехай і в неявній формі у більшості, нетеоретично). Однак ця нетеоретичність (нефілософськість) широких народних мас і є умовою реіфікації національної ідентичності як «даності».

Зазначимо, що тенденція «даності» в політиці фабрикації національної ідентичності – однобічно перебільшене виділення співтовариства як тоталізації відносин у певній («наявній») ситуації – є реакцією й ідеалізмом. Тоталізуючий дискурс наявної ідентичності створює передумову гегемонії та виникнення тоталітаризму, якщо під останнім розуміти порушення права на нетотожність, неідентичність, різноманітність.

Так, наприклад, багато з тих, хто сьогодні оперує дискурсом національних ідентичностей, розуміють під ними «культ предків» язичницьких пережитків, закликаючи шукати національні коріння, наприклад, сучасних українців у трипільській культурі. Але людина – не

дерево, а «коріння» («даність», наприклад, «українець») – лише метафора. Людина мобільна і тілесно, і духовно. Поет радянського періоду В. В. Маяковський у поемі «Добре!» зі знанням справи писав не про ретроспективу, а про проектну перспективу: «Вітчизну славлю, яка є, але тричі – яка буде». Так, нація – необхідна історична форма спільності. Однак формування націй – ще не кінець історії. Сьогодні ідентичність припиняє бути мислимою тільки в особливій формі (родовій, клановій, народній, національній), тому взагалі й стає наукою проблема ідентичності. А вказівка на вище у нижчому тому й можлива, що вище стає зрозумілим. Розуміння транснаціонального є ключем до розуміння національного.

Соціальна реальність така, що націю не визначають ні кількість людей, ні територія, ні економіка, ні спільна мова, ні етнокультура. Націю визначає наявність «Ідеї». Ця ідея є «національною субстанцією». Немає ідеї національної субстанції – немає нації. В цій ідеї мають задовольнитися перелічені вище три базисні потреби людини, що визначають значення ідентичності. Національна ідея (месіанський ідеал співтовариства), тобто «Мета» («Цінність»), завжди є «Справедливістю» і представлена комплексом трьох ідей: свобода особистості, рівність можливостей, винагорода за діяльність заради спільного блага. А далі, хто і як розуміє складові «Справедливості», бо специфіка політики ідентичності визначена вирішенням її головної проблеми – співвідношенням включення «нас» і виключення «їх»: він, звісно, сучий син, але це – наш сучий син. Формули, що раніше претендували на статус національних ідей, наприклад, «православність, самодержавність, народність», «бий жидів, рятуй Росію», «відречемося від старого світу», «перебудова, гласність, прискорення», «державність, суверенітет», «Україна для українців», «Україна понад усе», «Україна без вождів», «громадянське суспільство і правова держава», «модернізація, демократизація, іновація» і т.д., по суті не є національними ідеями (цілями), а лише можливими засобами для досягнення мети «Справедливості», перш за все в інтересах групи або вже пануючої, або такої, що збирається панувати, яка зазвичай свій приватний інтерес видає за спільний. І хоча тепер фабрикація «субстанцій» є реакційним заняттям (оскільки субстанціальне відношення застосовне тільки до світу в цілому, а не до окремих його частин), однак для діла політичної фабрикації «народів» соціальна практика «національної субстанції» як «Справедливості» морально і науково обґрунтована – кожна людина прагне знайти «свою» соціальну групу. Однак важливо знати міру реїфікації, уречевлення, відносин ідентифікації.

Дереїфікація відносин приводить до теоретичної емансипації особистості й суспільства в цілому. Мова йде про теоретичну емансипацію суспільств з принципово розвинутими (пануючими) відносинами речової, товарно-грошової залежності. Що така емансипація можлива, демонструють Нова і Новітня історії Західної Європи. Так, духовна

революція XVI століття («загальне священство»), яку здійснили М. Лютер і решта реформаторів, перетворила монахів на мирян, а мирян – на монахів. У протестантизмі відбулося обмирщення християнської теології (див. працю М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», 1905). Однак таке духовне сальто-мортале звільнило людину від зовнішньої релігійності, поглибивши внутрішню.

Протестантизм не дав правильного рішення проблеми теоретичної емансипації, однак правильно поставив її – правильний метод полягає в *обмирщенні* теорії. Так, історично закономірне обмирщення філософії, відкрите К. Марксом (див., наприклад, його праці «Відмінність між натурфілософією Демокрита і натурфілософією Епікура», 1841, «До критики гегелівської філософії права. Вступ», 1844), стає, в кінцевому підсумку, її самозапереченням – філософія, втілюючись «миряними» у практику, припиняє бути філософією, тобто обмеженою (неповною) і в цьому розумінні ілюзорною самосвідомістю. Філософія, втілюючись у життя, перетворюється з абстрактного умогляду на адекватні практичні дії. Це перетворення – закон розвитку філософії, тільки завдяки якому «знімається» протиріччя між філософією і дійсністю. Втілення у життя гуманістичних ідеалів свободи, рівності й братерства, породжених розвитком філософії, закономірно перетворює філософію на критику соціального *status quo*. Філософія, втягуючись у вир соціальних перетворень, обмирщується (стає мирською). Обмирщуючись, втілюючись у соціальну практику, філософія асимптотично самоспрощується, перетворюючись у загальну науку про людину та її способи категоризації соціального простору. Цей рух збігається вже не з суверенітетом національної держави, а з суверенітетом особистості як масовим явищем, коли особистість демонструє себе суб'єктом власних суспільних відносин: «точкою зору колишнього матеріалізму є *громадянське* суспільство, нового матеріалізму – *людське* суспільство, або людство, що усупільнилося». Цей рух зміг «схопити» й геній Наполеона Бонапарта (див. його «Думки»): «гармата вбила феодалізм, чорнило вб'є теперішній суспільний устрій».

Отже, генезис і становлення політики ідентичності стає зрозумілим лише в контексті теорії суспільного виробництва, де суспільні протиріччя є ядром рушійних сил суспільного розвитку, завдяки якому воно виступає як саморозвиток. Найглибшим джерелом якісної зміни суспільства є протиріччя способу виробництва. Саме вирішення протиріччя невідповідності виробничих відносин характеру й рівню розвитку виробничих сил переводить суспільство на нову сходинку розвитку. За для виконання тенденції «невідповідності» офіційна політика ідентичності часто є реакцією. Так, за політичною фабрикацією нових національних ідентичностей у соціальній практиці сучасних транзитивних суспільств часто стоїть їх (ідентичностей) гіпостазування у соціальній теорії. Такі теорії гідні викриття.

Серед спроб концептуального обґрунтування національних спільностей було названо «філософське обґрунтування». З цих позицій лише у філософському світогляді народу виражаються сутнісні якості його національної культури. Більше того, аналіз генезису і становлення філософії є ключем до розуміння становлення національної свідомості й теоретичної проблеми ідентичності взагалі.

Однак філософія як абстрактне відображення суспільно-історичної практики є неповним знанням. Від живого конкретного цілого у спогляданні (мистецтво – «художній образ») до абстрактного цілого в мисленні (філософія – «ідея-концепт») та від нього до конкретного цілого в мисленні (наука – «поняття») – такий шлях пізнання. Як і в науково-понятійному мисленні, конкретне ціле в мистецтві являє собою єдність різноманітного, тобто деяке узагальнення. Але в мистецтві «ціле» є *вихідним пунктом* практики. Філософське «ціле» відображає *аналіз* практики. В науці ж «ціле» є процесом *синтезу*, результатом практики. Наукове конкретне ціле в мисленні є синтезом багатьох абстрактних, філософських визначень. Використання цієї логіки пізнання дає змогу усвідомити важливість наукових відображень феномену становлення форм самовизначення соціального суб'єкта, отже, зрозуміти принципіву «філософскість» (абстрактність, неповноту, незавершеність) екзистенційної проблеми ідентичності й індивідуальну відповідальність за усунення цієї незавершеності як «завдання», що в кінцевому підсумку виражається багатством або бідністю самоідентифікуючої уяви особистості. Коли людині нічим похизуватися як особистості, вона починає хизуватися «своєю» нацією. Таке ставлення до ідентичності є особливістю економічної (антагоністичної) культури, де люди «мислять грошима», тобто цензом, вартістю або гідністю, маючи на увазі (уявляючи) їх різну кількість у різних людей і народів.

Криза ідентичності в транзитивних суспільствах

Кардинальні геополітичні зміни на межі ХХ – ХХІ ст. свідчать про те, що у світі почалася чергова глобальна трансформація. Ці зміни принципово *глокальні* (глобально-локально взаємозалежні) і всюди створюють умови для виникнення *транзитивних*, так званих перехідних суспільств, для яких не тільки характерна кризовість у різних сферах суспільного життя, але й *здається* тенденція модернізації. Така системна кризисність небезпечна можливим «відкотом» назад в історії. Аномія транзитивних суспільств провокує людей до соціальної мобільності з метою оптимального виживання, що, у свою чергу, приводить до маргінальності самосвідомості або кризи ідентичності. Актуальність теми кризи ідентичності така, що, як висловився німецько-американський філософ культури В. Хьосле («Криза індивідуальної та колективної

ідентичності», 1991), будь-хто, хто хоче зрозуміти сучасний світ, ледве досягне своєї мети, не осягнувши логіки кризи ідентичності.

Для повноти усвідомлення масштабу проблем кризи ідентичності в нашому сьогоденні вкажемо на не такий очевидний у наш час для багатьох історичний тренд, який єдиний здатний «зняти» назавжди антагоністичну складову проблеми ідентичності. Перш за все, стійка розповідь про транзитивність, маргінальність, ідентичність можлива в епоху глобальних трансформацій. Саме тут є сенс говорити про вихід народів світу з соціокультурної ізоляції, світовий ринок, глобальний поділ праці, глобальну соціальну мобільність і культурну маргінальність, тобто про соціокультурну революцію у всесвітньому масштабі. Ця революція екстраординарна в тому розумінні, що налаштована не проти власності приватної монополії, а проти монополії приватної власності, тобто ця революція не тільки політична, але й культурна, налаштована на укорінення *суспільної* власності як альтернативи *общинної* й *приватної* власності.

Тема ідентичності в контексті філософських проблем транзитивних суспільств розглядалася у багатьох працях А. Гідденса, П. Рікера, А. Макінтайра, Ю. Хабермаса, В. С. Малахова, В. О. Ядова, Т. С. Воропай, К. М. Узбека. Основи методології дослідження транзитивних суспільств розробляли західні вчені, наприклад Т. Парсонс, Р. Парк, Ю. Хабермас, Н. Луман. Сьогодні цю різнопланову тематику поглиблюють учені пострадянських просторів С. Г. Кара-Мурза, Н. В. Соколов, О. М. Данілов, В. І. Староверов, Г. С. Контанджян та ін. Істотний внесок у розроблення транзитивної проблематики зробили і українські дослідники О. Г. Данільян, М. П. Требін, Є. І. Головаха, М. Д. Міщенко, Ю. І. Павленко, О. П. Дзьобань та ін. Незважаючи на активне пророблення теми кореляції метаморфоз ідентичності з основними тенденціями транзитивних суспільств, ще недостатньо з'ясовано питання кризи ідентичності в умовах соціальних трансформацій.

Сьогодні головну увагу дослідників соціальної транзитивності зосереджено на можливій трансформації тоталітарних суспільств у демократичні (див., наприклад, дослідження О. І. Головахи зі співавторами «Демократизація суспільства і розвиток особистості. Від тоталітаризму до демократії», 1992). З більш широкого філософсько-гуманістичного погляду це можна назвати проблемою переходу «закритих» у «відкриті» суспільства. Вперше ці поняття ввів французький філософ ХХ століття А. Бергсон. За Бергсоном («Два джерела моралі та релігії», 1932), «закрите суспільство» – це суспільство, члени якого прихильні до «своїх» і байдужі до «чужих», завжди готові до нападу й оборони. «Відкрите суспільство» Бергсон ототожнював з людством, яке живе без антагонізмів. Відомий методолог ХХ століття К. Поппер («Відкрите суспільство та його вороги», 1945) характеризував «закрите суспільство» як таке, що вірить в існування магічних табу, і, навпаки, «відкрите суспільство» як таке, що

критично ставиться до табу. Результати дослідження колізії «закритості» і «відкритості» показали, що «закрите суспільство» виживає згідно з доктриною: «суспільство – мета, індивід – засіб». Доктрина виживання «відкритого суспільства»: «суспільство – засіб, особистість – мета» (що означає іншу крайність; потрібна гармонія між «Я» і «Ти»). З'ясувалося, що перехід від «закритості» до «відкритості» є трендом історії людства від відчужених форм поведінки до свободи.

Схема від «закритості» до «відкритості» є евристиком: за кожною технологічною революцією йде революція соціальна. Революції – не тільки минуле, але й теперішнє і майбутнє людства. Свого часу промислова революція дала життя капіталістичній формації. Капіталізм живий зростанням норми прибутку на капітал або в глобальному масштабі – політекономічною поляризацією країн Півночі і Півдня (тобто країн «центру» і «периферії»); основний закон капіталу – накопичення і централізація). Зростання норми прибутку забезпечують експлуатація колоній і залежних країн, а також збільшення продуктивності праці країн Півночі. Економічним законом є загальне падіння норми прибутку. Це штовхає капітал відкривати «закриті» суспільства. Егоїстичні потреби капіталістів ведуть до множинної транзитивності й глобалізації «відкритості». Ця тенденція відбувається з *майже* «залізною» необхідністю.

Однак логіка капіталізму сьогодні заходить в антагоністичне протиріччя з логікою інформаційних технологій. Усередині Інтернету стихійно формується комуністичний тип обміну, коли культурні блага належать і доступні всім (звісно, тою мірою, якою люди готові ці блага присвоїти й перетворити на свою вільну самодіяльність), де працює принцип «всі права зворотні». Режим приватної власності лише стримує потенціал інформаційних технологій. Російський учений В. Л. Іноземцев («За межами економічного суспільства», 1998) пояснює комуністичну природу інформації та знання таким чином: інформація та знання більш демократичні, ніж земля або капітал; якщо земля і капітал кінцеві, то знання можуть генеруватися й накопичуватися безмежно; якщо земля і капітал мають обмежену кількість користувачів, то знання доступні одночасно будь-якій їх кількості; якщо земля і капітал належать лише сильним і багатим, то революційною характеристикою знання є його доступність слабким і бідним. Але капіталістична тенденція товаризації знання сьогодні домінує, що дає можливість створювати інформаційні олігополії та свідомо затягувати транзитивні процеси.

Отже, на запитання про соціальну транзитивність – «від чого через що до чого?» – отримуємо відповідь: «від "традиційності й диктатури" через модернізацію до "інноваційності й демократії"». Результати дослідження показують, що соціальне життя транзитивних суспільств пов'язано з розпадом «віджилих» соціумів, із втратою ними традиційних інститутів статусно-рольової соціальної ідентифікації. За таких умов частина

суб'єктів суспільства виявляється здатною пристосовуватися до нових соціальних цінностей і норм, отримати новий соціальний статус і місце в економічній та соціокультурній структурі, що формується (трансформується) в транзитивному суспільстві. Інша частина суб'єктів суспільства не може або не бажає сприймати нові соціокультурні цінності й стає маргіальною частиною суспільства, що створює умови для виникнення гострих соціальних протиріч.

Російська дослідниця соціальної транзитивності В. Б. Агранович («Транзитивний період розвитку суспільства та якість освітніх процесів», 2005) виділяє риси, що є властивими транзитивному суспільству:

- нестійкість, нерівномірність соціальних процесів, що відбуваються в ньому, зазвичай невідворотних за своїм характером, які посилюють нестійкість колишньої соціальної системи, розхитують її основи, сприяючи розвитку нових, як прогресивних, так і регресивних, елементів відносин і зв'язків;

- тимчасовий характер транзитивного суспільства, оскільки підсумком транзитивного стану у розвитку будь-якого суспільства є перехід його до іншої стадії й затвердження нових соціальних відносин;

- збільшена інноваційна активність, «вибух інновацій»;

- прогресивні тенденції та невідворотність змін, що відбуваються в транзитивному суспільстві; навіть за варіантом повернення до колишньої системи точне відновлення її минулого стану неможливе;

- розвиток як егоїзму мас, так й індивідуалізму (плюралізм думок ставить людину в ситуацію постійного вибору між різними часто несумісними цінностями, що доводить особистість до стану внутрішнього конфлікту; неможливість дійти внутрішньої згоди і продуктивного відтворення цих цінностей призводить до формування «розгубленої людини»);

- антиномічність розуму, діяльності й вчинків людини перехідного періоду, яка може призвести й призводить до катаклізмів соціуму і непередбачених катастроф у виробництві й технологіях;

- формування типу особистості, що характеризується як тип «ринкової орієнтації» (економіка потребує «ринку особистостей», основним положенням якого є оцінювання особистості стосовно попиту на неї на ринку праці, внаслідок чого утворюється моральний вакуум, руйнуються основна система цінностей, індивідуальність людини, якщо вона заважає у досягненні успіху, формується деякий усереднений тип особистості);

- криза ідентичності – це особлива ситуація свідомості, коли більшість соціальних категорій і норм, відповідно до яких людина визначала своє місце в суспільстві, здаються такими, що втратили свої межі та цінність;

- пікова міфотворча активність, яка майже завжди припадає на моменти транзитивного стану суспільств, де виділяється два різних типи світогляду: «колишне мислення» – це світогляд як міф, що володіє

людиною, і «нове мислення» – це світогляд як діяльність, яким володіє людина.

На підґрунті праць учених, які займаються розглядуваною проблематикою, можливий аналіз особливостей кризи ідентичності перш за все в контексті *будь-яких* соціальних трансформацій. Криза ідентичності визначається як невідповідність критеріїв самоідентифікації соціальних суб'єктів новому порядку речей, як розпад уявлень про те, чим є особистості й народи, які ще недавно так легко ідентифікувалися у певній традиції. Синонімом кризи ідентичності вважається *маргінальність як неможливість «однозначної», «стабільної» самоідентифікації соціального суб'єкта*. Вважається доречним використовувати поняття маргінальності при проясненні проблеми кризи ідентичності в умовах соціальних трансформацій. Тема кризи ідентичності претендує бути наскрізною для маргінальної свідомості, коли минула ідентичність втрачена, а нова ще не склалася («кошмар проміжку»).

Предметом дослідження тема маргінальності стає у 20-х рр. ХХ століття, тобто тоді, коли внаслідок виходу рас, націй і народів з соціокультурної, економічної, геополітичної ізоляції з'являється новий тип особистості – маргінальна особистість з її тенденцією транснаціональної мобільності й особливостями глобалістської поведінки. Доля приречує маргіналів на існування у багатьох культурних світах одночасно, змушує їх прийняти відносно цих багатьох світів роль космополіта та чужого. Така людина невідворотно стає (порівняно з безпосередньо культурним середовищем, що її оточує) індивідом з більш широким культурним горизонтом.

Перехід з однієї соціокультурної позиції в іншу уявляється маргінальному соціальному суб'єкту як криза минулих переконань та цінностей. Маргінальність має конструктивні й деструктивні наслідки, наприклад, збільшення творчої активності й апатія (в деяких випадках – суїцид). Багато залежить від того, якими будуть соціокультурний і психологічний напрямки виходу з маргінальної ситуації – низхідна або східна соціокультурна мобільність, фрустрація та пригніченість або творче піднесення і активність. У цілому маргінальність необхідно віднести до екстремальних ситуацій, тобто ситуацій вичерпання резервних можливостей людини, що склалася в процесі онто- і філогенезу. Тут стійка адаптація при стабільних соціокультурних зв'язках змінюється дезадаптацією, спричиненою розривом звичної системи соціокультурних відносин, втратою звичних переконань та цінностей, зміною критеріїв суджень, порушенням колишнього динамічного стереотипу і важкості встановлення нового.

Ці проміжні результати дають змогу експлікувати «маргінальний синдром»: розрив звичних соціокультурних зв'язків; соціокультурна «ізоляція» (життя на межі культур); плюралізм культурної самосвідомості – мультикультуралізм; віддання переваги девіантним формам

соціокультурної адаптації; дискурсивна «шизоїдність»; вихід за межі владного дискурсу; чутливість до інновацій. Зростає переконаність у тому, що фактор маргіальності (поряд з іншими істотними факторами – економічним, політичним, технологічним) обумовлює прогресивно-поступальну зміну самосвідомостей, отже, ідентичності: від родоплемінної самосвідомості через національну до планетарної самосвідомості – самосвідомості людства, отже, *родової ідентичності (species identity)*.

Зазначимо, що в кінцевому підсумку ідентичність є ансамблем ідентифікацій (самоідентифікацій), їх включенням в єдине унікальне тотожне собі ціле. Цей паттерн ідентичності уявляється соціальним суб'єктом. Розпад цього паттерну, його «шизоїдність» можна назвати кризою ідентичності.

У сучасному суспільстві ідентичності стають все більш множинними, фрагментарними, залежними від соціокультурного контексту. Російські суспільствознавці О. М. Данилова і В. О. Ядов підкреслюють (див. їхню працю «Нестабільна соціальна ідентичність як норма сучасних суспільств», 2004), що у сучасному динамічному світі принципово неможлива стабільна соціальна ідентичність, і тоді те, що називають «кризою ідентичності», є нормою: настає епоха нормалізації нестійких соціально-ідентифікаційних станів особистості. Ці вчені пропонують у теоретичній термінології іменувати такий підхід становленням контекстуально-лабільної ідентифікації як норми самовизначення особистості в соціальному просторі співтовариств нового тисячоліття.

Дійсно, необхідно включити проблему ідентичності та її модифікацій до більш загальної проблеми світ-системної кризи. Активний пошук людством найоптимальнішого способу виживання диктує усвідомлення тенденції до інтеграції культурної різноманітності. На цьому шляху різноманітність культур не усувається глобалізацією. Це і зрозуміло: гетерогенність поряд з гомогенністю є атрибутом матерії. Усвідомлення цього факту дає керівництво до дії: культурну гетерогенність треба культивувати, уніфікація культур означає загибель людства. Інша справа, що треба шукати шляхи подолання антагоністичного конфлікту між мультикультуралізмом та ідентичністю. Мультикультуралізм як культурний плюралізм із політики загравання з національними меншинами та ідеології всіх тих, хто зазнає жаху від зникнення, закономірно виростає до права соціальних суб'єктів на вибір власної ідентичності в умовах інформаційного суспільства, що закріплюється правовою нормою свободи совісті, отже, відповідальністю за наслідки самовизначення. Такий мультикультуралізм може стати ідентичністю кожного, але сьогодні ми далекі від подібного стану.

Розглянемо тепер проблеми кризи ідентичності в транзитивних суспільствах типу українського. Оскільки модернізація, як і раніше, здійснюється на основі наукової раціональності того, як мають змінитися сутнісні риси традиційного суспільства, остільки маємо в наявності моделі

переходу таких суспільств до сучасного стану, тобто моделі модернізації, – вестернізацію та «наздоганяючу» модель.

Вестернізація – це модель переходу від традиційних суспільств до сучасних шляхом прямого перенесення структур, технологій і способу життя західних суспільств. Розрізняють вестернізацію як модель модернізації та вестернізацію як частину будь-якої іншої моделі, оскільки запозичення західних зразків завжди невідворотне при модернізації. Ініціатором вестернізації зазвичай ставав сам Захід, і формою її здійснення була переважно колонізація.

За своїми впливом і значенням вестернізація визначає і сьогодні основні процеси у світі. Вона посилила перетворення історії на всесвітню. Але це відбувається так, що мову можна вести не як про абстрактну схожість культур або спільний закон розвитку, а як про реальне і часто насильницьке проникнення сучасних західних суспільств у традиційні. Саме в цьому розумінні національно-визвольні «контрреволюції» і сьогодні залишаються реакцією на одну-єдину революцію – виклик Заходу як вестернізацію.

«Наздоганяюча» модернізація створює явну нерівність, оскільки на шляху модернізації в глобальному масштабі ніхто нікого не чекає («важко бути богом!»): люди прагнуть не конкуренції, а монополії). Світ продовжує інтенсивно змінюватися, наприклад, країни багаті Півночі переходять від індустріального етапу до постіндустріального, а наздоганяючий бідний Південь стає довіку наздоганяючим. І тут спасіння тих, хто утопає – справа самих тих, хто утопає.

Слід зазначити, що у кінці ХХ століття США всесвітньо культивували концепцію *«глобальної дресированої демократії»*, оскільки вона сприяла закріпленню їх гегемонії після закінчення «холодної війни». Роль проекту інтелектуального прикриття для американської зовнішньої політики зіграв «троянський кінь» – теорія перехідного періоду (ТПП), або транзитологія по-американськи. Така ТПП (не благодійність, а інвестиція) давала її прибічникам, наприклад на пострадянському просторі, надію на те, що суспільства, які відмовились від побудови соціалізму як утопії, отримають шанс долучитися до реального суспільства всезагального благоденства у його капіталістичній версії за умови дотримання рецептів вашингтонського консенсусу. Але виявилось, що прагматика капіталістичного інтернаціоналу полягала у забезпеченні максимальної відкритості пострадянських економік з включенням останніх до системи світового капіталістичного розділу праці на ролях постачальників дешевої робочої сили, сировини та ринку збуту. ТПП була успішно використана для того, щоб на академічному рівні сприяти демодернізації та дезінтеграції передусім пострадянського простору («бійтеся данайців, що дари приносять»). За риторикою адептів такої транзитології про «безконфліктне універсальне громадянське суспільство» крилася ідея відчуження масової людини від реального класового інтересу на користь

«загальнопримиряючої національної ідеї», очевидно такої, що збігається з політекономічним інтересом національних владних еліт. Головним тут є формування «нової» національної ідентичності передусім білорусів, українців і росіян для перетворення цих раніше історично братських народів на народи без спільної історичної та колективної пам'яті, на народи, які не пам'ятають історичної спорідненості.

Нервозність ситуації навкруги усвідомлення марності «наздоганяючої» стратегії модернізації підігривається ідеологією радикальної зміни традиційної ідентичності. Вважається, що класична модернізація незахідних країн пов'язана з драматичним відверненням від усіх цінностей і засад власної культури й ідентичності. Здається, що вимога зміни ідентичності відповідає всім модернізаційним процесам.

Постановка завдання зміни ідентичності в модернізаційних теоріях – це вимога тих нових меж самоототожнення, що відповідали б і, принаймні, не суперечили б західним цінностям і соціальним встановленням, таким, наприклад, як дотримання прав людини та інших цінностей та інститутів громадянського суспільства, моралі, що йде коріннями в західне християнство, трудової (бажано протестантської) етики. Однак фактор культурного лагу (запізнення) проблематизує запозичення історично відсталими народами не західної культури споживання, а західної культури виробництва. Більше того, проблема зміни ідентичності під час, наприклад, модернізації як вестернізації постає радикально, а саме потребує елімінування патріархальних відносин «гуманітарною інтервенцією», що передбачає не тільки елементи «холодної війни» («секс, наркотики і рок-н-рол»), але й елементи «гарячої війни» («Як, ви все ще не вірите в нашу демократію? Тоді ми летимо вас бомбити!!!»). Людство усупільнюється: «ліс рубають – тріски летять». У повсякденній мові теоретичне твердження про необхідність зміни ідентичності полягає у вимозі, щоб, наприклад, українець або інша людина незахідного суспільства робили би у своїх життєвих ситуаціях так само, як європеєць або американець. А як бути з мовою? Теж поміняти? Мова – душа народу.

Недостатньо, щоб думка прагнула соціальної дійсності, треба щоб і ця дійсність прагнула думки. Так, значення речей зберігаються у значенні слів (думок). Однак східнослов'янські індоевропейські мови калькують чисто механічно багато слів (значення, зміст, теоретичні концепти), які взято з інших індоевропейських мов, і створюється ілюзія причетності до однієї й тієї ж самої культури. У дійсності цієї причетності немає, є лише схоластична оболонка. Глибше за всіх висловив невдачі східнослов'янського просвітництва М. В. Гоголь, назвавши це «мертвими душами». Чого не вистачає нашим народам, так це власного особистісного звершення – *вчинків (філософії)*, в яких людина здійснилася б, реалізувала себе, стала іншою. Істина або омана, добро або зло, краса або потворність, користь або шкода – не стани наміру, а вчинки. Суспільству потрібні дорослі (неінфантильні) люди, які перебувають у

стані зусилля *трансцендування* (філософствування). На жаль, наші самотні національні філософські пам'ятники досить нечисленні, оскільки тривале панування відносин *особистої* залежності не сприяло принциповому відокремленню філософського світогляду від релігійно-міфічного. Адже тільки панування відносин *речової* залежності та філософії підприємництва є умовами вдалої модернізації суспільства. Необхідне дійсне просвітництво (обмирщення культури), коли доля людини залежить не від втручання потойбічних сил, а від збігу реальних життєвих обставин.

А як бути з метафізикою національної самосвідомості? Для народів месіанської ідеї (наприклад, Білорусі, України та Росії) характерна спрямованість до «прориву у часі» («врятуємо наші душі») на відміну від західних народів, які прагнуть «прориву у просторі» («врятуємо наші дупи»). Національна самосвідомість східнослов'янських народів месіанськи спрямована на «прорив» історії до горяної істини, Божої справедливості. Тут інтелектуали завжди були зайняті вирішенням «останніх питань» («як це, панове, розходиться, адже ми ще про існування Бога нічого не вирішили»). На відміну від Заходу, що століттями ретельно розробляв *правову* (відносини *речової* залежності) основу, яка регулює взаємовідносини між державою і суспільством, тут сперечаються про добро і зло, свободу волі, існування Бога, а вже коли його немає, то, принаймні, про встановлення «Царства Божого на землі». Необхідно зазначити різну світоглядну спрямованість західного і східного християнства: першу – як спрямованість до Царства Небесного (царства совісті) *через* історію (філіоквізм – *хто* є епіфеноменом *що*), другу ж – *із* неї (ісихазм – *що* є епіфеноменом *хто*). Історик не повинен диктувати богослову (В. М. Лоський). Від Візантії разом із православ'ям Київська Русь перейняла й духовну орієнтацію на метаісторичні цілі при характерній байдужості до чисто історичних завдань (наприклад, до права, оскільки православні вважають, що всяка влада є від Бога). Відомо, яким поширеним явищем було «прочанство Русі Христа заради» (прочанський рух «каліків перехожих» відрізняється від усяких мандрівок (туризму) тим, що не знає кінцевої мети в соціофізичному просторі; земні дороги направляють прочанина в особисту духовну реальність, ставлячи завдання *морального* (відносини *особистої* залежності) самовдосконалення). У східних слов'ян в пошані апокаліптичні пориви до здійснення соціальних утопій (докладніше див. роботу російського філософа М. А. Блюменкранца «Вступ до філософії підміни: легенда в історико-філософській перспективі», 1994). Очікування дива і патерналізму, утопізм, книжність і максималізм є незрілістю, підлітковістю характеру культури народу (кожен хоче в дитинстві стати *скоріше* великим). Але ці якості є характерними також для історичних ситуацій (наприклад, транзитивних), що створюють області підвищеної сакральної

напруги, і пов'язані з кризисним переживанням часу: «часу більше не буде».

Велика різниця в тому, як цивілізована (модернізована) людина сама себе адаптує, самовизначає, і в тому, як «варвари» можуть бути пристосовані до всього. Представники західної культури визнають тільки такий вид паритетної ділової комунікації, коли діловими партнерами розділяється головна цінність західної ділової культури – індивідуалізм як індивідуальні ініціатива, відповідальність, право, винагорода. Це у них. А це у нас – колективізм як відкритий родинний протекціонізм, клановість і кумівство. Для меркантильного Заходу православні слов'яни (так само, як колись американські індіанці) небезпечні мізерністю своїх бажань. Тут доречно говорити не тільки про історичну відсталість народів, а й про зіткнення цивілізацій (докладніше див. роботу американського філософа С. Хантінгтона «Зіткнення цивілізацій», 1996).

І, звичайно, праві ті аналітики, котрі говорять про те, що більшість «перехідних країн» не є ні відкрито диктаторськими, ні, безумовно, такими, що просуваються до демократії, – вони вступили до політичної «сірої зони». Описуючи такі країни, аналітики вказують, що вони мають деякі ознаки демократизації політичного життя, включаючи щонайменше наявність обмеженого політичного простору для існування опозиційних політичних партій і незалежного громадянського суспільства, а також регулярні вибори та демократичні конституції. Але при цьому для них є характерними слабке представництво інтересів громадян, низький рівень політичної участі, що не виходить за межі голосування, часті порушення законів посадовими особами держави, сумнівна легітимність виборів, майже повна відсутність довіри суспільства до державних інститутів і стійко низька інституційна ефективність держави.

До середини ХХ століття модернізація сприймалася як імітація Заходу, це була одна з аксіом розвитку. Колізії вестернізації та недоліки «наздоганяючої» моделі прагне вирішити нова модель модернізації – «*постмодернізація*», що не так радикально антитрадиціоналістськи налаштована. Цю стратегію ще називають новою можливістю розвитку без руйнування власної культури («і чужому научайтесь, і свого не цурайтесь»). Її особливість полягає в тому, що зміни тут не легітимізовані науковими теоріями. Теорії з'являються пізніше, щоб відобразити й раціоналізувати вдалий досвід, в основі якого лежать традиція, здоровий глузд і усвідомлення цінності розвитку та прагнення зробити свої суспільства хорошими (детальніше див. працю російського філософа В. Г. Федотової «Хороше суспільство», 2005).

Можна вважати доказаним, що перспектива, яка має за «центр» Захід, вже не є адекватною. У цьому розумінні світ стає багатополярним об'єктивно, навіть без моралізаторства антиглобалістів. Основою «нової модернізації», наприклад Японії та країн Південно-Східної Азії на протилежність Заходу, є не індивідуалізм, а колективізм. Специфіка

азіатської моделі модернізації полягає в значенні колективістської солідарності, високого престижу освіти, мерітократичних норм та інститутів, що виробляють еліти. А може це й не модернізація зовсім, а щось інше, бо тут не відбувається зміни культурної ідентичності на західну?

Упровадження в соціальну практику будь-якої моделі модернізації завжди ускладнюється культурцентристською інтерпретацією. Тоді й азіатський досвід мало що дає іншим народам. У такій ситуації «постмодернізацію» можна трактувати і як нову модель модернізації, і як відмову від модернізації. Але така методологія відкриває можливість для соціальних авантюристів і примітивів, які бажають «своєю дурною волею пожити».

Треба розуміти, що не імітація Заходу, а створення сучасної адекватної національної ідеології стимулювало постмодернізаційний розвиток. Нерв цієї ідеології, яка гідна, мабуть, теоретичного виправдання, – погляд на модернізацію як на *техніку виживання* в сучасному світі, що є єдиною сьогодні й дає можливість зберегти головні особливості культури, отже, ідентичність, якщо остання являє собою цінність.

Головний висновок новітньої історії модернізації суспільств – це те, що універсальної моделі модернізації, мабуть, немає. Соціокультурний розвиток сьогодні здійснюється не на основі такої моделі, а на основі правильно вибраної політики і менеджменту соціальних трансформацій. Конкретні креативні національні проекти, а не абстрактні моделі як банальне, примітивне наслідування чужого ліберального досвіду – ось що треба сьогодні. І все ж вивчення генезису й становлення модернізації західних і незахідних суспільств уявляється корисним уроком для майбутніх реформаторів пострадянського простору. Будь-яке суспільство може і має вчитися в інших суспільств – диктує нам соціальна практика всієї історії людей. Розумні люди вчать на чужих помилках, а дурні – на власних. Але історія як знання про минуле потрібна нам для життя і діяльності, а не для зручного ухиляння від останніх. Лише оскільки історія слугує нашому життю, остільки ми самі згодні їй слугувати.

Академічне захоплення парадигмою спрощеного соціального транзиту – логічною фазою у розвитку суспільства від відомого вихідного пункту через наче зрозумілі перетворення до відомого ж кінцевого результату – корениться в історицистському мисленні сучасних теоретиків, а саме в уявленнях про лінійні та універсальні паттерни розвитку, яким підвладні всі суспільства. Така транзитологія диктує соціокультурній реальності задалегідь задані ті чи інші моральні та естетичні властивості (наприклад, буржуазні), заявляючи при цьому про свою ідеологічну нейтральність. Морально-естетичні ідеали історициста виражаються раніше нами наведеною імплікацією: якщо «історик» з радістю пише історію, то він не може не закінчити тим, з чого почав. Але критика телеологічних уявлень не приводить до відміни самої предметної області порівняльних досліджень

сучасних соціокультурних трансформацій. Соціальна практика конкретних «транзитів» показала, що споживчі цінності модерну можуть бути універсальними, але не є універсальними національні способи їх виробничої реалізації. Цей факт не відмінняє транзитологію взагалі, але ставить перед суспільствознавцями складне дослідне завдання – розробити концепцію нелінійних соціальних транзитів.

Нова регіональна ідентичність у контексті глобалізації

Історичний процес у минулому мав домінуюче спрямування – інтеграцію й усупільнення відносин: більш великі соціальні одиниці (держави) переймали у менших (сімей і кланів) функцію первинних одиниць виживання. Таке спрямування розвивалося через загрозу власній групі з боку інших груп. Так, національні держави створювалися у війнах і заради війн. Ця тенденція зберігається і сьогодні: соціальні функції виживання все сильніше зміщуються від національних держав уже у бік глобального людства. Людству як первинній одиниці виживання сьогодні погрожує знищення лише з боку його власних транснаціональних «лігв» – локальних груп великого бізнесу, що культивують теорію і практику елітаризму й антигуманізму, в яких окрема людина слабо ідентифікує себе з людьми як такими. Це перешкоджає розвитку групового «Ми-почуття» до людства як цілого і утрудняє усвідомлення того факту, що людство все більше перетворюється на первинну одиницю виживання всіх людей як індивідів і всіх своїх груп. Вже практикуються «гуманітарні бомбардування» країн, що розвиваються, з метою руйнування їхньої суб'єктності розвитку. Можна «відмайданити» будь-яку слабку державу (див. роботу американського філософа і політтехнолога Джина Шарпа «Від диктатури до демократії», 1993). Шарпа називають ідеологом «кольорових революцій» – методів *ненасильницької* боротьби з авторитарними режимами. Однак зброя критики не може, звичайно, замінити критику зброєю, матеріальна сила має бути перекинута матеріальною ж силою. *Насильство* охороняє і перерозподіляє владу. Завдання звільнення ускладнюється. Дійсно, динамічний хаос «кольорових революцій» є умовою нових можливостей. Але зберігається небезпека того, що творці такого «керованого динамічного хаосу» (методу глобальної вестернізації, спрямованої на зміну правлячих еліт для стабілізації неоколоніального режиму в країнах, що розвиваються) не втримають його під контролем. Для кожного з активістів національних «майданів» корисніше завести *дивний аттрактор* не в себе в голові, а в комп'ютері, тобто розвивати науку нелінійних соціальних процесів (докладніше див. роботу російського вченого Ю. М. Плотинського «Моделі соціальних процесів», 2001). А поки олігархічна «фрonda» без перешкод організовує, очолює вестернізацію і поділяє сфери впливу, знаючи, що переможців не судять. В їхніх інтересах працює політекономічна формула: прибутки приватизуються, а витрати і

збитки соціалізуються. Нічого особистого, тільки бізнес. «За їхніми плодами пізнаєте їх...». Глобальна дресирована демократія стає ефективним проектом прикриття «лігвом» тенденції *радикального мондіалізму* – заперечення суверенітету народів над їхніми територією і ресурсами. Давньогрецький філософ Платон не без підстави вважав, що з олігархії виникає демократія, з демократії – тиранія (зауважимо, що вся європейська філософія – нотатки на полях Платона). Сучасна «демократія на експорт» – особливий вид тиранії. Відмінність її від тиранії класичної – особливе положення тиранів, які завжди знаходяться в тіні (сьогодні це в основному англосаксонські олігархічні клани Ротшильдів, Морганів, Рокфеллерів, Варбургів та ін.). Однак, хоча й стихійно, людство об'єднується проти «гуманітарних інтервентів».

Суперечливі тенденції глобальності, глобалізму й глобалізації супроводжуються одночасним «розширенням» і «звужуванням» ідентичності. Серед затребуваних сьогодні ідентичностей особливе місце посідає регіональна (територіальна), оскільки в ній знімаються абстрактність глобальної, космополітичної ідентичності й вузькість конкретних традиційних ідентичностей «крові». Дійсно, сучасна криза національних держав як фрагмент світ-системної кризи приводить до зростаючої політичної ролі великих регіонів. Регіональна ідентичність сильна і висувається на перший план у країнах неоднорідного й маргінального простору, «багатоскладових і кризових суспільствах». Україна, наприклад, є таким кризовим багатоскладовим суспільством. Потреба українського народу у формуванні громадянського суспільства і правової держави пов'язана не тільки з посиленням ролі регіонів України, але й зі зовнішньою «ною» регіоналістською орієнтацією. Тут на перший план висувається проблема вибору між «закритими» і «відкритими» регіоналістськими стратегіями.

Розроблення проблеми генезису регіональної ідентичності відбувається в межах міждисциплінарного підходу, чим обумовлена відсутність однозначності визначень цього поняття. Різні інтерпретації регіональної ідентичності подано у працях західних (П. Роджерс, Е. Тріфт, Дж. Мроз, К. Лалюмьєр), російських (Т. М. Кувенєва, А. Г. Манакіна, Н. А. Шматко, Ю. Л. Качанов, М. П. Крилов, Р. Ф. Туровський) та українських (О. О. Мусієздов, О. А. Міхеєва, Т. С. Стародуб, І. Т. Пасько, Я. І. Пасько, Г. М. Коржов, А. Ф. Карась, В. О. Кравченко) учених. Незважаючи на значне пророблення проблеми, залишається незрозумілим питання про баланс сучасних регіоналістських тенденцій та їхньої ролі у справі адаптації людства. Особливе місце в теорії проблем ідентичності посідає експлікація історично нових форм регіональної ідентичності.

Для розуміння реальної можливості існування нових форм регіональної ідентичності необхідно уточнити «ідентифікаційні» особливості персонального й колективного буття будь-якого соціального

суб'єкта. Так, соціальний суб'єкт вважається нескінченно незавершеною структурою, що постійно прагне тотожності й цілісності. Суб'єкт не автономний, а визначається дискурсами. Крім того, він фрагментований, немов поділений на частини (статуси і ролі). Суб'єкт починає усвідомлювати себе як особистість, ідентифікуючи себе з кимось поза собою, тобто з поданими в дискурсі образами. Відповідність образу є неповною, тому суб'єкт стає «розщепленим» в основі. Незважаючи на те, що суб'єкт позиціонований у дискурсах, відчуття суворої, кінцевої ідентичності в нього не виникає. «Однозначна» ідентичність уявляється суб'єктом.

Коллективна ідентичність або соціальна група розглядається відповідно до тих самих положень. Дійсно, немає об'єктивно існуючих груп як непереборних *субстанцій*, оскільки не існує *таких* об'єктивних умов, що жорстко визначають поділ соціального простору на групи. Індивіди та групи завжди мають декілька ідентичностей, що й визначає їх належність до різних соціокультурних суб'єктів.

Ідентичність створюється цінностями. Соціальний антагонізм виникає тоді, коли різні ідентичності (цінності) взаємно виключають одна одну. Внаслідок цієї боротьби встановлюється панування гегемонних дискурсів, ідентичностей. «Ідентичність» є «пов'язуючою й організуючою метафорою», що встановлює семантику та імператив. «Росіяни», «американці», «українці», «інженери», «професора» і т.д. – це ряд ідентичностей-метафор. Небезпека для долі народів їх невігластва у питанні природи ідентичності й механізмів її модифікацій ілюструється негативною абсолютизацією політиками риторики ідентичності на прикладі грубої модернізації «зверху» пострадянських суспільств.

Однак для транзитивних суспільств типу українського політичний дискурс має особливе значення в плані самовизначення. Радикальна думка конструктивістів у справі формування ідентичностей знаходить все більше прибічників. Дійсно, якщо *ідентичність є результатом уяви* (факт сьогодні беззаперечний), то чому б не попрацювати соціальним інженерам над перспективними символами ідентичності. Вже середньовічні алхіміки-метафізики показали ймовірнісний характер формування ідентичності. Ще раніше буддисти здогадувалися про ілюзорність будь-якої «Я-ідентичності». Некласична, неесенціалістська, безсуб'єктна антропологія намагається вибудувати свій дискурс саме на цих засадах.

«Ідентичність» організує соціального суб'єкта. Без цього він не виживає в суспільстві. Саме це й має місце на практиці формування регіональної ідентичності. Як було сказано вище, регіональна ідентичність сильна і висувається на перший план у країнах неоднорідного простору, «багатоскладових суспільствах» типу українського.

Для розуміння історичної ролі нової регіональної ідентичності у справі оптимізації постіндустріалізму необхідна «мережна аргументація», що є теоретичним відображенням суспільствознавцями тенденцій світ-

системної кризи національної ідентичності, отже, кризи індустріального етапу капіталізму з його вертикально-ієрархічним режимом влади (сьогодні вже у багато чому реакційного) і переходом до прогресивного постіндустріального, нонієрархічного режиму комунікації інформаційного, або мережного, суспільства.

З позицій структуралістської методології постіндустріальна, інформаційна епоха обґрунтовується саме «мережною аргументацією». Дійсно, всі суспільства інформаційної епохи просякнуті – з різною мірою інтенсивності – «логікою мережі», чия динамічна експансія поступово абсорбує та підкорює попередні соціальні форми. «Мережне суспільство» (англ. *network society*) організується у глобальному масштабі в інформаційно-виробничу мережу, що дає можливість оптимізувати виробництво й обмін. Іспанський вчений М. Кастельс («Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура», 1998) справедливо вважає, що розуміння й обґрунтування сучасного світу потребує одночасного аналізу мережного суспільства та його конфліктних викликів.

Мережний рух технологічно розвинених країн показує країнам, що розвиваються, картину їх власного майбутнього. Інформаційна швидкісна економіка розвивається під впливом інформаційних фінансових ринків, підприємств і робочої сили. Тут вихідним і кінцевим джерелом зростання продуктивності є інновація.

Рух нового, сучасного регіоналізму може бути зрозумілим з цих мережних позицій. Політичні процеси останніх десятиліть указують на історично новий механізм соціокультурного розмежування, коли з неймовірною легкістю проводяться політичні межі всередині традиційних соціокультурних світів (регіоналізація Чехословаччини, Іспанії, Великобританії і т.д.). Хтось схильний обґрунтовувати цей рух «правом націй на самовизначення», однак краще додати до цієї тези і тезу «мережної оптимізації капіталізму» або інформаціоналізму.

Тепер можна визначити особливості формування нової регіональної ідентичності в епоху глобальних соціокультурних трансформацій. Важливо зазначити, що вчені-регіоналісти вважають поняття регіону центральним елементом ідеології глобальної трансформації. Розроблення теми регіональної ідентичності відбувається в межах міждисциплінарного підходу. Часто в цих дослідженнях поряд з «регіональною ідентичністю» використовують терміни «територіальна ідентичність» і «локальна ідентичність».

Так, наприклад, географ М. П. Крилов («Регіональна ідентичність в історичному ядрі європейської Росії», 2005) регіональну ідентичність визначає як систему культурних відносин у межах «малої батьківщини», які ґрунтуються на синтезі двох аспектів: зовнішнього (що базується на топологічних зв'язках) і внутрішнього (що регулюється наявністю «місцевого патріотизму»). Соціолог Н. О. Смирнова («Регіональна ідентичність в умовах сучасного російського суспільства», 2004) під

регіональною ідентичністю розуміє результат когнітивного, ціннісного й емоційного процесу усвідомлення належності до свого регіонального співтовариства, а також їхніх місця і ролі в системі регіональних взаємодій.

Російські філософи Н. А. Шматко і Ю. Л. Качанов («Територіальна ідентичність як предмет соціологічного дослідження», 1998) замість поняття «регіональна ідентичність» використовують поняття «територіальна ідентичність», визначаючи останню як «сенси», що переживаються, і/або «сенси» системи територіальних спільностей (суб'єктивної соціально-географічної реальності), що усвідомлюються, а також такі, що формують «практичне відчуття» і/або усвідомлення територіальної належності індивіда.

Як показує практика, довгострокові відмінності між регіональними ідентичностями спричинені такими факторами: тип і рівень релігійності суспільства, установка на індивідуалізм або колективізм, на тип і темпи розвитку. Наприклад, різні ідентичності обслуговують, більше того, закріплюють життєвий стиль «закритих» (що адаптуються традицією) і «відкритих» (що адаптуються інновацією) форм спільності. *Общинне* життя «закрите», традиційне, стійке. *Приватне* життя «відкрите», інноваційне, нестійке, повне ризику. Модернізація відкриває істотну культурну дилему: у приватній, індивідуалістичній, вільній культурі максимально виражені можливі персональні ідентичності, а в общинній, колективістичній, невилній культурі – можливі соціальні ідентичності. В цьому розумінні необхідно звернути увагу на *хронотопний* зріз ідентичності, що формує стійкий паттерн регіонального розвитку, тобто соціокультурний код відтворення регіональної ідентичності.

Дослідники виділяють регіональну ідентичність європейських країн («ЄС-ідентичність»), під якою вони розуміють відчуття нової належності цих країн до політико-географічного району, що простягнувся від Балтики до Адріатики та відділив західну частину континенту від східної частини. Англійські вчені Д. Хелд, Е. Макгрю і Д. Гольдблатт («Глобальні трансформації: політика, економіка, культура», 1999) характеризують ЄС не як міжнародний режим або федерацію держав, а як систему держав, кожна з яких є суверенною. ЄС оснований на серії «міжурядових операцій». Політичні процеси, що відбуваються в ЄС, можна охарактеризувати як наднаціональні. ЄС здобув повноваження завдяки «добровільній відмові» від деяких аспектів національного суверенітету і передачі їх Співтовариству. Це стало можливим завдяки особливим для Європейського регіону політичним, культурним та історичним взаємозв'язкам.

Назвемо такий регіоналізм історично *новим*, більше того, «*відкритим*», тобто основаним на багатобічній співпраці, а саме політичній, економічній, культурній, соціальній. Рух «відкритого регіоналізму» не обмежується Європою. Можна вказати на ряд таких нових регіональних рухів: у Південній Азії – на Асоціацію держав Південно-

Східної Азії (АСЕАН/ASEAN); у Латинській Америці – на Союз латиноамериканських країн, що функціонує на базі Південноамериканського спільного ринку MERCOSUR. Набагато більш скромні регіональні ініціативи мають місце на Близньому Сході – наприклад Об'єднана рада країн Персидського заливу (GCC), Союз арабських країн Магрибу (AMU), Арабська рада економічного співробітництва (APC). Стартували регіональні ініціативи в Африці, країнах Карибського моря, Азії та на островах Тихого океану. Становлять інтерес перспективи проекту Євразійського економічного союзу (EAC). Процес множинної «відкритої регіоналізації» всюди став інтенсивнішим. Це є тенденцією багатополлярної глобалізації.

Однак є й проблеми. Глобалізація культур здійснюється меншою мірою, ніж глобалізація економічних відносин та інформаційних технологій. Цю тезу можна підкріпити аргументацією концепції культурних лагів, а саме фактором нерівномірності розвитку різних сфер суспільства. Зміни в економіці й технології можуть значно випереджувати зміни в культурній сфері. Наявність культурного лагу ускладнює процеси глобалізації культур.

У справі глобалізації та регіоналізації є труднощі й такого роду. Так, з позицій методології крос-культурного аналізу в усіх традиційних культурах космічний і соціальний лад визначається міфологічним конструктом «*Axís Mundi*» – *центром (віссю, пуповиною) світу*. Ця міфологема лежить в основі уявлень про космос, ієрархію суспільства й організацію соціального простору. «Центр» («пуп») є провідною метафорою світу в культурі. В ідеї центру світу міститься в стислому вигляді вся морфологія культури. Статус людини значною мірою залежить від дистанції та відношення до центру в соціальному просторі: ініціація в культурі відбувається через залучення до центру. В архаїчний період історії центри світу були більш-менш універсальними з тісно пов'язаним з ними символізмом *кола*. В подальшому культури диференціюються й вибирають для себе різні траєкторії руху і образи центру. Епоха модерну – часи занепаду давніх «центрів світу». Модерн залишає питання міфологеми центру: традиційна культура вмирає з І. Кеплером, який замінив коло на *еліпс* у своєму баченні світу. Філософи-постмодерністи в ХХ столітті елімінують саму концепцію «центральності», наприклад, М. Фуко осмислює в *ацентричному* концептуальному аспекті систему відносин влади: в сучасному суспільстві влада більше не має єдиного центру. Але не в постмодерністських теоріях, а у дійсній соціальній практиці після загибелі кола «центр» як такий ще залишається досить життєздатним, хоча й втрачає свої глобальні амбіції. Сучасна людина має досить сильну потребу в «центрі». Культ центру зберігається в сучасних націях, що проблематизує рух нового регіоналізму. Так, легше за все і глобалізується, і регіоналізується *масова культура*, «центр світу» якої – *екран*, що задає космополітичний, *поліцентричний*, символічний соціальний простір. Як

вважає російський філософ В. І. Россман («Містерія центру: ідентичність та організація соціального простору в сучасних і традиційних суспільствах», 2008), локальні культури не схильні «космополітизуватися», оскільки їхній «центр світу» інший, наприклад, «центр світу» англійської культури – «парламент», французької – «кафе», бразильської – «футбол», китайської – «сім'я», японської – «сад», української – «пісня». І все-таки надія є. «Хліба та видовищ!» – девіз представника масової культури, в якому виражена практично вся піраміда потреб та інтересів. В цьому ми всі – космополіти.

Осмисленню формування ідеології подолання відчуття «ґрунту» допоможе аналіз генезису американської ідентичності. На відміну від інших народів американці не ідентифікують себе з країною в цілому, для більшості з них «країна – поняття абстрактне». Американці дуже рухливі відносно території. Це становлення до землі показує, до якої міри американці ототожнюють себе не з територією, а з політичними ідеями та демократичними інститутами. Американський філософ С. Хантінгтон («Хто ми? Виклики американської національної ідентичності», 2004) пише: «Протягом двох з половиною століть базовим елементом американської ідентичності був Фронтір, але й він постійно зсувався та змінювався у розмірах. "Міф Фронтиру", присутній у національній свідомості, спровокував безперервну міграцію: для більшості американців "обітована земля" з максимумом можливостей знаходилася не там, де вони проживають, а в "цнотливих краях" на заході. Лорд Данмор називав "слабкістю" американців ту обставину, що вони "завжди шукають нові землі, куди більш родючі й багаті, ніж ті, на яких вони тепер живуть". Фронтір з роками зсувався все далі на захід, залишаючи в спадщину нащадкам образ "бродячого американця", позбавленого будь-якої територіальної прихильності».

Корінні американці (не іммігранти, а нащадки перших переселенців, піонерів Дикого Заходу, тобто ті, хто створював Америку) впевнені в тому, що вони – «нація покутниця». Американці-протестанти засновували свої поселення і укладали «договір з Господом», мріючи створити «місто на пагорбі», яке стало би зразком для всього світу. Американці визначали свою місію в Новому світі у біблейських висловлюваннях: вони були «обраним народом», «що поневірявся у пустелі» та «марив про створення "Нового Ізраїлю" або "Нового Ієрусалиму"» на цій, як їм здавалося, «обітованій землі». Такий космополітичний імпульс американської ідентичності, мабуть, гідний наслідування іншими народами. Космополітизм не повинен залишатися монополією американців (монополія призводить до терору).

Це, власне, і відбувається у «нових» регіонах. Російський соціолог А. В. Баранов («Регіональна політична ідентичність: методи дослідження в Західній Європі», 2006) посилається на результати аналізу соціологічних опитувань мережі «Євробарометр» за 1991 – 1995 рр., які показали таке:

взаємозв'язок локальної та регіональної ідентичностей у 2,5 раза сильніший (0,61 і 0,24), ніж взаємозв'язок між рівнями країни та ЄС; значним стало зростання поліїдентичності; зменшилася вага радикальних думок і настроїв, наприклад, «тільки баск/каталонець/іспанець». Однак великі космополітичні міста оцінили регіоналізм негативно. Баранов дійшов такого висновку: соціокультурні прояви глобалізації ведуть до все більшого поширення «багатоскладової» (multiple) ідентичності; регіональна ідентичність є суб'єктивним феноменом індивідуального, групового соціетального знання, що складається на основі розрізнення «ми – вони», пошуку схожості «рідного» регіону з іншими просторами й відмінностей його від них. У сучасному динамічному світі стабільна соціальна ідентичність «крові» і «землі» вже є неможливою. Настає епоха нестійких соціально-ідентифікаційних станів соціального суб'єкта. Цей рух здатний створити умови, за яких космополітизм стане ідентичністю кожного.

Отже, новий «відкритий регіоналізм» опосередкує розвиток глобалізації. Важливим вбачається те, що політична воля лідерів країн, що складають «новий» регіон, перетворює його на деяку одиницю стабільності, що у XXI ст. буде, очевидно, серед тих, хто визначає глобальний політекономічний устрій. Але тут «стабільність» треба розуміти як соціокультурний гомеостазис, як стабільну співпрацю, а не стабільну конфронтацію.

Зазначимо й те, що новий регіоналізм «знімає» єдиний зразок модернізації та створює умови для концепції множинності модернізмів і національних модернізацій. Сьогодні багато західноєвропейських країн (наприклад, Німеччина, Англія, Данія, Швеція, Франція, Нідерланди, Іспанія, Греція, Португалія, Італія) вибирають «*третій, або серединний, шлях розвитку*», де переборюється, як здається, протистояння лівих (скептиків) і правих (радикалів) сил. Концепція третього шляху стала відповіддю Заходу на глобалізацію. Цей «серединний шлях розвитку» – шлях трансформаціоналістів, тобто тих, хто вважає глобалізацію новим типом соціальної трансформації. Концепція третього шляху нібито припускає поєднання соціальної солідарності з глобальною динамічною економікою.

Сьогодні можна знайти багато «третіх шляхів», що впливають з базової моделі *нових лівих* або емпірично знайдених різними країнами. Базова модель третього шляху включає реформу держави, перетворення її на соціальну державу в особливому, новому розумінні, зростання впливу громадянського суспільства, нові форми соціального контролю, що пов'язують права з відповідальністю, перехід до відповідального капіталізму, «відновлення у правах» понять суспільного блага і соціальної рівності, поєднання індивідуалізму і комунітаризму, перегляд концепції соціальної допомоги, нове ставлення до проблеми зайнятості, урахування нестабільності екосистеми, забезпечення стійкого екологічно безпечного

розвитку, створення умов для розкриття людського потенціалу, визнання важливості соціального й людського капіталу, формування здатності жити в глобальному світі, відчувати відповідальність за світ у цілому.

Ключова формула третього шляху – *«громадянське суспільство стали трактувати як суспільство, що здатне поставити під контроль державу та бізнес»* – переборює традиційно ліву й традиційно праве уявлення про роль держави в економіці, покладає на державу арбітражні й цивілізуючі функції, а на громадянське суспільство – контроль за бізнесом і державою. В концепції третього шляху на відміну від старих лівих мова не йде про системне регулювання економіки, на відміну від лібералів мова йде про необхідність держави для суспільства у сфері екології, освіти та культури. Тут ледве не в марксовому розумінні обговорюється питання про людський і соціальний капітал як інтегральну складову історично нової економіки – економіки інформації і знання.

Однак цей третій шлях є національною моделлю модернізації Заходу сьогодні. Захід не тільки відірвався у цьому русі нової модернізації від решти країн, але й піклується, щоб його не наздогнали. В цих умовах незахідні країни закономірно ставлять питання про право на прогрес власних народів. 1986 року Генеральна асамблея ООН була змушена прийняти Декларацію про право на розвиток. Для вдалої модернізації та входження на рівних правах, наприклад, в Європейський регіон все ж необхідний достатній рівень вестернізації, науково-технологічного розвитку і громадянського суспільства.

Ці розмірковування спираються на передумову того, що у питанні домінування організації суспільства вирішальною є кількість людських життів, що підтримує соціальна система. Мережна організація суспільства необхідно сприяє виживанню історично нової форми спільності – людству. Ще в багато чому стихійний мережний рух потребує ідеологічної підтримки «зверху». Традиційно вважалось, що чим більш уніфікована структура, тим вона ефективніша. Основа солідарності численних реальних груп сьогодні має бути, звісно ж, глибшою, м'якшою, органічнішою. Це здатний забезпечити інформаційний, «мережний режим» з його генеральним принципом нонієрархії (не розуміти буквально), прозорості інформації та знань (knowledgesharing), логістичної оптимізації простору матеріальних потоків. Перетворення має відбуватися на всіх фронтах одночасно та з різною швидкістю; антиіндустріальні сили мають бути неуніфікованими і поліфрактальними за структурою. Укорінення постіндустріалізму покладається на «відкриту ідентичність», яких би форм і масштабів вона не набувала.

Отже, як сьогодні в умовах майбутніх історичних перспектив виникають *нові* соціальні ідентичності? Нові ідентичності створюються в проектній дії. Так, у мультикультурних і кризових соціальних просторах тенденції стратегій регіональних ідентичностей є сильними. Тут головна проблема – раціональний вибір між «закритим» і «відкритим»

регіоналізмом. Минулий «закритий» регіоналізм більше не є оптимальним засобом адаптації суспільств. Його місце посідає історично *новий* «відкритий» регіоналізм, тобто регіоналізм, що базується на багатобічній співпраці.

Чому людям необхідна «нова» ідентичність? Тому, що колишня (минула) *традиційна ідентичність* знаходить своє обґрунтування в історії. Ця ідентичність, оголошуючи легітимність своїх форм, чіпляється за аутентичність власних засад. Традиційні культури не схильні до космополітизації та «відкритої» регіоналізації, оскільки їхній символічний простір *моноцентричний* і тоталітарний. Тут ми вступаємо в сферу користі та шкоди історичного мислення: варто лише ідентифікувати «Я» соціального суб'єкта, приписати йому раніше відому ідентичність, як «Я» починає займатися наслідуванням і захистом традиції, «Я» агонізує, відступає в історії назад, вироджує свій креативний потенціал. Але новий (відкритий) регіоналізм відповідає на виклики історії. «Відкрита регіоналізація» передбачає нові символи ідентичності такого соціального простору. Більше того, історично нова мережна організація суспільства є одним із факторів формування нової форми спільності – людства. Дорога до людства проходить через «нову» ідентичність, «нову регіональну» ідентичність зокрема. Людство вже зараз для багатьох «слабких» народів є первинною одиницею виживання.

І ще одне. Люди віддають перевагу теоріям про райдужні аспекти розвитку суспільства. Але таку вибірковість у науці називають «зрадництво учених мужів». Можна радісно вітати, наприклад, глобальний ступінь інтеграції, що надає людям більші шанси індивідуалізації. Однак осмислення цього тренду виявляє нові аспекти традиційної філософської дискусії про свободу і детермінацію індивіда. Адже очевидно, що зростаюча глобальна інтеграція зменшує вплив окремої людини на владні верхи людства. Так, регіональна «Ми-ідентичність» уявляє у свідомості більшості людей, що до неї належать (регіональної «Ми-ідентичності»), тільки функцію одиниці виживання (опори і захисту). Але ця форма інтеграції (як і будь-яка інша: сім'я, рід, клан, плем'я, народність, нація, людство) демонструє постійний обмін ролями/функціями, а саме, створюючи комфортні умови жителям регіону, одночасно вимагає від них віддати за регіон життя, якщо правителі регіону визнають це за необхідне заради безпеки всього регіону. Так само у практиці побудови «нового» регіоналізму є небезпека стати нетитульною нацією, і тоді титульні нації регіону опиняються в «шоколаді», а нетитульні – вчаться «смоктати лапу». Рух відкритого регіоналізму здатний виявитися проектом прикриття («димовою завісою») політики *злиття і поглинання*, тобто захоплення слабких національних економік, що в перспективі може призвести до анексій. І все ж таки підпорядкування тиску могутніх інтеграційних глобальних процесів є раціональним, а опір їм – ірраціональним. Тут працює одна з формул ідентифікації: «якщо ти схожий на їжу, то тебе

спробують з'їсти». Щоб «не бути з'їденим» в умовах ультраімперіалізму (керованого капіталізму) XXI століття треба не тільки вміти правильно пояснювати світ, але й активно брати участь у його зміні. Плануйте, або спланують вас!

Вислизаюча ідентичність соціального суб'єкта (як висновок)

Як стає тепер зрозумілим, до відомих часів тема ідентичності не була предметом теоретичної свідомості, зміна і вибір ідентичності відбувалися стихійно: економічні моменти були приховані «за» свідомістю. Із затвердженням капіталізму та ліквідацією станової структури суспільства і побудовою суто економічно розчленованого суспільства суспільна боротьба виявляється в ідеологічній боротьбі за свідомість, тобто в боротьбі за ідентичність, а саме за укриття або викриття антагоністичного характеру суспільства (тут борються два інтернаціонали – праця і капітал). Ця боротьба у способі виробництва є нервом сучасної трансформації соціального, символічного простору: кому вважатися і бути титульною спільністю, а кому – нетитульною, тобто кому панувати в способі виробництва, а кому підкорюватися. *Ценз* як умова, що обмежує участь особистості у здійсненні тих або інших прав, – ось остання політична (правова) форма визнання приватної власності, отже, ідентичності як «даності».

Дискурс ідентичності стає *актуальним* саме в епоху фактичної глобалізації, коли жодна з ідентичностей не може вже бути пануючою. Тут діє закон – найзагальніші абстракції виникають тільки в умовах найбагатшого розвитку, де одне й те саме є спільним для багатьох або для всіх. Тепер ідентичність припиняє бути мислимою тільки в особливій формі. Більше того, з *глобальною мобільністю для багатьох традиційна ідентичність стає випадковою і тому байдужою*. Але потреба у належності (любові й дружбі) до тих чи інших соціальних суб'єктів відмерти не може: не мораль, а інтереси спонукають людьми, але очевидно, що нехтування мораллю зовсім не в інтересах людей. У сучасних умовах гострої кризи ідентичності люди шукають «свою» групу.

Зараз проблема кризи ідентичності й самовизначення соціальних суб'єктів вплетена в тугий вузол проблематики політики ідентичності й мультикультуралізму. Розпад спільнот під час глобалізації приводить до усвідомлення необхідності політико-правової актуалізації ідентифікації соціального суб'єкта. І тут залишається невирішеним питання про зв'язки «форми соціальності» суб'єкта з особливостями постановки і вирішення завдання його самоідентифікації, самовизначення в умовах глобалізації та модернізації. У цьому русі показовим є й те, що ступінь усвідомлення прогресивних суспільних тенденцій і приведення своїх дій у відповідність до них обумовлюється ступенем досконалості свідомості й самосвідомості

соціального суб'єкта, отже, його політики ідентичності. Політичні ж процеси сполучаються з теоретизуванням навколо проблеми прав людини на власну ідентичність. Тоді суть самовизначення сучасних соціальних суб'єктів полягає в трансформації ідентичності з «даності» в «завдання» і в наділенні діючих осіб правовою відповідальністю за наслідки їх самовизначення. Ця історична робота частково вже відбувається в політико-правових межах свободи совісті як права індивідів на вільний вибір власної ідентичності. Стимуляція до мультикультуралізму, тобто самокритики як перманентного самовизначення і перевизначення «себе» серед «інших», стає сьогодні спільним місцем, «долею» соціальних суб'єктів. Оскільки ідентичність є динамічною, тобто її важко «схопити» в сучасній реальній статистиці, остільки вона «вислизає» від дослідника. Тому методологічно правильним буде перебудувати наукові дослідження з проблеми ідентичності (як вже «даного») на проблему самоідентифікації соціального суб'єкта (як ще тільки «заданого»), тобто на проблему *самовизначення*, завжди незакінчену і відкритую в майбутнє діяльність.

І останнє. Теорія лише тому правильно *пояснює* світ, що відкриває шляхи його *оптимального змінювання*. Зміна суспільного буття свідомою діяльністю людей може бути раціонально осмислена тільки як *революційна практика*, яка здійснює перехід до ширшої площини свідомості й самосвідомості, тобто до зміни перспективи погляду людини на себе саму і на світ. Теорія висловлює це історичне зростання свідомості й самосвідомості. В революціях і реформах людина долає застаріле, але не минуле, яке вона завжди носить із собою, накопичуючи. Ставлення до минулого – характеристика цивілізованості й цивілізації. Цивілізація будь-якого рівня – це збереження минулого, єдність минулого і сьогодення, *сприйняття сьогодення через минуле*, минуле в сьогоденні, живе минуле, або минуле, що продовжує жити в сьогоденні. Від *дикості* через *варварство* до *цивілізації* – такий шлях пройшло людство до теперішнього часу. Але цивілізацією історична справа не закінчиться. Всі колишні соціальні революції (рабовласницька, феодалська, капіталістична) були недостатньо радикальними. Вони потребували спогадів про події минулого, щоб обдурити себе щодо свого власного історичного змісту – *дійсного звільнення людини*. Це був стихійний рух вперед з головою, повернутою назад. Люди все змінювали так, щоб не змінити головного, а саме подолати експлуатацію людини людиною. Людям більше подобалася «синиця у власних, приватних руках», а не «журавель у спільному небі». Сьогодні потрібно надати всім «мерцям ховати своїх мертвих», щоб нарешті усвідомити собі власний історичний зміст. Історично нова революція – *гуманістична* (домінанта «на обличчя іншого» (О. О. Ухтомський), єдність екзистенції і рефлексії, внутрішньої і зовнішньої свободи) – черпає свою поезію (філософію) тільки з майбутнього, а не з минулого. У минулому фраза була вище змісту, тепер зміст буде вище фрази.

ЗАПИТАННЯ ДЛЯ САМОПЕРЕВІРКИ ТА КОНТРОЛЮ

1. Визначіть есенціалізм і конструктивізм як головні методологеми в теорії ідентичності соціального суб'єкта.
2. Хто автор концепту «криза ідентичності» і який суттєвий внесок зробив цей учений у теорію ідентичності соціального суб'єкта?
3. Укажіть особливості психоаналітичного напрямку дослідження ідентичності соціального суб'єкта (назвіть персоналії).
4. Хто автор концепту «соціальні репрезентації» і яка головна методологічна опозиція теорії соціальних репрезентацій?
5. Наведіть основні течії теорії символічного інтеракціонізму (назвіть персоналії).
6. Як концепт «соціальна категоризація» теорії соціальної ідентичності допомагає осмислити аутгрупову агресію й інгрупову солідарність?
7. На якому принципі базується теорія самокатегоризації (назвіть відомих самокатегоризаціоністів)?
8. Укажіть методології, що становлять теорію дискурс-аналізу. Яке вони мають значення у осмисленні «ідентичності»?
9. Назвіть актуальні проблеми теорії ідентичності соціального суб'єкта.
10. Як співвідносяться концепти «ідентичність» і «неідентичність»?
11. Дайте визначення поняття «соціальний простір» і назвіть учених, які зробили суттєвий внесок у його розроблення.
12. На яких екзистенційних структурах (ролях) організується соціальний простір?
13. Як співвідносяться поняття «соціальний простір» і «соціальна взаємодія»?
14. Що таке хронотоп?
15. Визначіть поняття «соціальний суб'єкт».
16. Покажіть амбівалентність понять «історична пам'ять» та «історичне забуття».
17. Яке мають значення метафори у затвердженні ідентичності?
18. Як метафізика формує уяву, що ідентифікується?
19. Покажіть необхідний зв'язок філософії та національної ідентичності.
20. Що таке транзитивне суспільство?
21. Яка головна тенденція транзитивних суспільств?
22. Як співвідносяться концепти «закрите суспільство» і «відкрите суспільство»?
23. Назвіть ознаки транзитивного суспільства.
24. Як співвідносяться поняття «маргінальність» і «криза ідентичності»?
25. Назвіть складові «маргінального синдрому» соціального суб'єкта.
26. Порівняйте моделі соціокультурної модернізації.
27. Покажіть відмінність між «закритою» і «відкритою»

регіоналістськими стратегіями.

28. Назвіть головну метафору світу для різних культур.

29. Чому проекти зі створення «нових» ідентичностей є актуальними?

30. Як співвідносяться поняття «неорганізований капіталізм» і «організований капіталізм»?

31. Які функції та ролі «позитивістської» і «критичної» соціальних теорій?

32. Визначіть конструкти «расизм», «етнізм», «сексизм» як форми соціальної нерівності й пригнічення при капіталізмі.

33. Як співвідносяться поняття «класова свідомість» та «ідентичність»?

34. Чому зв'язок між філософією, політичною теорією та фабрикацією ідентичностей у політичній практиці є можливим?

35. Проаналізуйте базисні потреби людини, які визначають значення ідентичності.

36. Як співвідносяться концепти «наявна тоталізація» і «діалектична тоталізація»?

37. Співвіднесіть поняття «соціальна алхімія» і «соціальна інженерія».

38. Як називається метод історіографів і які його особливості в конструюванні й проектуванні ідентичності?

39. Визначіть поняття «глобальність», «глобалізм» і «глобалізація».

40. Як співвідносяться поняття «ідентичність», «ідентифікація» і «самоідентифікація»?

41. Визначіть поняття «конструкт», «концепт» і «соціальна категоризація».

42. Співвіднесіть поняття «мультикультуралізм», «культурний плюралізм» та «ідентичність».

43. Проаналізуйте зміст понять «право на ідентичність» і «право на суспільство».

44. Яке мають значення міф і ритуал при формуванні ідентичності соціального суб'єкта?

45. У чому значення симулякрів в епоху ультраімперіалізму?

46. В яких країнах політика «мультикульти» має успіх?

47. Співвіднесіть поняття «соціальне конструювання реальності» і «соціальне проектування».

48. У чому, на Вашу думку, проявляються «блиск і убогість» транзитології?

49. Яка евристичність концепту «мережне суспільство»?

50. До якого дискурсу належить концепт «хороше суспільство»?

ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1. Комунікативні аспекти регіональної ідентичності.

2. Структура і функціонування соціальної ідентичності.

3. Історична пам'ять і соціальна ідентичність.
4. Ідентифікація й ідентичність соціального суб'єкта.
5. Колективна і персональна ідентичності.
6. Соціальна категоризація і дискримінація особистості.
7. Професійна ідентичність особистості.
8. Легітимність ідентичності соціального суб'єкта.
9. Маргінальна ідентичність соціального суб'єкта.
10. Криза ідентичності соціального суб'єкта.
11. Етнічна і національна ідентичності.
12. Ідентичність соціального суб'єкта і модернізація.
13. Особистість і суспільство в епоху глобалізації.
14. Ідентичність соціального суб'єкта в дискурсі постмодернізму.
15. Трансформація історичної пам'яті в модернізаційних процесах суспільств, що трансформуються.
16. Громадянська ідентифікація і самоорганізація суспільства.
17. «Свій» і «чужий» у колективній ідентичності.
18. Статева і гендерна ідентичності.
19. Забуття як соціокультурний феномен.
20. Соціальний хронотоп та ідентичність соціального суб'єкта.
21. Дискурси ідентичності соціального суб'єкта.
22. Конструювання ідентичності в умовах соціальних трансформацій.
23. Ідентичність середнього класу суспільств, що модернізуються.
24. Проблеми внутрішньогрупової ідентичності.
25. Соціальний конфлікт та ідентичність.
26. Теорії ідентичності соціального суб'єкта.
27. Ідентичність як філософська проблема.
28. Ідентичність як наукова проблема.
29. Ідентичність як проблема повсякденності.
30. Пошуки нової європейської регіональної ідентичності.
31. Політика ідентичності суспільств, що трансформуються.
32. Політика ідентичності в культурних монолітах.
33. Політика ідентичності на межі культур.
34. Конструювання колективної ідентичності.
35. Дискурси національної ідентичності.
36. Лінгвокультурна ідентичність соціального суб'єкта.
37. Темпоральні модули соціальної ідентичності.
38. Ризики особистісної самоідентифікації.
39. Особистість у просторі вислизаючої ідентичності.
40. Формування мережної ідентичності у світі, що глобалізується.
41. Проблеми формування соціальної ідентичності в транзитивних суспільствах.
42. Ідентичність і мультикультуралізм.
43. Ідентичність у контексті позитивістських теорій.
44. Ідентичність і влада.

45. Політика мовленнєвої комунікації в мультикультурному суспільстві.
46. Взаємодії історичних типів ідентичності в контексті процесів євроінтеграції.
47. Проблеми формування нової української ідентичності.
48. Естетичний контекст ідентичності.
49. Феномен креативних мережних товариств.
50. Етнізм, расизм і сексизм як джерела розколу сучасних виробничих груп.

ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ СЛОВНИК

Альтерглобалізм – суспільний рух за альтернативний глобалізм, що відкидає європейсько-американську ліберальну модель глобалізму, вважаючи, що вона часто працює у збиток або не повною мірою сприяє розвитку людських цінностей, таких, як захист екології, економічна справедливість, охорона праці, захист культур корінних народів і прав людини.

Антиглобалізм – політичний рух, спрямований проти певних аспектів процесів глобалізму й глобалізації в їхніх сучасних формах, зокрема проти домінування глобальних транснаціональних корпорацій і торгово-урядових організацій, таких, як Всесвітня торгова організація (ВТО).

Асиміляція – форма пристосування меншості до домінуючої культури, коли остання освоюється шляхом відмови від вихідної культури, наприклад підпорядкування національної меншості титульній нації; асиміляція може мати як добровільний (захоплення іншою, більш розвиненою або привабливою культурою), так і примусовий (наприклад, воєнна анексія, часткове винищення, вимушене переселення) характер; приклади асиміляцій: українізація, русифікація, американізація, румунізація, християнізація, ісламізація.

Аутгрупа – група людей, відносно якої (на відміну від інгрупи) індивід не відчуває почуття ідентичності або належності; члени такої групи бачаться індивіду як «не ми» («німі») або як «чужі» (потенційні «вороги»).

Вестернізація – запозичення англо-американського або західноєвропейського способу життя в сфері економіки, політики, освіти, науки і культури, це поширення західних цінностей по всьому світу, або озахіднення у справі модернізації – «модернізація потребує вестернізації»; вестернізація потребує зміни ідентичності, наприклад української на американську; за стратегією вестернізації приховується бажання великого бізнесу західних суспільств ефективніше долучати до меж капіталізації незахідні народи для грабування природних ресурсів, пролетаризації населення, розміщення екологічно шкідливих технологій.

Відчуження – поняття, що висловлює таку об'єктивацію якостей, результатів діяльності й відносин людини, яка протистоїть йому як сила,

що перевершує людину, і перетворює її з суб'єкта на об'єкт її впливу; відчуження збігається з самовідчуженням.

Відчуття ідентичності – суб'єктивне переживання, яке виникає з усвідомленням дитиною того, що вона існує як індивід у світі серед інших схожих зовнішніх об'єктів, але має власні бажання, думки, спогади і зовнішній вигляд, відмінні від інших; формування почуття ідентичності ґрунтується на розвитку образу тіла, що знаходиться в процесі сепарації-індивідуації, і досягає відносної стабільності лише із закінченням підліткового періоду, коли вирішуються проблеми бісексуальної ідентифікації з обома батьками.

Гендер – соціальна стать, що визначає поведінку людини в суспільстві й те, як ця поведінка сприймається; гендер є тією статево-рольовою поведінкою, що визначає стосунки з іншими людьми: друзями, колегами, однокласниками, батьками, випадковими перехожими і т. д.; гендер припускає будь-які психічні або поведінкові якості, що асоціюються з маскуліністю й фемініністю, і такі, що відрізняють чоловіків від жінок.

Гендерна ідентичність – відтворення гендерно обумовлених ролей, диспозицій, самопрезентацій, і тут визнання й використання категоризації себе за ознакою статі залежить не стільки від індивідуального вибору, скільки біологічно обумовлене і соціально примусове; культурна сегрегація гендеру забезпечується на різних соціальних і культурних рівнях, завдяки чому відтворення «свого гендеру», соціалізація дівчат і хлопців – процес нормований, хоча й залежить від особливостей мікросередовища; з огляду на теорію соціального конструктивізму устрій соціального світу має «моральний статус», відповідно до якого кожна людина «сутнісно» належить або до чоловічої, або до жіночої статі.

Глобалізація – процес, в якому національне вплітається в транснаціональне і підпорядковується його владним можливостям, орієнтації й ідентичності; глобалізація означає створення транснаціональних корпорацій і великих регіонів з політекономічною силою, що перевершує можливості національної держави.

Глобалізм – ідеологія неолібералізму або економічного імперіалізму, тобто ідеологія світового економічного ринку, де багатомірність глобальності зводиться до економічного виміру як пануючого.

Глобальність – концепт, який виражає відношення до «світового співтовариства», що хоча і розуміється як різноманітність без єдності, однак створює уявлення про фікції замкнутих соціальних просторів.

Глокалізація – глобально-локальна взаємозалежність суспільних відносин в епоху глобалізму, глобальності й глобалізації; глокалізація призводить до наднаціонального керування і централізації, з одного боку, і до локалізації та децентралізації – з іншого, і тут проблема полягає в розробленні «оптимальної децентралізації» в масштабах людства.

Девелопменталізм – уявлення про розвиток як про прогресивний (лінійно-безперервний) рух від менш сучасних форм матерії до все більш

сучасних; прозахідна ліберальна ідеологія модернізації слаборозвинених країн (перетворення їх на капіталістичні), суть якої полягає в ідеї прискореного й залежного розвитку всіх історичних типів суспільств, поєднується з елементами, з одного боку, націоналізму або національного державного будівництва, отже, відносної *закритості* суспільства з метою контролю місцевою правлячою елітою власних багатства і комфорту (власних виробництва та ринку), з іншого боку, інтернаціоналізму, отже, *відкритості* суспільств з метою безмежних вивезення і ввезення капіталу з території країн, що розвиваються, правлячими елітами капіталістично розвинутих націй і транснаціональними акторами; девелопменталізм зараз перебуває в стані кризи, оскільки не може бути виправданням наростаючої тенденції «постіндустріального феодалізму» з його величезною масою простолюдинів, що бідніють, і надвпливовою, надбагатою правлячою елітою, і в цьому розумінні дискусійним для теорії модернізації суспільства є питання про те, чи існує спрямованість у самій динаміці сучасної соціальності (феномен втрати історичної перспективи!!!), більше того, необхідно також пам'ятати, що і відсталість може мати свої переваги.

Дискурс – відносно стійка форма спілкування людей, що склалася історично, наприклад, філософський, науковий, релігійний, політичний, спортивний дискурси; дискурс – це «мова в мові»; дискурс (ширше: «мова як будинок буття») конструює реальність, в якій ми живемо, створює ідентичність, у ньому імена *задано*; дискурси створюють і закріплюють соціальну нерівність; між дискурсами як самозамкнутими системами значень існують відносини, що побудовані на силі, – війна дискурсів; сильні дискурси здатні функціонувати в будь-яких умовах, зберігаючи свою системну енергію, всупереч нікчемності реальних носіїв дискурсу; так, системна сила марксистського, психоаналітичного або християнського дискурсів жодною мірою не страждає від дурості окремих марксистів, психоаналітиків або християн.

Дискурс-аналіз – теорія дослідження співвідношення сил у суспільстві з огляду на аналіз дискурсу, при здійсненні якого формулюється нормативний підхід, з позиції якого можна критично проаналізувати ці співвідношення у зв'язку з соціальними змінами.

Етнізм – політична доктрина і політика, що культивує підвищення групової самооцінки на основі принципу «*"ми" кращі, ніж "вони"*», і така позиція висловлюється в оцінюванні «чужої» культури на основі традиційних для «своєї» культури символів, цінностей і стереотипів; етнічна більшість прагне зберегти свій суспільний вплив і зміцнити свої економічні й ідеологічні позиції, етнічні ж меншини страждають безпосередньо не стільки від матеріальної недостатності, скільки від неможливості використовувати механізми влади; «етнізм» поряд з «расизмом» і «сексизмом» (див. нижче) як форми соціальної нерівності й придушення не зводяться до чисто «економічного придушення», однак

необхідно визнати важливість урахування капіталістичних відносин виробництва для розуміння цих форм.

Етнічна ідентичність – емоційно-когнітивний процес поєднання суб'єктом себе з іншими представниками однієї з ним етнічної групи, а також його позитивне ціннісне ставлення до історії, культури, національних традицій і звичаїв свого народу, до його ідеалів, почуттів та інтересів, фольклору і мови, території проживання етносу і його державності.

Етнонаціоналізм – ідеологія, яка націлена на досягнення в багатоетнічних державах-націях переваг модернізації для представників однієї групи (етносу) в сфері влади і керування, державної ідеології та символіки; етнонаціоналізм ґрунтується на спрощених історичних трактуваннях, узурпації культурної спадщини на користь однієї групи, конфліктогенних територіальних інтерпретаціях («етнічна територія», «відвічні землі», «історична батьківщина» і т. ін.) і потребує для свого існування *етнічних підприємців* (інтелектуалів і політичних активістів), які претендують виступати від імені «народу» або «нації» і виражати її «волю»; етнонаціоналізм з боку домінуючих груп має дискримінаційний характер у відношенні до меншості аж до позбавлення їх культурних і політичних прав, а з боку меншості він набуває сепаратистського характеру з вимогою зміни внутрішніх меж або створення окремої «національної» держави.

Етнос – соціальна спільнота, члени якої мають специфічну самосвідомість загальної культурної ідентичності, що відділяє їх від членів інших груп; майже в усіх суспільствах етнічні відмінності пов'язані з відмінностями в матеріальному благополуччі та владі, і це виявляється особливо яскраво, якщо етнічні особливості є також і расовими; зовнішньою формою вираження етносу є ендоетнонім – його самоназва (мадяри, суомі, хань, чукча та ін.); більшість сучасних суспільств є поліетнічними.

Етноцентризм – тенденція оцінювати інші культури на основі власної; віра у біологічну і культурну перевагу членів власної культури (етносу) над членами інших груп.

Жіноча ідентичність – категоризація себе як представниці жіночої соціальної групи; конструювання жіночої ідентичності безпосередньо пов'язують зі специфічним для жінки «жіночим досвідом», що починає створюватися завдяки особливостям соціалізації дівчат з дитячого віку, тому що батьки створюють гендерно-нормований образ новонародженої дитини (бантики, довге волосся, пишно вбрані плаття і т. ін.), а також заохочують гендерно-нормовану поведінку (пасивність, нерішучість, залежна поведінка, конформність, відсутність логічного мислення і прагнення досягнень, а також великі емоційність і соціальна врівноваженість); «бути жінкою» допомагають інститути соціалізації, найважливішими агентами яких є ровесники, а також СМІ, що найбільш жорстко відстоюють гендерні рольові стереотипи для жіночої моделі

поведінки; в цілому тіло більш значне в структурі жіночої ідентичності, оскільки в традиційній культурі жінка репрезентується через її тіло; сьогодні домінує традиційно-патріархатний ідеал жінки.

Ідентифікація соціального суб'єкта – несвідома проекція особистістю себе на дещо інше, ніж вона сама (іншу особистість, справу або місцеположення), або, іншими словами, це несвідоме ототожнення суб'єктом себе з іншим суб'єктом, групою, процесом або ідеалом; ідентифікація є важливою частиною нормального розвитку, може сприяти розвитку доти, доки індивідуальний шлях ще не прокладено, однак як тільки відкривається краща індивідуальна можливість, ідентифікація виявляє свій патологічний характер у тому, що опиняється в подальшому настільки ж такою, що затримує розвиток, наскільки до цього вона несвідомо сприяла піднесенню і зростанню, спричиняє дисоціацію особистості, бо суб'єкт під її впливом розщеплюється на дві часткові особистості, що є чужими одна одній; ідентифікація відрізняється від імітації тим, що вона є несвідомою імітацією, тимчасом як імітація – свідоме наслідування.

Ідентичність соціального суб'єкта – концепт, що виражає переживання і (або) усвідомлення особистістю своєї належності до тієї або іншої соціально-особистісної позиції в межах соціальних ролей та його станів як уявлення людиною самої себе унікальною, цілісною, єдиною в часі та ставленні до навколишнього світу; значення ідентичності визначають три базисні потреби людини: належність до співтовариства, позитивна самооцінка та безпека; формування ідентичності починається там, де ідентифікація стає непридатною; вбачається два важливих моменти для дослідження ідентичності – «ідентичність» має як когнітивний (пізнавальний), так і емоційний компоненти: 1) пізнавальна ідентичність лише визначає, як люди свідомо розміщують себе в різні системи формальної класифікації; 2) емоційна ідентичність належить до видів класифікацій, суб'єктивно суттєвих у системі значень конкретної людини; ідентичність означає одночасно і стійку внутрішню тотожність, і стійку схожість деяких основних якостей з іншими людьми; ідентичність є результатом, тим, що сталося, результатом історії (пошуків аутентичності та її легітимності), тобто результатом самозбереження, захисту «себе» (як «справжнього», «істинного», «щирого») і, отже, нападу на «іншого» (як «неістинного»); ідентичність – рухлива, еластична, є ансамблем самоідентифікацій, їх включенням в єдине унікальне тотожне собі ціле (паттерн ідентичності уявляється соціальним суб'єктом так: «я цар – я раб – я черв'як – я бог!»).

Ідеологія – сукупність поглядів, що ґрунтується на *спільних світоглядних передумовах* і систематизованих в ідеологічних формах (політика, право, мораль, релігія, філософія, мистецтво, міф), які відображують об'єктивні, матеріальні відносини з позицій інтересів певних класів; ідеологія є обмеженою, неповною свідомістю, свідомістю, що

виведена з уявлення про дійсність, а не з самої дійсності: дійсність постає в ідеології в перекрученому, перевернутому вигляді, й ідеологія виявляється ілюзорною свідомістю, в якій соціальна реальність, об'єктивні протиріччя і потреби суспільного життя мають перетворену, збочену форму; ідеологія суттєво впливає на фабрикацію ідентичності.

Інгрупа – соціальна група, або соціальна категорія, відносно якої індивід відчуває почуття ідентичності й належності; індивід бачить членів цієї групи як «ми», або як «свої» (потенціальні «друзі»).

Індивід – окрема людина як унікальна єдність соціального й біологічного, в якій неповторно сполучується генетично запрограмований і соціально придбаний набір рис, властивостей, якостей.

Індивідуалізація – історична форма свідомості й самосвідомості людських індивідів *складних* («відкритих») суспільств, що характеризується можливістю усвідомлення індивідом самого себе поза і незалежно від власної групи як певною мірою персону, яка протистоїть цій групі; індивідуалізація недоступна дітям дошкільного віку і дорослим з *простих* («закритих») суспільств, що у відомому розумінні *мають свідомість без самосвідомості*; процес індивідуалізації, що посилюється, одночасно опиняється процесом цивілізації.

Індивідуальність – концепт, що виражає сукупність характерних особливостей і властивостей, які відрізняють одного людського індивіда від іншого (тілесна конституція, темперамент, психіка, інтелект, життєвий досвід); індивідуальність характеризується не тільки неповторними властивостями, але й своєрідністю взаємозв'язків між ними; індивіду доводиться відстоювати індивідуальність.

Інтерес – форма політичної свідомості, що означає усвідомлення соціальним суб'єктом того політекономічного режиму, при якому ті чи інші соціальні суб'єкти найповніше можуть задовольняти свої потреби.

Інформаційне суспільство – це суспільство, яке формується в постіндустрійній фазі розвитку цивілізації, що характеризується всебічною інформатизацією соціальних структур і приходить на заміну постіндустрійному; з огляду на кібернетику інформаційне суспільство є можливим як функціонально-розподільна *гетерархічна* (децентралізована) система, що динамічно розвивається, рівнозначних, взаємопов'язаних елементів-сфер – економічної, політичної, соціальної, духовної, що за своєю суттю подібна до функціональної структури організації людського мозку; гетерархія цінностей інформаційного суспільства обумовлена топологією технології «нервової мережі», де жоден спосіб структурування не є домінуючим, де будь-яка структура гетерархії сприймається соціальним суб'єктом як неповна, така, що створює відчуття протиріччя, яке підштовхує його до нового структурування.

Іронія (удавання) – троп (риторична фігура) і філософсько-естетична категорія, що містить тонку насмішку, яка прихована формою вислову: «ви

– розуми, а ми – на жаль»; «де вже нам, дурням, чай пити»; «на всякого завідувача є свій заздрячий»; «я знаю, що я нічого не знаю»; іронія створює відчуття, що предмет обговорення не такий, яким він здається; іронічно окрашений світогляд дає можливість не брати на віру розхожі твердження і стереотипи та не ставитися занадто серйозно до різних «загальноновизнаних цінностей», тобто іронія як пом'якшена форма комічного ставлення до життя є потужним інструментом деконструкції уявлень про ідентичність як «даність».

Історична пам'ять – набір історичних повідомлень, міфів, що передаються з покоління в покоління, та рефлексій про події колективного минулого, що суб'єктивно відбиті, особливо негативного досвіду, сумісно перенесених позбавлень, пригнічення, несправедливості відносно народу («друг пізнається у біді»); історична пам'ять, що є видом колективної (або соціальної) пам'яті, виявляється у звичках, побуті, культурі, ставленні до інших народів, політичних уподобаннях, прагненні до незалежності; історична пам'ять не завжди зручна, але необхідна, тому що дає можливість усвідомити свою культурну належність (ідентичність), однак «історія» і «пам'ять» – не одне й те саме; так, «історія» є соціальним конструктом «казки, що розказані переможцями або переможеними», а «пам'ять» – індивідуальним, особистим переживанням, а саме особисті переживання, участь і досвід створюють певні труднощі при досягненні конструктивного забуття – розуміння і пробачення.

Історичне забуття – втрата історичних, культурних та інших зв'язків, цінностей, вдач, національних і загальнолюдських орієнтирів.

«Історичне забуття» має два аспекти:

– «забуття» як «зло»: як *манкуртизм* («манкурт» – термін з роману киргизького письменника Чингіза Айтматова «І довше століття триває день», 1980) виявляє себе в політичній боротьбі за майбутнє, в спекулятивно сконструйованій політиці про минуле, де діє маніпуляційна схема: «хто керує майбутнім – той керує минулим, хто керує минулим – той керує теперішнім», що призводить до досить шкідливих наслідків у взаємовідносинах народів (достатньо в цьому зв'язку назвати дії багатьох провідних політиків окремих країн пострадянського соціального простору, які не просто вжили спотворення або фальсифікацію подій минулого, але й постаралися додати їм далекосяжні наміри, що пов'язані зі своїми особистими інтересами); «манкурти» (несхвальні, зневажливі) – «Івани, які спорідненості не пам'ятають» – ті, хто не знає і не цінує культури, історії, традицій, цінностей і вдачі свого народу, і тому легко стає об'єктом чужої волі, – говорячи словами дагестанського поета Расула Гамзатова, «у того, хто стріляє в минуле з пістолета, майбутнє вистрілить з гармати»;

– «забуття» як «благо»: з найдавніших часів у міфах пам'ять-добро і забуття-зло протистоять один одному, якщо пам'ять – дар, то забуття – позбавлення цього дару, і в їхній битві пам'ять покликана здобути перемогу над забуттям так само неминуче, як добро – брати гору над

злом, однак фактично забуттю належить особлива роль у формуванні нової ідентичності, отже, нової культури, нових життєвих перспектив – процес створення одних культурних цінностей завжди невіддільний від процесу руйнування інших, від примусового забуття деяких аспектів минулого (тут закон – соціальна практика *навмисного* руйнування одних ціннісних установок і відповідних їм пам'яток і явищ культури завжди супроводжується створенням нових культурних цінностей); забуття і пам'ять об'єктивно є однаково значущими в процесі створення нових ідеологічних систем.

Капіталізм – політико-економічна система, при якій головним ресурсом стають гроші, що здатні зробити нові гроші (прибуток); капіталізм дає змогу суспільству створювати надприбутки завдяки експлуатації природних і людських ресурсів; у класичному капіталізмі ці надприбутки розподілялися серед власників і їхніх груп, що спричинило соціальні потрясіння в масовому суспільстві, але в сучасному суспільстві надприбутки стали джерелом засобів для модернізації і соціальної політики; капіталізм гуманістично неповний: для свого існування він потребує *універсальних* робітників, однак капіталізм за своєю природою і прагне універсальності розвитку, і не може її забезпечити, створюючи розвинений центр і нерозвинену периферію людства, тому капіталізм приречений на історичне «зняття».

Категоризація – когнітивний процес віднесення одиничного об'єкта, події, переживання до деякого класу, такого, як вербальні й невербальні значення, символи, сенсорні й перцептивні еталони, соціальні стереотипи, стереотипи поведінки і т. ін.; категоризація долучена до процесів сприйняття, мислення, уяви, об'єкт яких сприймається, мислиться, уявляється не як одиничність, безпосередня даність, а як представник узагальненого класу, причому на об'єкт переносяться особливості цього класу явищ; категоріальні структури індивідуальної свідомості можуть і не усвідомлюватися.

Квазісоціальний суб'єкт – «суб'єктивований соціальний об'єкт», який є уявним соціальним суб'єктом, що поряд із реально існуючим соціальним суб'єктом (особистістю) є продуктом уяви – моделлю соціального суб'єкта (наприклад, «людство», «суспільство», «держава», «співдружність або альянс держав», «народ», «нація», «соціальний клас», «соціальна група», «бог», «доля», «електорат»). Так, наприклад, коли філософ говорить «Бог», то це філософський Бог, тобто своєрідний «воляпюк» у філософії, а не релігійна проповідь. Квазісоціальний суб'єкт збирається або руйнується спрямованим дискурсом соціальних суб'єктів, може бути визначений і в іншому контексті як соціальний суб'єкт (особистість), що має свідомість, здатний до доцільності, рефлексії, однак уникає брати на себе відповідальність за рішення, які приймаються кимось (іншими особистостями), підкорюючись і виконуючи вимоги навколишнього соціального середовища.

Класова ідентичність – суб'єктивне розуміння соціальним актором класового становища, усвідомлення представниками класу своєї належності до нього.

Конструкт – ідеальне штучне утворення зі службовими функціями, яке вводиться гіпотетично або створюється з приводу подій або об'єктів, що спостерігаються, за правилами логіки з жорстко визначеними межами, і правильно виражене у певній мові, що не передбачає обов'язкового встановлення його онтологічного статусу, тобто таке, що не потребує вказування на конкретний денотат; конструкти оформлюються в зоні переходу від емпіричного знання до концептуального й у зворотному напрямку і виконують функції перекладу між емпіричними і теоретичними мовами і логіками, по суті, вони заповнюють знайдені й непрописувані порожнечі в структурі знання і не мають самостійного значення поза знанням, в якому вони сконструйовані; люди схильні всюди, де можливо, підставляти ідеальні конструкції, наприклад, з відомих об'єктів замість виведення невідомих об'єктів.

Концепт – медіальний у смисловому розумінні перцептивно-когнітивний квант або «центр структури» («неясне уявлення», «асоційована ідея»), що організує структуру й обмежує вільну гру структури дискурсу; концепт є медіальною суб'єктно-об'єктною структурою, маргіальною формою між чуттєвим знанням і понятійним; концепт не має суворої структури поняття і суворо невизначений – поняття «визначається», концепт же «переживається»; концепт є смисловою зв'язкою, що задає контекст висловлюванню (концепти як умови зрозумілості «речей» дискурсу самі є малозрозумілими «речами»); концептуальний простір був відкритий філософією в її пошуку граничних засад буття, мислення, самої філософії, людини (наприклад, технологічний концепт «колісність» (від «колесо») виражає весь простір наших можливостей простого технічного пересування, горизонт такого пересування); концепти філософії є *теоретичними конструктами*: інтерес філософії завжди спрямований на умови розуміння знання; концепти – умови буття, що виражені в словах, людини як людини, тобто людини як суб'єкта історії та культури, – створюють простір існування для потрібних нам предметів, коли ми можемо почати про них контрольовану раціональну розмову, що піддається доведенню і спростуванню.

Криза ідентичності соціального суб'єкта – нездатність людини ідентифікувати себе зі своїм тілом і духом, соціальними статусом і роллю – дисгармонія в паттерні «Я-Ми-ідентичності» є однією з найбільш поширених причин кризи ідентичності соціального суб'єкта; криза ідентичності є невідповідністю критеріїв самототожності й самоідентифікації новому порядку речей, розпадом уявлень про те, чим є люди і країни; синонімом кризи ідентичності вважається *маргіальність* як неможливість однозначної (стійкої, стабільної) самоідентифікації соціального суб'єкта – проблема кризи ідентичності претендує бути

наскрізною для маргінальної свідомості, коли колишня ідентичність втрачена, а нова ще не склалася («кошмар проміжку»); криза ідентичності проходить болісно, є найбільш неприємним життєвим переживанням (не допомагає навіть самогубство); найглибша і найвідчайдушніша криза ідентичності є результатом нігілістичного переконання в тому, що не існує ніяких культурних норм і цінностей; криза ідентичності часто спричиняє регресію до більш архаїчних і примітивних норм і цінностей як зрозумілих, отже, безпечних (людина схильна відступити в реакцію (минуле), коли нові форми життя ще не інституалізувалися), однак, як і будь-яка криза, криза ідентичності є основою для перспективних можливостей самоідентифікації; успішно здолана криза ідентичності є найважливішим моментом розвиненої ідентичності.

Маргінал – особистість, що втратила свій соціальний статус, і в цьому розумінні є такою, що перебуває в стані кризи соціальної ідентичності.

Маргінальний суб'єкт – соціальний суб'єкт, маркований суспільством клеймом репресованої меншини.

Маргіальність – концепт, що означає проміжність, «пограничність» положення людини між якими-небудь соціальними групами і статусами; маргіналізація особистості далеко не завжди приводить до «осідання на дно» і пов'язана переважно з горизонтальною або висхідною вертикальною мобільністю. Так, високий рівень заповзятливості серед представників етнічних меншин пояснюється саме їх маргінальним положенням.

Мережна ідентичність – умовно звільнена ідентичність, яка вибудована за мережною і цифровою технологією глобальної мережі Інтернет, на відкритості для всіх інформації (знання), відкритості як генеральної цінності, що дає можливість формувати новий образ ідентичності соціального суб'єкта, – *мережної* (більшою мірою це стосується людей, які утворюють «субкультуру хакерів»); мережна ідентичність є ідеологічним фактором *усуспільнення людства* в культурній сфері – тенденції віртуальної, анонімної комунікації (горизонтальність і одночасність відносин) глобальної мережі створюють умови для безкровної зміни суспільства, коли перемагає не принцип сили, а сила принципів.

Метафора – троп (риторична фігура), що містить сховане уподібнення, образне зближення слів на базі їх переносного значення; суть метафори – це розуміння і переживання сутності одного виду в термінах сутності іншого виду, наприклад, «знання – це сила», «суперечка – це війна», «життя – це пригода», «час – це гроші», «нація – це сім'я», «президент – це батько», «народ – це стадо» (*метафоризація дискурсу ідентичності є законом соціальної категоризації*); в поетичному, міфічному осмисленні світу метафора на основі часткової схожості двох об'єктів робить помилкове твердження про їх повну тотожність, у науці ж інвертується користування метафорою, наука починає з повного

ототожнення двох об'єктів, що завідомо різні, щоб прийти до ствердження їх часткової тотожності, яка і буде визнана істинною; могутність метафори в тому, що вона непомітна.

Міф – чуттєво-образний, общинно-ритуальний світогляд, який обумовлений історично слаборозвиненим виробництвом – «*мислення продуктами або добром*»; міф є соціопроекцією на світ у цілому відносин *особистої залежності* як пануючих в общинному суспільстві; міф (ритуал) є не теорією світу, а способом конструювання людини з природного, біологічного матеріалу; міф відрізняється, наприклад, від філософії та науки тим, що світ міфу є таким світом, в якому немає незрозумілого, немає проблем, оскільки міфічна *персоніфікація* світу робить світ сумірним з людиною; в міфі спосіб мислення і спосіб буття тотожні – міф є нерозрізненням об'єктивного і суб'єктивного, предмета і знака, речі та слова, цілого і частини; міф – результат нечіткого усвідомлення свого суб'єктного і суб'єктивного існування; в міфі поєднується неусвідомленість авторства з неусвідомленістю вигадки; символізм міфу наводить його найважливішу рису – походження (породження) предмета видається за його сутність (так званий генетизм міфу); міф є висловленою в образах і метафорах багатотисячолітньою *колективною і безіменною* традицією осмислення світу; основна функція міфу – забезпечення єдності й цілісності колективу; міф є духовним скріпленням соціуму; міфи – це машини людської пам'яті про те, чого не було і немає, пам'яті в розумінні машини, що організує саму здатність людини пам'ятати (пам'ять людині не дається природою, а задається соціумом); у світі міфу свідомість людини організується таким чином, щоб людина *взагалі* пам'ятала – пам'ятала предків, знала б різницю між «сирим» і «вареним» (через поїдання вареного ми виникли); міф – лібрето ритуалу; міф панував і продовжує панувати в общинних соціумах; деякі приклади *міфологем-конструктів* (міфічних фігур): *пуповинне, профанне, сакральне, першопочаткове, кровноспоріднене, божественне, героїчне, породжуюче, згубне, доленосне, утопічне, ухронічне, космічне, хаотичне, харизматичне, циклічне, катастрофічне, жертвенне, магічне, перевертницьке, тотемне, деміургічне.*

Модернізація – перехід від традиційного суспільства до сучасного (модерн), складний і багатофакторний процес, причиною якого найчастіше називають зростання техносфери і пов'язаний з ним капіталістичний розподіл праці; основні напрямки модернізації: урбанізація, масове суспільство, капіталізація і лібералізація економіки, соціальна політика, демократизація, громадянське суспільство і правова держава.

Мультикультуралізм – політика, яка спрямована на розвиток і збереження в окремо взятій країні та у світі в цілому культурних відмінностей соціальних суб'єктів (індивідуальних і колективних), і теорія або ідеологія, що обґрунтовує таку політику; мультикультуралізм потребує паралельного існування культур з метою їх взаємного проникнення,

збагачення й розвитку в загальнолюдському руслі масової культури; мультикультуралізм висувається головним чином у високорозвинених суспільствах Європи, де здавна існує високий рівень культурного розвитку; мультикультуралізм протиставляється концепції «плавильного котла» (англ. melting pot), де передбачається злиття всіх культур в одну (як приклад можна навести Канаду, де культивується мультикультуралізм, і США, де традиційно проголошується концепція «плавильного котла»); критики мультикультуралізму вважають, що політика «мультикульти» завжди призводить до усереднення культурного рівня (якщо розвиток культурних мігрантів безсумнівно підвищується, то високий рівень культури цільової країни мультикультуралізму незмінно знижується), тому необхідно наполягати на асиміляції різних етнічних і культурних груп для створення єдиної національної ідентичності.

«Наздоганяюча» модель модернізації – система відносин, в якій модернізаційний імпульс приходить ззовні, що породжується зовнішньою ситуацією, а не внутрішніми потребами суспільства; суб'єктом такої модернізації є державна влада як «єдиний європеець», що авторитарно діє на суспільство з метою виживання остільки, оскільки для того, щоб адаптуватися у світі, що змінюється, держава повинна мати в своєму розпорядженні ресурси, які йому не надає поточний стан суспільства; наздоганяюча модернізація, по суті, означає мобілізацію державою суспільства лише для процесу індустріалізації, і це в умовах слабкості або повної відсутності підприємницького класу.

Наратив – вербальна інтерпретація деякого аспекту буття з певною історичною і культурною позицією, тобто форма розуміння сенсу історично-культурної події, яка не стільки існує «об'єктивно», скільки виникає в контексті розповіді про подію й іманентно пов'язана з особистісним переживанням; синонімами терміна «наратив» є більш традиційні «оповідання» і «розповідь».

Націоналізм – ідеологія, яка ґрунтується на уявленні, що основою державності, господарчого і культурного життя є нація; націоналізм здатний забезпечити мобілізацію населення заради спільних політичних цілей у період переходу до капіталістичної економіки.

Національна ідентичність – це культурна норма, що відображує емоційно-когнітивні орієнтації людей у відношенні до «своєї» нації та національної політичної системи, на основі яких нація мислиться як деяке співтовариство «ми», тобто бачення членами групи свого місця в світі, в тому числі – на основі співвіднесення зі «значущими іншими» (державами або суспільствами) через опозицію «ми – вони»; національна ідентичність є прийняття «історії» нації, тобто певного історичного досвіду (поєднує виключно досвід), коли людина схильна так вважати: «наша історія, наші досягнення, наші війни, наш поет Тарас Шевченко...», а не «ваша історія, ваші досягнення, ваші війни, ваш поет Тарас Шевченко...».

Національне відродження – етап становлення національної самосвідомості у народу-нації, що був раніше під чужою владою, який пов'язаний з боротьбою за політичну незалежність; «національне відродження» часто є політичним лозунгом у боротьбі за владу в суспільстві, що означає повернення до «золотого століття» нації.

Національність – термін, який означає належність людини до певної національної держави або етнічної спільноти людей, що відрізняється особливостями мови, культури, психології, традицій, звичаїв, способу життя.

Нація – поширене в науці та політиці поняття з різним смисловим змістом, наприклад, таким є позначення сукупності громадян однієї держави як політико-територіальної організації суверенної влади в суспільстві, що вчиняє легітимне насилля і має право видавати владні розпорядження, обов'язкові для всіх осіб, які мешкають на певній території (звідси поняття: «здоров'я нації», «лідер нації», «національна економіка», «національні інтереси», «національна безпека» і т. ін.); відповідно до *конструктивістської* методології нація – це слово, наповнене смутним, але привабливим змістом, використовується лідерами-активістами (легітимними або самозваними) для специфічних цілей мобілізації та затвердження своїх внутрішньо- і зовнішньогрупових статусів, і коли воно впроваджується на рівні мас і стає частиною повсякденної мови, група може називатися нацією і реалізовувати себе не тільки в ідеологічних формах, але й у формах насилля, війн і масових жертв; «нація – це категорія семантико-метафорична, що набула в історії великої емоційної та політичної легітимності, не стала і не може бути категорією аналізу, тобто здобути наукову дефініцію» (В. О. Тішков – російський учений).

Неідентичність соціального суб'єкта – концепт, що виражає властивість особистості до *трансцендування* як її постійного переходу в якісно новий духовний стан; традиція вважати неідентичність особистості самій собі йде від Г. Гегеля, його загального принципу заперечення, заперечення сутності людини в тому числі; сучасні дослідження природи людини показують її принципову неідентичність; фактором неідентичності людини вважається сталість її перебування в новому (творчому!!!) стані.

Особистісний конструкт – елемент системи оцінок, яка використовується особистістю для класифікації та категоризації різноманітних об'єктів її життєвого простору, що потребує розуміння, пояснення і прогнозування в термінах тотожності й відмінності (наприклад, «хороший/поганий», «добрий/злий», «чесний/підлий»); особистість індивіда являє собою організовану систему більш-менш важливих конструктів; особистісні конструкти виконують функцію когнітивних шаблонів, які людина сама створює, а потім намагається підігнати їх під ті реалії, з яких складається його світ; конструкти використовуються особистістю для прогнозування подій, що повторюються, і дають можливість індивіду не тільки розуміти й пояснювати чужу поведінку, але й

проекувати власну, оскільки конструкти задають фактичну програму такої поведінки.

Особистість – людський індивід-індивідуальність (самобутність) в аспекті його соціально значущих якостей; світогляд особистості – цінності, переконання, погляди, інтереси, знання-висновки – значною мірою визначає скерованість і особливості всіх соціально значущих її рішень і вчинків; ступінь розвитку особистості безпосередньо залежить від багатства реальних суспільних відносин, до яких її долучено; поняття «особистість» характеризує людину не тільки як *об'єкт* (засіб для досягнення цілей «інших») діяльності, тобто сукупність функцій, які він виконує через поділ праці, що склався, але і як *суб'єкт* соціальних відносин, що перетворює «інших» у засіб для досягнення власних цілей; особистість великого масштабу спроможна своєю діяльністю сильніше пов'язати багатьох «інших», але не «всіх»; особистість є чимось *трансцендентним* (таким, що перевершує досвід) у відношенні до природи, суспільства, самої себе.

«Особистість і суспільство» – соціально-філософська проблема, сутність якої полягає в тому, які умови кожне історично конкретне суспільство надає для становлення й розвитку особистості та якою мірою діяльність особистості відбивається на суспільстві, як ув'язуються інтереси особистості й суспільства.

Переживання – персональна безпосередність, що позбавляє значення будь-яке висловлювання як продукту колективного опосередкування (не зовсім правильно говорити: «думка, яка висловлена, є брехнею», правильніше говорити так: «переживання, яке висловлене, є брехнею») – все, що пережито, пережито самотійно, воно належить особливій єдності, що становить індивід, і разом з тим містить вказування на життя цього індивіда, взяте як унікальне ціле; в феноменології переживання стає обґрунтуванням самосвідомості, однак людська духовна діяльність істотно визначається факторами соціального середовища, що відображується, тому для виробництва усвідомлення (свідомості, самосвідомості) недостатньо індивідуального переживання як *даності*, усвідомлення є ансамблем переживань багатьох інших (усвідомлення *задане*: переживання пронизані практикою, людською масовою знарядійною діяльністю, сумісна ж діяльність людей принципово наслідувальна, ідентифікативна); справедливою можна вважати тезу про те, що особистість як унікальний культурний феномен має незвичну онтологічну якість, а саме: більш ніде ми не знаходимо індивідуальних об'єктів, що представлені іншими індивідуальними об'єктами; уподібнення в формі переживань та дій якоїсь особи (суб'єкта) іншій особі (моделі) і є найзагальнішим розумінням такого терміна, як «ідентичність».

Плюралізм культурний – готовність домінуючої культури підтримувати право на існування у груп меншин їхніх субкультур; за

наявності культурного плюралізму процес субкультурації стає необоротним.

Постіндустріалізація – період в економічному розвитку суспільства, що йде за періодом індустріалізації і характеризується випереджаючим розвитком і зростанням частки сфери послуг у загальній структурі економіки.

Постмодернізація – історично нова модель модернізації, де економічний розвиток тісно пов'язаний з роллю власних культурних факторів, що дає можливість уникнути особливо болючого моменту в розвитку суспільства, наприклад, шляхом вестернізації – відмови від власної ідентичності; постсучасними є ті суспільства, в яких забезпечуються комфортне проживання і розвиток на підставі різноманітних науково обґрунтованих підходів і соціальної інженерії.

Постсучасність – концепт сучасної гуманітарної теорії, що являє собою проміжок історичного часу, який хронологічно починається з періоду підриву основ індустріального строю і простягається в майбутнє.

Право на ідентичність (право на суспільство) – свобода вибору власної ідентичності, самобутності, вільної індивідуальності, збільшення ідентифікаційного потенціалу особистості, життєвої енергії її буття з іншими в мультикультурному соціальному середовищі. Доповідь ООН про людський розвиток за 2004 рік («Доповідь про розвиток людини 2004. Культурна свобода в сучасному різноманітному світі») спрямована проти культурного детермінізму і проголошує, що «народження в конкретному культурному середовищі не є реалізацією свободи, а скоріше, навпаки. Актом культурної свободи воно стає тільки тоді, коли індивід свідомо вирішує продовжувати вести спосіб життя, властивий певній культурі, та приймає таке рішення за наявністю інших альтернатив. Щоб стати повноцінними членами суспільств, побудованих на різноманітті, і сприйняти світові цінності терпимості й поваги до загальних прав людини, індивіди мають вийти із жорстких меж тієї чи іншої ідентичності. Почуття самобутності й належності до групи, що поділяє спільні цінності, має велике значення для індивіда. Однак кожна людина може ототожнювати себе із багатьма різними групами» (уточнимо, що право на вибір ідентичності, тобто самовизначення, самоідентифікацію соціального суб'єкта, має на увазі відповідальність за цей вибір). Право на суспільство передбачає *принципову неможливість для суспільства мати право на людину*, і нехай тут більше декларативності, ніж соціальної інженерії (в епоху класових суспільств право відслідковує інтереси перш за все пануючого класу), нехай домінує «верховенство» особистості, однак як соціальний проект це великі слова, які сповнені глибоким гуманізмом:

– право на вільне, творче, смислоціннісне самоствердження людини в суспільстві;

– право на створення суспільства відповідно до своїх ідеалів, цінностей, устремлінь;

- право на вибір суспільства;
- право на збереження цього суспільства;
- право на зміну цього суспільства;
- право на відмову від цього суспільства.

Расизм – політична доктрина і практика, яка культивує уявлення про те, що людський рід ані в антропологічному, ані в культурному планах не є єдиним, складається з принципово відмінних один від одного ієрархічно підпорядкованих видів – рас, коли представники раси, відмінної від раси домінуючої культури, піддаються дискримінації, експлуатації або жорсткому пригніченню; в сучасному («відкритому») суспільстві має місце не стільки як практика, скільки як ідеологія, що допускає нетерпимість і дискримінацію у відношенні до представників іншої раси; оскільки чистих рас до ХХ століття не збереглося, прибічники расизму самі *конструюють* раси за допомогою тих ознак, які для них є стигмами, свідчать про неповноцінність агента дискримінації.

Регіональна ідентичність – ототожнення соціальним суб'єктом себе членом територіальної (просторової) спільності. Найчастіше замість поняття «регіональна ідентичність» використовують поняття «територіальна ідентичність», визначаючи її як сенси системи територіальних спільностей (суб'єктивної соціально-географної реальності), що переживаються і/або усвідомлюються, формують «практичне почуття» і/або свідомість територіальної належності індивіда; регіональна спільність об'єднана спільними системами цінностей для її членів, схожою реакцією на соціальні процеси та єдиною волею до соціальної дії, тому може бути основою для мобілізації суспільних сил як у творчих, так і в руйнівних цілях; важливим моментом регіональної ідентичності є «масштаб» тієї територіальної спільності, до якої соціальний суб'єкт відчуває причетність: це може бути достатньо обмежена територія – конкретне місце (село, місто, область) або значно більш широкі простори – Україна, Росія, СНД, Євросоюз, а для деяких соціальних суб'єктів – все ще СРСР.

Ритуал – частина нашого досвіду, що регулярно повторюється, внутрішньо узгоджена, структурована й уніфікована; виконуючи ритуал, ми структуруємо нашу діяльність і надаємо їй значущості, зменшуючи її хаотичність і недоцільність; наші повсякденні ритуали сприяють формуванню емпіричних гештальтів – *цілісних* структур сприйняття, що, в принципі, не виводяться з компонентів, що їх утворюють («ціле – це деяка реальність, відмінна від суми його частин»); ритуал сприяє поширенню культурно обумовлених метафор і пов'язаних з ними цінностей; без ритуалу немає культури.

Самовизначення – процес і результат вибору особистістю своєї соціальної позиції, цілей і засобів самоздійснення в конкретних обставинах життя; самовизначення є основним механізмом отримання і прояву людиною свободи і сенсу життя в суспільствах, що модернізуються.

Самоідентифікація – глибинна потреба людини до уподібнення, до пошуку об'єкта поклоніння, що важко задовольняється; індивід, який сприймає світ як систему таємничих речей і явищ, не може самотійно усвідомити призначення і сенсу навколишнього буття, він потребує системи орієнтації, що надало б йому можливість ототожнити себе з якимось визнаним зразком; самоідентифікація є пристосуванням, становленням, процесом постійного вибору, прийняттям норм, традицій установок, «пошук себе серед інших», саме тому на кожному рівні опису процес самоідентифікації передуює осмисленню ідентичності; важливу роль у свідомій особистісній ідентифікації відіграє образ «значущого іншого», з ним особистість себе порівнює, під нього вона себе створює в позитивному або негативному розумінні, і тут мова йде про відоме питання В. Маяковського: «Робити життя – з кого?»; наукове розуміння процесів ідентифікації й ідентичності вважає їх не тільки лише рятувальним засобом ототожнення («злипання і прилипання»), а й засобом артикуляції (і радикалізації – в формі зазіхання на значущість) самості, отже, цим визнається, що ідентифікаційна ініціатива виходить не від суспільства або іншої якоїсь спільності, а від самої особистості.

Самокатегоризація – поняття теорії ідентичності соціального суб'єкта, що вважає джерелом категоризації особистість, яка самовизначає і самоперевизначає «себе» серед «інших» як унікальний індивід.

Світогляд – це соціоісторично обумовлена, вища, сутнісна форма самосвідомості соціального суб'єкта, що визначає його цілісне, інтегральне ставлення до дійсності та до самого себе і реалізується в різних формах його життєдіяльності; світогляд є *ідеологічним* відображенням дійсності, а це означає, що елементи світогляду – погляди, переконання, цінності, знання-висновки – можуть бути хибними і навіть шкідливими для соціального суб'єкта, однак самим суб'єктом вони осмислюються як *істинні* (саме тому цей суб'єкт і є їхнім носієм), а всі «не свої» погляди, переконання, цінності, знання-висновки суб'єкт розцінює як *хибні*; в класовому суспільстві пануючим світоглядом є світогляд пануючого класу; головна світоглядна проблематика – орієнтація людини в світі, визначення і перевизначення «себе» серед «інших», тому головне питання будь-якого світогляду – «ставлення людини до світу» – стосується екзистенціальних аспектів буття людини (сенса життя, мета існування, місце і роль людини у світі та суспільстві).

Свобода совісті – природне право людини мати будь-які переконання; питання про свободу совісті виникло з початком реформації західноєвропейського суспільства в XVI столітті. Британський Біль про права 1689 року затвердив за особистістю права мати свої власні переконання, у Франції принцип свободи совісті було вперше проголошено в Декларації прав людини і громадянина (1789 р.), в якій мова йде про те, що «ніхто не може переслідуватися за свої переконання, навіть релігійні,

за умови, що їх оприлюднення не погрожує суспільному порядку». Всесвітню декларацію прав людини було прийнято на третій сесії Генеральної асамблеї ООН резолюцією 217 А (III) від 10 грудня 1948 року. Вона визначила базові права людини, куди ввійшла і стаття про свободу совісті, яка починається з визнання права на «внутрішні переконання»: нікого не можна зобов'язати оприлюднити свої переконання, наприклад, згадка про релігійну належність під час перепису населення є забороненою, але нікому не заборонено робити це за своїм бажанням.

Сексизм – політична доктрина і практика, яка культивує нерівне становище і різні права «жіночої» та «чоловічої» статі, що може проявлятися ненавистю, недооцінкою або упередженням у відношенні до представників відповідної статі в цілому або стереотипізацією суджень у відношенні до представників відповідної статі; можна назвати типові проявлення сексизму, такі, як, наприклад: переконання, що чоловіку слід відігравати активну роль під час знайомства та у стосунках (в тому числі сексуальних) з людьми іншої статі, а жінці – пасивну; переконання, що хатня робота є зобов'язанням в першу чергу жінок; переконання, що матеріальне забезпечення сім'ї або оплата сумісного дозвілля є зобов'язанням в першу чергу чоловіків; переконання, що при розлученні діти мають залишатися з матір'ю, а не з батьком; відсутність у деяких країнах виборчого права у жінок і т. д.

Секуляризація – будь-яка форма емансипації від релігії і церковних інститутів; секуляризація спочатку (епоха Відродження) була відторгненням або передачею церковних земель і майна в світське (державне) володіння; секуляризація є виходом Церкви з суспільного життя, тобто заміною на впливових громадських посадах осіб ченців мирянами; секуляризація означає систематичне *розвінчання міфу про харизму* й олюднення фігури Христа, скорочення божественного і зростання людського фактора (поняття святості стає все більш світським) – для багатьох народів *критика міфу і релігії*, по суті, давно закінчена, а критика міфу і релігії є передумовою будь-якої іншої критики; секуляризація постає як одна з форм модернізації релігії та суспільства в цілому, закономірної еволюції релігійної і громадянської свідомості, переходу релігійної ідеології і будь-якої іншої ідеології з інституційного на індивідуальний рівень; секуляризація суспільних відносин є передумовою свободи совісті особистості.

Симулякр – «копія», що симулює оригінал, якого ніколи не було; симулювати означає робити вигляд, що маєш те, чого немає насправді; світ симулякрів – це світ провокаційних, шахрайських образів, що не мають відношення до реальності, але створюють кризи та війни; симулякри (глобальність, долари, мода, імідж, бренди, люди-бренди, суспільна думка) є елементами *гіперреальності*, тобто штучної, віртуальної реальності, що має «надлишок» реальності; завдання гіперреальності – *ідеологічне* заміщення, підміна реальності в сучасну епоху

ультраімперіалізму (керованого капіталізму), в соціальному просторі тотальної симуляції ідентичності котрого не існує більше меж між реальним і уявним, а таке status quo є засобом утримання влади великим бізнесом; суспільство тотальної симуляції – «суспільство спектаклю» – вміло перетворює навіть повстання незгодних з ним на спектакль.

Соціалізація – освоєння людьми соціального устрою суспільства, в якому вони мешкають; оскільки устрій суспільства складний і це триває, достатньо засвоєння норм, за якими особистість має взаємодіяти з іншими людьми з урахуванням їхніх статусів і ролей, які вона повинна відігравати залежно від того, який статус вона сама має.

Соціальна виключеність – становище людини в суспільстві, коли її позбавлено доступу до базових цінностей суспільства, внаслідок цього вона відторгається типовими представниками цього суспільства (включеними); для виключених характерні контакти переважно із собі подібними; причини виключеності найрізноманітніші – фізична або психологічна неповноцінність, належність до іншої конфесії або етносу, інакодумство, жебрацтво; виключені існують у будь-якому суспільстві.

Соціальна включеність – становище індивіда в суспільстві, коли він має доступ до основних цінностей суспільства, суспільство сприймає його як повноцінного учасника, який не потребує ізоляції та презирства; включеність не означає безбідного існування і гармонійної взаємодії з соціальним оточенням.

Соціальна інженерія – сукупність інженерних підходів прикладних соціальних наук, орієнтованих на доцільну зміну соціальних систем і соціальних інститутів, оптимізацію соціальних процесів; соціальний інженер діє на основі фундаментальних знань про суспільство і прогнозу можливих результатів соціальних перетворень.

Соціальна категоризація – поняття теорії соціальної ідентичності, що пояснює спосіб систематизації й упорядкування соціального оточення, часто відповідно до ролі учасника процесу; соціальна категоризація є системою орієнтації, що створює та визначає конкретне місце людини в суспільстві завдяки тісному зв'язку з процесом ідентифікації, внаслідок чого категоризація не тільки допомагає спростити складний соціальний світ, але й говорить нам про групу і про нас самих; категоризація людини як члена певної соціальної групи є первинною в процесі сприйняття «себе» серед «інших».

Соціальна категорія – поняття теорії соціальної ідентичності, що трактує соціальну спільність, яка об'єднує індивідів з однією або кількома схожими соціальними характеристиками.

Соціальна нерівність – форма соціальної диференціації, при якій окремі індивіди, соціальні групи, прошарки, класи знаходяться на різних сходинках вертикальної суспільної ієрархії і мають неоднакові життєві шанси і можливості задоволення матеріальних і духовних потреб; основними механізмами соціальної нерівності є стихійні (неконтрольовані,

недобровільні, відчужені) відношення соціально закріпленого й ієрархізованого поділу праці, власності та влади.

Соціальна стратифікація – поділ суспільства на спеціальні прошарки (страти) шляхом об'єднання різних соціальних позицій з приблизно однаковим соціальним статусом, який відображує уявлення про соціальну нерівність, що в нього склалося, яке вибудовується по вертикалі (соціальна ієрархія), вздовж своєї вісі за кількома стратифікаційними критеріями – показниками соціального статусу (дохід, влада, престиж професії, освіта, дозвілля, споживання); основна функція стратифікації – поділ суспільства на страти – здійснюється, виходячи з нерівності соціальних дистанцій між ними, таким чином фіксується нерівний доступ членів суспільства до тих чи інших соціально значущих дефіцитних ресурсів шляхом установаження на межах, що розділяють соціальні страти, соціальних фільтрів; стратифікація оцінює особистість за критеріями соціального успіху, що виражає соціальну привабливість тих чи інших соціальних позицій.

Соціальна толерантність – концепт, що позначає поважну терпимість до іншого світогляду, способу життя, поведінки і звичаїв; толерантність полягає в уявленні «іншим» права жити відповідно до власного світогляду і водночас не має надавати іншим права бути нетолерантними; толерантність являє собою гуманістичну норму сучасного цивілізованого компромісу між конкуруючими культурами і забезпечує збереження різноманітності, природного права на відмінність, несхожість, інаковість; толерантність означає активну соціальну поведінку, до якої людина приходять добровільно і свідомо, готова приймати поведінку і переконання, відмінні від її власних, навіть якщо вона й не схвалює їх.

Соціальне конструювання реальності – це процес перетворення уявлення або словесного визначення спочатку на разову, а потім і стійку, повторювану, звичну соціальну поведінку; майже автоматичне відтворення соціальної реальності повсякденності через традицію, пам'ять, типізацію, інституціоналізацію, легітимацію, знання й уявлення, що передаються від покоління до покоління.

Соціальне проектування – процес створення прототипу (шаблону проектування) можливих і бажаних соціальних об'єктів, якостей, процесів і відносин; під час проектування соціальних об'єктів необхідно брати до уваги параметри суб'єктивного фактора, наприклад суперечність, багатовекторність розвитку, неоднозначну формалізованість; соціальне проектування дає можливість оцінити обґрунтованість прогнозу, розробити науково обґрунтований план соціального розвитку.

Соціальний габітус – стиль життя соціального суб'єкта, система стійких (хоча й здатних до розвитку), здобутих під час соціалізації, ментальних, тілесних і поведінкових схильностей суб'єкта, які в подальшому використовуються індивідами як вихідні установки, що

породжують конкретні соціальні практики індивідів; соціальний габітус є одночасно системою схем виробництва практик і системою схем сприйняття й оцінювання практик; інтегральну складову соціального габітусу утворює «Я-Ми-ідентичність», тобто складна, впорядкована, динамічна «структуруюча структура», що підпорядковується нелінійним законам свого змінення.

Соціальний есенціалізм (об'єктивізм або примордіалізм) – методологічна установка, яка потребує під час пояснення й розуміння соціальних процесів виходити з тези, що ідентичність є продуктом «крові» – об'єктивних («субстанційних») біологічних, психологічних або соціальних структур; есенціалізм вважає очевидною тезу про те, що індивіди та колективи мають єдині й безпроблемні ідентичності як «даності»; есенціалізм стійкий у повсякденному дискурсі в усіх культурах.

Соціальний конструкт – елемент системи оцінок конкретної культури або суспільства, що існує виключно через те, що люди згодні діяти так, ніби він існує, або згодні дотримуватися певних умовних правил; соціальний конструкт є ідеєю, що сприймається як природна й очевидна тими, хто приймає її, при цьому вона залишається винаходом або штучно створеним культурним артефактом, що належить певній культурі або спільності; соціальні конструкти – це, наприклад, *гра, гроші, гендер, титул, клімат, злочинність, шлюб, раса, уряд, корпорація, нація, прибульці, реальність*.

Соціальний конструктивізм (суб'єктивізм) – методологічна установка, яка потребує під час пояснення й розуміння соціальних процесів рішуче заперечувати ідею абсолютної об'єктивної «даності» ідентичності; конструктивізм вважає ідентичність результатом ідеологічної взаємодії соціальних суб'єктів (особистостей і груп) – ідентичність не «дана», а «задана» соціальному суб'єкту; конструктивізм під час пояснення й розуміння соціальних процесів не ставить під сумнів сам факт існування об'єктивних відмінностей у соціумі, однак ставить собі питання, чому одні фактори (наприклад, національність, мова) визначають колективні дії, а інші (наприклад, кольорові вподобання, зріст) – ні; конструктивізм приводить до висування тези про те, що єдність людей, які становлять групу, *в їхній думці* про існування групи і про їх до неї належність не менш (а то й більш) важлива, ніж об'єктивна специфіка групи, яка, в свою чергу, актуалізує питання про закономірності формування й підтримання ідентичності, що вже не можна вивести з об'єктивної групової специфіки.

Соціальний простір – багатовимірний простір соціальних процесів, стосунків, практик, позицій і полів, що функціонально взаємопов'язані; соціальний простір створюється (структурується) взаємодією соціальних акторів (суб'єктів), що мають різні *політичні* значущі ресурси у вигляді когнітивних схем, які дають можливість пояснювати розміщення соціальних об'єктів; соціальний простір функціонує як символічний простір

життєвих стилів статусних груп, не є допоміжною конструкцією при дослідженні соціального, цей простір реально існує, будучи створеним взаємодією суб'єктивних світів людських індивідів і таким, що набув надіндивідуального характеру; соціальний простір перш за все організується на трьох структурах або ролях: ворог – суперник – друг (суперник – «...і не друг, і не ворог, а так, ...»).

Соціальний суб'єкт – суб'єкт, який самовизначається в символічних конструктах/концептах соціального простору і доцільно (цілеспрямовано й цілепокладально) змінює структури останнього; соціальний суб'єкт формується не стільки внаслідок власного свавілля, скільки *створюється* на основі певної суспільної потреби, що відомою мірою зумовлює його функцію та роль («суспільне буття визначає свідомість людей» і може влаштувати особистості серйозний екзамен); діяльність соціального суб'єкта має своїм предметом (явно або неявно, свідомо або несвідомо) «творіння історії», а це означає, що об'єктом «інтересу» соціального суб'єкта постає той чи інший соціальний факт, процес, подія, «інший» соціальний суб'єкт; люди під впливом соціальних умов стають соціальними суб'єктами лише тією мірою, якою самі активно змінюють ці умови – «обставини тією самою мірою створюють людей, якою люди створюють обставини» (на екзамен суспільного буття особистість може відреагувати найнесподіванішим чином, так, що саме буття здивується); соціальний суб'єкт постійно самозростає, включаючи у свій зміст об'єкти своєї діяльності, й оскільки діяльність соціального суб'єкта відтворює свої умови як свої результати, остільки, «суворо говорячи, не умови створюють людей, а люди створюють самих себе за допомогою зміни умов».

Соціальні класи – великі групи людей, які відрізняються одна від одної місцем в історично визначеній системі суспільного виробництва, відношенням (більшою частиною закріпленим і оформленим у законах) до засобів виробництва, ролями в суспільній організації праці, а отже, способами отримання і розмірами тієї частки суспільного багатства, якою вони розпоряджаються. Виділяють чотири класотвірні ознаки: місце класу в історично визначеній системі суспільного виробництва; відношення до засобів виробництва; роль класу в суспільній організації праці; спосіб отримання частки суспільного багатства. Головною класотвірною ознакою є відношення до засобів виробництва. Класова ідентичність формується навкруги інтересів як результат класової траєкторії особистості протягом життєвого циклу.

Соціокультурна трансформація – перетворення типу антропосоцієтальної відповідності, комплексний процес, що охоплює всі основні структури суспільства, не зводиться до реформ «зверху», а залежить від дій масових соціальних груп, що обумовлює незаданість його результату; соціокультурна трансформація здійснюється багатьма поколіннями людей і триває десятиліттями.

«Суб'єктивний» і «об'єктивний» соціальні класи – переживання, сприйняття людиною власного класового становища, тобто «суб'єктивного класу» (або суб'єктивної класової ідентичності), на відміну від оцінки з точки зору або очевидних, або теоретично важливих об'єктивних елементів її дійсного класового становища, тобто «об'єктивного класу» (ця відмінність розглядається як суттєва в дослідженні сучасних класових настроїв і електорального голосування, наприклад, у випадку, коли «бідні голосують за багатих»; стає зрозумілою «класово-девіантна» модель електоральної поведінки сучасного робочого класу з точки зору суб'єктивної «ідентичності середнього класу»: половина респондентів-«робітників» добровільно вказують «суб'єктивний клас» без подальших коливань, ігноруючи очевидність своєї об'єктивної класової належності); здається, що сприйняття людьми свого становища, що може бути перекрученим, хибним, є ненадійним показником «дійсного» соціального стану речей (навіщо брати до уваги «галюцинації»), однак необхідно розуміти, що сприйняття людьми – а вибіркова сукупність репрезентує населення країни – свого власного становища є одним з непохитних «соціальних фактів», *межами такого сприйняття задаються межі будь-якої соціальної дії.*

Суспільство – це сукупність усіх видів соціальної взаємодії людей і форм організації їх спільної життєдіяльності, що склалися історично; суспільство є соціумом (системою, яка самокерується, де суб'єкт і об'єкт керування збігаються), якому властивий виробничий і соціальний поділ праці; суспільство виникає там і тоді, де і коли виникає здатність розрізнятися, розділятися і закріплювати статуси та ролі, отже, розділяти і закріплювати суб'єктні «історії» (розрізняє – політика, закріплює – право); суспільство можна характеризувати за багатьма ознаками: національною (французьке, російське, німецьке), державною, культурною, територіальною, часовою, способом виробництва і т. д.; соціальна філософія виділяє такі основні якості суспільства як цілого, як «індивіда» (квазісуб'єкта – когнітивної моделі людини): самодіяльність, самоорганізація, саморозвиток, самодостатність.

Теорія – множинність загальних дедуктивно організованих пропозицій (з позицій прибічників *гіпотетико-дедуктивного методу*), або група висновків у пошуках посилок (з позицій прибічників *методу пояснювальних гіпотез*). Значення істинності теорій передбачає низку методологічних установок:

– пропозиції теорій завжди лише якоюсь мірою емпірично достовірні, а самі теорії мають справу з ідеалізованими об'єктами і можуть бути лише *аналітично істинними* (аналітична істинність – це істинність у «силу значення слів»), тобто істинні відносно певних спрощень та ідеалізацій, що вводяться вербальними визначеннями;

– теорії потребують тільки *вербальних* (словесних) визначень, а застосування теорій – ще й *остенсивних* (безпосереднім показом);

– відносно теорій ставляться лише питання, правильна відповідь на які потребує аналізу *прихованих передумов, що замовчуються*;

– істинність теорій прямо і безпосередньо залежить не від світу, а від спрощень та ідеалізацій, прийнятих про світ;

– про істинність теорій, їх порівняння та інше не можна говорити поза тих ідеалізацій, на яких вони ґрунтуються;

– та чи інша теорія буде «істинною» хоч тисячі років доти, доки не зміняться спрощення й ідеалізації, на яких вона тільки й істинна аналітично, на інших ідеалізаціях вона буде хибною хоч через хвилину.

Транзитивне суспільство – концепт, що осмислює можливий динамічний перехід до суспільства з відносно стабільною структурою (соціальний гомеостазис), що характеризується «проектністю» напрямку трансформацій від «закритого» суспільства до «відкритого».

Транзитологія – теорія історії як прогресу, що розуміється з огляду на західні цінності, що пояснює «перехід» від диктатури до демократії; транзитологія стала уособленням віри в триумфальну перемогу політичних і культурних цінностей західної цивілізації.

Трансцендування (метафізичність) – відмінна риса буття людини як особистості або *самобуття* (нім. *dasein*), здатність особистості виходити за межі наявної ситуації, тобто вихід особистості за дану їй стихійно і натурально ситуацію, перш за все – за випадковість, *хаотичність* природного життя або закономірність (формальність і формаційність) соціального життя, іншими словами, це вихід за межі *порядку* взагалі й далі за межі все більш *нових порядків*; особистості без трансцендування немає (так, наприклад, міф є лише первинним трансцендуванням як вихід за межі природно-даного, біологічного; в міфі немає особистостей, міф знеособлений, є общинно-племінною – «стадною або баранячою» – свідомістю, відносно чого справедлива теза: «там, де всі мислять однаково, ніхто не мислить!»); людина як особистість є єдиною *вільною* (внутрішньо необхідною) істотою, здатною до трансцендування, тобто істотою, здатною трансцендувати ситуацію, що її оточує і себе саму; особистісне трансцендування – вихід за межі, але не до емпіричних об'єктів, тому філософи і говорять, наприклад, про трансцендентальну («чисту») свідомість на відміну від емпіричної свідомості, тобто про апіорну свідомість як умову можливого досвіду, свідомість нібито в чистому вигляді, свідомість саму по собі («свідомість-як-акт»); людські акти, наприклад *свідомість, буття, совість, справедливість, честь, гідність*, – «кристали», що випадають всередині нашого людського (особистісного й соціально-історичного) життя, саме тому вони не можуть бути пояснені, а тільки йому приписані.

Усуспільнення праці (обмирщення праці) – об'єктивне, історично-закономірне перетворення процесу праці із індивідуального на суспільний у зв'язку з пануванням капіталістичних засобів товарного виробництва, які потребують всезагальної колективної трудової діяльності; в умовах

усуспільнення праці продукт (товар), що виробляється, стає результатом діяльності багатьох робітників і підприємств, пов'язаних процесом виробництва, майже вся світова спільнота стає одним підприємством; капіталістичне товарне виробництво потребує соціально мобільних і професійно універсальних робітників, здатних відносно легко переходити від одного виду праці до іншого залежно від потреб виробництва; усуспільнення праці або байдужість до окремого виду праці передбачає історично розвинену науково-технічну систему видів праці, де немає вже місця монополії на види праці (тенденція ідеального випадку: у суспільстві, де кожний може виконати функцію політика, філософа, ідеолога, вченого, художника тощо, немає ні політиків, ні філософів, ні ідеологів, ні вчених, ні художників тощо).

Філософія – загальний світогляд, дослідження, що теоретично обґрунтовується; суб'єктна форма філософських висловлювань (дослідження) схожа з наукою, однак об'єктивний зміст філософських висловлювань завжди світоглядний (наука когерентна, а філософія – ні; сучасні уявлення формують образ філософії як мистецтва, що винаходить *концепти*, а образ науки – як діяльність, де концепти стають поняттями); філософія є соціопроекцією на світ у цілому відносин *імперсональної, речової залежності* як пануючих у класовому суспільстві, тому вона є *абстрактно-концептуальним «мисленням грошима або товаром»* (філософія виникає в способі виробництва, де «обмін» замінюється «обігом»; «субстанція – субстрат» перших натурфілософів – «золото» як заміник усіх речей; метод натурфілософів – аналогія); у філософському світогляді головне світоглядне питання формулюється як *пізнавальне* – «відношення суб'єкта/мислення до об'єкта/буття», і його рішення передуює філософським висловлюванням; філософія є критикою міфу (в міфі спосіб мислення і спосіб буття тотожні), критикою думки в її тотожності з буттям, усвідомленням проблемності тотожності мислення і буття, високою культурою сумніву в наявній логіці висловлювань, в її загальності; в філософії предмет і метод збігаються й називаються одним словом – *рефлексія* як форма теоретичної діяльності суспільно розвиненої людини, що скерована на усвідомлення (пояснення і розуміння) власних розумових дій, тому можна сказати, що *предметом філософії є філософія*; філософська рефлексія в кінцевому підсумку є усвідомленням практики, предметно-знарядного світу культури, але не безпосередньо, а опосередковано від політики, моралі й права; філософія є самостійним *індивідуальним* актом мислення, що має *власне ім'я*, тому справою філософії є *суб'єктність і суб'єктивність* («хто Я?»), отже, *вчинок (трансцендентальність)*; філософ є упорядником криз ідентичності тих соціальних суб'єктів, з якими він себе на цей момент схильний ототожнювати; у кінцевому підсумку те, що мається на увазі під буттям у філософії, є *співбуттям* (нім. *dasein*), тобто особистісним буттям, що не має ніяких засад, окрім самого себе – філософствувати, отже,

конструювати себе як особистість (філософія – це техніка особистісного самостворення). Деякі приклади *філософем-концептів* (філософських фігур):

– як особистісно-сміслові універсалії: *апейрон* Анаксимандра, *сферос* Парменіда, *число* Піфагора, *атом* Демокріта, *ідея* Платона, *ентілехія* Арістотеля, *cogito* Декарта, *монада* Лейбніца, *трансцендентальний суб'єкт* Канта, *Я і не-Я* Фіхте, *абсолютна ідея* Гегеля, *практика* Маркса, *серце* Юркевича, *соборність* Соловйова, *надлюдина* Ніцше, *абсурд* Камю, *деконструкція* Дерріда, *епістема* Фуко;

– як теоретико-технологічні універсалії: *суб'єктність*, *об'єктність*, *істинність*, *буттєвість*, *реальність*, *дійсність*, *стійкість*, *мінливість*, *дискретність*, *безперервність*, *абсолютність*, *відносність*, *необхідність*, *випадковість*, *субстанціальність*, *зрозумілість*, *пояснюваність*.

«Хороше суспільство» («Good Society») – соціально-філософська доктрина-конструкт, яка створюється як емпірична і нормативна спроба «сконструювати» суспільство на основі еклектичної конвергенції кращих гуманістичних рис, властивих різним суспільствам. У доктрині «Good Society» радикальні проекти перебудування суспільства поставлені під питання, однак тут не знято проблемне питання соціального антагонізму: «Хороше суспільство для кого? Хороше суспільство з точки зору кого?», тому тема радикального перебудування суспільства залишається актуальною. Виправдання теми «хорошого суспільства» характеризує не тільки традицію соціального проектування, але також і зсув, що полягає в тому, що цілі досягнення *ідеального* суспільства перестали ставитися: адже краще – ворог хорошого. Спроби побудувати «хороше суспільство» не на основі системи принципів, а на основі свого роду «збірки» бажаних властивостей є слушною ознакою маргінальності, перехідності нашого часу, але таке еклектичне запозичення виявляється інколи єдиним способом впливу на систему значень, що склалася, і поштовху її до перебудови. Сучасні множинні соціокультурні трансформації актуалізують доктрину «хорошого суспільства» як суспільства, прийнятного для життя більшості його членів. Однак, як показує аналіз, ця доктрина в своїй радикалізації «множинності» і «відмінності» імпліцитно елімінує теоретичний зміст позитивного соціального знання, позбавляє його ідеї діалектичної тотальності, отже, евристичності, тому вихід вбачається в гармонійному поєднанні *позитивізму* (як інструмента *пояснення* соціального) і *критичної теорії* (як інструмента *змінення* соціального), а впровадження такої теорії в соціальну практику потребує не тільки зусиль спеціалістів, але й зусиль всього громадянського суспільства.

Хронотоп – формально-змістовна категорія нарації (розповіді); центральною в розумінні хронотопу є аксіологічна спрямованість просторово-часового континууму, функція якого в нарації полягає у висловленні особистісної позиції, сенсу: вступ у сферу сенсів здійснюється

тільки через ворота хронотопу, тобто сенси, що містяться в нарації, можуть бути об'єктивовані тільки через їх просторово-часове вираження; різновиди наративів визначаються саме хронотопом, причому «час» є тут провідним початком; хронотоп індивідуальний для кожного сенсу, тому нарація має багат шарову, багатосмислову, поліфонічну структуру; хронотоп є динамічною формою, що семантично пов'язує соціальних суб'єктів: ідентичність задається «хронотопною» цінністю, де індивідуальні та групові вподобання у виборі «вектора часу» задані культурально.

Чоловіча ідентичність – категоризація себе як представника чоловічої соціальної групи і відтворення гендерно обумовлених ролей, диспозицій, самопрезентацій; в основі становлення чоловічої ідентичності лежить «ідеологія мужності», що є складовою частиною традиційної патріархальної культури: на кожному етапі статевої диференціації для розвитку за чоловічим типом необхідно подолати або придушити жіноче начало – «подолання жіночності» лежить в основі обрядів ініціації хлопців, після яких вони можуть бути включені до товариства чоловіків; структура рольових норм «ідеології мужності» визначається нормами статусу, твердості (фізичної, розумової та емоційної), антижіночності; центральною характеристикою чоловічої ідентичності є потреба домінування, що нерозривно пов'язана з чоловічою гендерною роллю.

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ СПИСОК

1. Анкерсмит, Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков [Текст] / Ф. Анкерсмит; пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова; под науч. ред. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.

2. Арцишевский, Р. А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие [Текст] / Р. А. Арцишевский. – Л.: ЛГУ, 1986. – 197 с.

3. Балибар, Э. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности [Текст] / Э. Балибар, И. Валлерстайн; пер. группы авторов под ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого, Б. Скуратова. – М.: Логос-Альтера; Ессе Ното, 2003. – 272 с.

4. Бек, У. Что такое глобализация? [Текст] / У. Бек; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; общ. ред. и послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

5. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с нем. Е. Руткевич. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

6. Бурдье, П. Социология социального пространства [Текст] / П. Бурдье; пер. с фр., общ. ред. и послесл. Н. А. Шматко. – М.: Ин-т эксперим. социол.; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.

7. Геллнер, Э. Нации и национализм [Текст] / Э. Геллнер; пер. с англ., ред. и послесл. И. И. Крупника. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.

8. Гидденс, Э. Устройство общества: очерк теории структуризации [Текст] / Э. Гидденс. – М.: Академический проект, 2003. – 528 с.
9. Гнатенко, П. И. Идентичность: философский и психологический анализ [Текст] / П. И. Гнатенко, В. Н. Павленко. – К.: Арт-Пресс, 1999. – 466 с.
10. Данилов, А. Н. Переходное общество: проблемы системной трансформации [Текст] / А. Н. Данилов. – Минск: ООО «Харвест», 1998. – 432 с.
11. Заковоротная, М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты [Текст] / М. В. Заковоротная. – Ростов н/Д.: Изд-во Северокавказ. науч. центра высш. шк., 1999. – 200 с.
12. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура [Текст] / М. Кастельс; пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
13. Кон, И. С. Открытие «Я» [Текст] / И. С. Кон. – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
14. Лакофф, Дж. Метафоры, которыми мы живем [Текст]: пер. с англ. / Дж. Лакофф, М. Джонсон. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 256 с.
15. Нагорна, Л. П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань [Текст] / Л. П. Нагорна. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.
16. Національна ідентичність [Текст]: хрестоматія / упоряд. Т. С. Воропай. – Х.: Крок, 2002. – 316 с.
17. Орлов, С. В. Человек и его потребности [Текст]: учеб. пособие для студ. вузов / С. В. Орлов. – СПб.: Питер, 2006. – 160 с.
18. Сміт, Д. Е. Національна ідентичність [Текст] / Д. Е. Сміт. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
19. Соціокультурні ідентичності та практики [Текст] / за ред. А. О. Ручки. – К.: Ін-т соціол. НАН України, 2002. – 315 с.
20. Суспільна трансформація: концептуалізація, тенденції, український досвід [Текст] / за ред. В. В. Танчера, В. П. Степаненка. – К.: Ін-т соціол. НАН України, 2004. – 244 с.
21. Федотова, В. Г. Хорошее общество [Текст] / В. Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
22. Филипс, Л. Дискурс-анализ. Теория и метод [Текст]: пер. с англ. / Л. Филипс, М. Йоргенсен. – Х.: Гуманитарный центр, 2004. – 336 с.
23. Хабермас, Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи [Текст] / Ю. Хабермас; пер. с нем. В.С. Малахова. – Д.: Донбасс, 1999. – 123 с.
24. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности [Текст] / С. Хантингтон; пер. с англ. А. Башкирова. – М.: АСТ, Транзиткнига, 2004. – 635 с.
25. Элиас, Н. Общество индивидов [Текст]: пер. с нем. / Н. Элиас. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.

ЗМІСТ

Вступ.....	3
Навчальний матеріал до самостійної роботи.....	7
Запитання для самоперевірки та контролю	80
Теми рефератів.....	81
Термінологічний словник.....	83
Бібліографічний список.....	109

Навчальне видання

Чернієнко Володимир Олександрович

**ФІЛОСОФІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ
СОЦІАЛЬНОГО СУБ'ЄКТА**

Редактор А. М. Ємленінова

Зв. план, 2014

Підписано до друку 23.05.2014

Формат 60x84 1/16. Папір офс. № 2. Офс. друк

Ум. друк. арк. 6,2. Обл.-вид. арк. 7. Наклад 100 пр.

Замовлення 194. Ціна вільна

Видавець і виготовлювач
Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут»
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17
<http://www.khai.edu>
Видавничий центр «ХАІ»
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17
izdat@khai.edu

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів
видавничої продукції сер. ДК № 391 від 30.03.2001