

**НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

УДК 130.1

ШЕЛУПАХІНА Катерина Миколаївна

**ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

**Науковий керівник
доктор філософських наук
професор Г.С. Меднікова**

Київ - 2009

ЗМІСТ

| | |
|---|-----|
| ВСТУП | 3 |
| РОЗДІЛ 1 ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ, МЕТОДОЛОГІЯ, КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АПАРАТ | |
| 1.1. Формування теоретико-методологічних основ аналізу проблеми ідентичності в філософсько-історичному аспекті | 12 |
| 1.2. Проблеми культурної ідентичності в контексті життєвого світу..... | 31 |
| 1.3. Ідентифікація як сутнісний вимір людського буття..... | 48 |
| РОЗДІЛ 2 КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК УНІВЕРСАЛЬНА ФОРМА САМОУСВІДОМЛЕННЯ ЛЮДИНИ ПОЛКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА | |
| 2.1. Постмодерністський дискурс аналізу проблеми ідентичності..... | 65 |
| 2.2. Соціолінгвістичні аспекти ідентифікації в сучасному суспільстві | 78 |
| 2.3. Нові контексти ідентифікації в умовах техногенно-комп'ютерної цивілізації..... | 88 |
| РОЗДІЛ 3 ОСОБИСТІСНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ У КРОСКУЛЬТУРНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ | |
| 3.1. Ідентифікуюча стилізація як екзистенційно-антропологічна проблема філософії початку ХХІ століття | 106 |
| 3.2. Інтертекстуальність сучасного мистецтва як антропологічна стратегія формування «нової» ідентичності | 128 |
| 3.3. Діалектика глобального і етнонаціонального в кроскультурній перспективі | 145 |
| ВИСНОВКИ | 167 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ | 173 |

ВСТУП

Актуальність дослідження. Розвиток інформаційно-комп'ютерної цивілізації на межі ХХ – ХХІ століть зумовив стрімке просування до лідерства інноваційних практик культурного буття, що спричинило розширення меж антропологічного досвіду та примноження альтернативних засобів існування людини. Дедалі стає ясніше, що людина майбутнього буде здатна обирати для себе особистісні засоби культурного втілення, а отже – особистісні засоби культурного існування за рахунок примноження форм культурної маніфестації власного «Я», експериментування з ідентичністю, утворення та відтворення численних «варіантів себе». Свідченням наближення до такого стану людської ідентичності є те, що сьогодні різні форми людського існування стають більш гнучкими, відкритими щодо можливих змін, а отже – плюральними, «віртуально» належними до множини культур.

Практика суспільного життя в наш час відмічена скасуванням усталених соціальних чинників, успадкованих від минулого, подоланням чіткої соціокультурної межі між «своїм» та «чужим». Переосмислення традиційного культурного космосу, що базувався на еталонах розуму і порядку, посилює значущість філософського аналізу суперечностей сучасного культурного розвитку, котрі, примножуючи смислові багатства і посилюючи значення процесів культурного творення, одночасно ускладнюють питання особистісного вибору та самовизначення суб'єкта в культурному просторі. Аналіз культурної ідентичності в її філософсько-антропологічному аспекті має важливе значення як для теоретичного осмислення людської сутності/існування в світі, що постійно змінюється, так і для практичного досягнення гармонії людського буття.

Ступінь розробки проблеми. У сучасному науковому знанні не склалося цілісного визначення ідентичності, яке б відповідало сучасному стану соціокультурного розвитку й одночасно не втрачало б іманентного зв'язку з фундаментальними вимірами людського буття. Розробка теоретичних і практичних питань ідентичності почалася на початку ХХ ст. Застосуванню поняття ідентичності передував термін «ідентифікація», котрий використовувався З. Фрейдом та його послідовниками в межах класичного психоаналізу й фіксував психологічний процес,

мета якого – привласнення людиною певної ідентичності шляхом позасвідомого ототожнення себе з образом, особистістю, рисами характеру тощо. Термін «ідентифікація» у подальшому застосовувався в контексті соціально-психологічних досліджень для позначення одного із механізмів соціалізації, сутність якого полягала в набутті індивідом почуття ідентичності як кінцевого результату даного циклу ототожнення себе з соціальною групою. Розглянута в такому аспекті, ідентичність поставала як форма самоусвідомлення та усвідомлення «мене з боку інших» і передбачала більш-менш тривалий момент фіксованості.

Особливості соціальних феноменів, які забезпечують як свідому, так і позасвідому соціальну ідентифікацію є досить вивченими. Зазначені феномени розглянуті на рівні використання в процесах соціального життя мовних конструкцій, базових символів, соціальних образів, типових соціальних ролей як чинників набуття індивідуальної та групової ідентичності. Наукові дослідження з цієї проблематики здійснювалися в межах соціально-психологічного підходу, в роботах таких авторів, як Е. Еріксон, Ч. Кулі, Г. Блумер, М. Кун, С. Московичі, Т. Шибутані, А. Теджфел та ін. Методологія вивчення ідентичності в межах соціально-психологічного підходу є традиційно «замкнутою» на соціальну групу і не вичерпує повністю проблеми контекстів, умов культурної ідентифікації людини сучасного суспільства, що вимагає звернення до культурно-філософського аспекту досліджень.

У філософії Нового часу теоретичний зміст поняття ідентичності поступово змінювався від загально-філософського, пов'язаного зі статусом гносеологічного (трансцендентного) суб'єкту (класична філософська традиція, що бере свій початок від робіт Р.Декарта), до філософсько-антропологічного. Тим не менш достатнього розв'язання проблем людської ідентичності неможливо було досягнути засобами класичної філософії, що, починаючи від Р. Декарта до Г. Гегеля, базувалася на суб'єкт - об'єктні парадигми і намагалася прояснити людську сутність шляхом підпорядкування індивідуального загальному.

У філософії ХХ століття здійснювався «антропологічний поворот», відповідно виникали нові методології щодо вивчення проблем людського буття. Використання феноменологічного підходу дозволило Е. Гуссерлю вилучити універсальні інтенції

людського розуму як такі, що націлені на самоідентифікацію та ідентифікацію «іншого»; у науковому доробку М. Гайдегера стан людської ідентичності розглянутий з точки зору мовлення, котре артикулює простір життя і слугує засобом буттєвого «вкорінення» людського існування; у філософських концепціях релігійних (К. Ясперс) та атеїстичних екзистенціалістів (А. Камю, Ж.-П. Сартр) акцентувалася проблема відкритості людського існування, при цьому творчо-проективному виміру особистості надається значення універсальному засобу набуття особистісної ідентичності; у науковому доробку А. Шюца проблема ідентичності уточнювалася шляхом розробки концепції життєвого світу та шляхом аналізу повсякденного.

Дослідженню «кодів» повсякденного, «занурених» до структур колективної/індивідуальної ідентичності й спрямованих на підтримку та відтворення усталених форм людського життя присвячені наукові роботи Б. В. Маркова, В. Н. Сирова, М. П. Шубіної, С. П. Щавелева.

На теоретичне опрацювання проблем ідентичності значно вплинув постмодерністський дискурс, який пов'язується з концепціями «пост-фрейдистської» філософської антропології та «структурного психоаналізу» Ж.Лакана; теорією «нарратології» Ж-Ф.Ліотара; постструктуралістською критикою, започаткованою Р. Бартом, Ю. Крістевою, Ж. Бодрийаром, Ж. Дерріда, Ж. Делезом, М. Фуко, У. Еко; методологічно значущими стосовно вивчення ідентичності виявилася герменевтична критика Г. Гадамера та П. Рікера.

«Лінгвістичний поворот» сприяв дослідженню культурного змісту мови та мовних значень, що сприяють ідентифікації. Наукові дослідження вказаної проблематики представлені в роботах Е. Сепіра, Р. Ферса, Д. Хаймса, Н. Хомського.

У сучасній гуманітаристиці посилюється увага до культурних аспектів ідентичності, що дозволяє виокремити в ідентичності її культурну (ціннісно-сміслову) складову і обґрунтувати поняття культурної ідентичності. Аналіз сучасних проблем ідентичності представлений низкою праць з філософської антропології, філософії культури, етики та естетики таких авторів, як В. С.Біблер, В. В. Бичков, П. С. Гуревич, С. П. Гурін, К. М. Долгов, М. Епштейн, Л. Г. Іонін, Ф. Кессиді, М. К. Мамардашвілі, М. А.Можейко, В. І.Самохвалова, С. А. Смирнов,

П. Д. Тищенко, О. М. Устюгова, С. С. Хоружий. Культурна ідентичність сучасної людини розглядається з точки зору проблемності людського буття, коли внаслідок культурного плюралізму перед особистістю загострюються питання пошуку базових засад життєдіяльності (С.А. Смирнов); процеси набуття людиною нових форм самоусвідомлення розглядаються на тлі примноження граничних практик культурного буття (С. С.Хоружий); феномен множинної культурної ідентичності вивчається в умовах транскультурності як стрижневого виміру сучасного життя, посиленого інтеграцією людського розуму та людської тілесності зі здобутками сучасної технічної цивілізації (М. Епштейн); сучасні процеси культурної ідентифікації розцінюються з точки зору рушійної сили культурної творчості, при цьому поняття ідентичності в його теоретичному значенні розкриває суперечливий духовний стан суб'єкта культурного розвитку, що володіє багатством культурних втілень за умов відсутності домінуючого культурного чинника (О.М. Устюгова).

Належне осмислення порушеної дисертаційним дослідженням проблеми неможливе поза аналізом української наукової літератури, зокрема наукових праць Л. М. Газнюк, Б. А. Головка, О. В. Зернецької, Г. П. Ковадло, С. Б. Кримського, В. А. Личковаха, В. А. Малахова, Т. В. Розової, Б. А. Парахонського, М. В. Поповича, В. Г. Рибалки, М. Ю. Савельєвої, В. Г. Табачковського, Н. В. Хамітова, Г. І. Шалашенка, В. І. Шинкарука та інших дослідників. Проблема ідентичності у роботах вказаних авторів розглядається як така, що постає та набуває гостроти «на перехресті» взаємодії індивіда, взятого в його найрізноманітніших іпостасях, і суспільства, розглянутого з точки зору його нестабільності та непередбачуваності розвитку, набуття людиною особистісної ідентичності пов'язується з можливістю творчої самореалізації в життєвому просторі та відчуттям повноти буття. З огляду на суперечливу «природу людини» та неминучі колізії людського буття, процеси людської ідентифікації інтерпретуються дослідниками як нескінченний «шлях» до себе, тобто як такі, що тривають упродовж людського життя.

Дослідження молодшої генерації українських науковців, що впродовж останніх років прямо або опосередковано зверталися до розв'язання проблем ідентичності

(йдеться про дисертаційні роботи І. В. Балашенко, В. Г. Верлоки, В. М. Горлової, А. О. Кургузова, К. М. Мальцевої, В. В. Мельник, Т. С. Скубашевської, О.О. Стояно, Є. Ф. Смеричевського, Ю. Шинкаренко та інших) порушують питання компаративістського аналізу національної ідентичності, здійснюють етико-філософський аналіз особистісної ідентичності, вивчають феномен розширення контексту ідентифікацій в умовах сучасного інформаційно-комп'ютерного підйому, сприяють більш детальному розгляду антропологічних проблем віртуального простору тощо.

Віддаючи належне всім науковцям, праці яких тим чи іншим чином стосуються проблематики ідентичності, слід зазначити, що подальше опрацювання питань культурної ідентичності філософсько-антропологічній традиції є доцільним. Сучасний міждисциплінарний дискурс ідентичності відштовхується від загальної ідеї парадоксальності та «невловимості» природи людини як базової, при цьому зазначається, що культурна ідентичність, на відміну від соціальної, не дає суб'єкту впевненого буттєвого статусу, будучи скоріше нескінченним процесом самовиявлення останнього. Подальше розв'язання питань культурної ідентичності у філософсько-антропологічному аспекті пов'язується нами з необхідністю більш детального аналізу складних процесів усвідомлення людиною власної належності до плюральної множини культур (реальних або віртуальних), виявлення культурних чинників, що поділяються та відчуваються як спільні, акцентуації форм культурного самовиявлення, здатних посприяти творчому розвитку особистості, встановленню принципів діалогу та толерантності в стосунках між людьми на сучасному етапі. Зазначене стало підставою для визначення мети та завдань дисертаційного дослідження. Враховуючи складність та багатовимірність поняття «ідентичність», вважаємо доцільним у світлі предмета нашого дослідження звернути увагу на такі її аспекти: а). зміст поняття у філософсько-історичному аспекті; б). соціокультурна складова поняття; в). особистісний вимір.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження проведено в межах планової наукової теми кафедри культурології «Дослідження проблем гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану

науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, який затверджений Вченою Радою НПУ імені М. П. Драгоманова, протокол № 5 від 22 грудня 2006 року.

Об'єкт дослідження – феномен ідентичності в сучасних умовах.

Предметом дослідження є культурна ідентичність у філософсько-антропологічному аспекті.

Мета і завдання дослідження полягають у здійсненні філософсько-антропологічного аналізу культурної ідентичності як універсальної форми самоусвідомлення людини в умовах полікультурного суспільства.

Мета дослідження визначила необхідність розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- уточнити теоретико-методологічні основи осмислення проблеми ідентичності в філософсько-історичному контексті;
- визначити етапи становлення та особливості розгляду проблеми ідентичності в контексті життєвого світу;
- розглянути культурну ідентифікацію як сутнісний вимір людського буття;
- проаналізувати проблеми ідентичності в постмодерністському дискурсі;
- виявити соціолінгвістичні аспекти ідентифікації у сучасному суспільстві;
- окреслити нові контексти ідентифікації в умовах техногенно-комп'ютерної цивілізації XXI століття;
- проаналізувати феномен ідентифікуючої стилізації в контексті екзистенційно-антропологічних проблем філософії XXI століття;
- розкрити інтертекстуальність сучасного мистецтва як антропологічну стратегію формування «нової ідентичності»;
- з'ясувати діалектику глобального й етнонаціонального в кроскультурній ідентичності.

Методологічні основи дослідження. Дослідження сучасних проблем ідентичності опиралося на використання методології феноменології, герменевтики та діалогічної філософії. Осягнення змісту нових типів ідентичності, а саме: стилізованої, віртуальної, інтертекстуальної та кроскультурної здійснено через

застосування принципів діалогічності, співбуття та інтерсуб'єктивності. Відповідно до обраної методології було визначено методи дослідження: інтерпретаційно-аналітичний метод, за допомогою якого визначено концептуальні засади проблеми ідентичності в історико-філософському контексті; феноменологічний та герменевтичний методи, що розкривають зміст культурної ідентичності, сприяють з'ясуванню специфіки феномену ідентифікації у полікультурному суспільстві. Теоретичну основу дисертації складають підходи, що акцентують увагу на онтологічній відкритості людського буття, наголошують на універсальній значущості повсякденного стосовно фундаментальних вимірів людської суб'єктивності, підкреслюють вплив нарративних форм на процеси конструювання людської ідентичності.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в дослідженні виявлено і проаналізовано смислові чинники ідентифікації особистості, наявність яких дозволяє обґрунтувати феномен культурної ідентичності та проаналізувати його особливості у сучасних умовах полікультурності.

Вперше:

- узагальнено і систематизовано нові типи ідентичності людини полікультурного суспільства, такі як стилізуюча, віртуальна, інтертекстуальна та кроскультурна;

- проаналізовано інноваційні антропологічні стратегії набуття нових типів ідентичності: інтертекстуальність, нарративність, іміджева стратегія;

- виявлено творчо-адаптаційний потенціал культурної складової віртуальних практик та визначено їх роль в культурній ідентичності.

Одержали подальший розвиток:

- дослідження концептуальних засад осмислення феномену ідентичності в контексті філософської антропології, зокрема: життєвий світ, екзистенціальність буття, повсякденність;

- вивчення ролі мови та мовного діалогу в набутті нових типів ідентичності;

- розгляд ідентичності в кроскультурній перспективі з урахуванням діалектики глобального й етнонаціонального, що породжує такі нові форми ідентичності, як «номадна», стилізуюча, брендова.

Уточнено:

- зміст дефініцій «ідентичність» та «культурна ідентичність»;
- розуміння перспективи формування нової ідентичності у світлі проблем транскультури й кроскультурності.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів визначається, перш за все, новизною і сукупністю положень, що виносяться на захист. Проведене дослідження ідентичності сприяє розробці наукових стратегій і концепцій формування ідентичності, що допомагають людині адаптуватися і жити в сучасних умовах, опрацюванню філософсько-антропологічних проблем, що стосуються особистісного буття, творчості особистості, становлення її самості. Результати дослідження можуть бути використані при розробці лекційних курсів та спецкурсів з філософії, філософської антропології, культурології, естетики, філософії мистецтва.

Особистий внесок здобувача в розробку теми дисертації. Дисертація є самостійною роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї та положення дисертації обговорювалися на методологічних семінарах кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, на щорічних науково-практичних конференціях викладачів Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ, 2007, 2008, 2009). Головні результати дослідження оголошено на VI-му Міжвузівському науковому семінарі «Некласична філософія мови, моралі, мистецтва, релігії» (м. Чернігів, 2007), II-й Міжнародній науково-практичній конференції «Наукова молодь: досягнення та перспективи» (м. Луганськ, 2007), Міжнародній науковій конференції в рамках проведення Днів науки філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка (м. Київ, 2008), VI-й Міжнародній

науково-практичній конференції «Традиції і культура: теперішнє і майбутнє» (м. Київ, 2008), Міжнародній науково-практичній конференції «Простір гуманітарної комунікації» (м. Київ, 2008).

Публікації. Результати наукового дослідження висвітлені у 8 наукових публікаціях: 4 статті, розміщені у фахових наукових виданнях, затверджених ВАК України, та 4 тезові публікації, опубліковані у збірниках науково-практичних конференцій.

Структура і обсяг роботи. Структура роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети та основних завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (дев'яти підрозділів), загальних висновків та списку використаних джерел. Обсяг основного тексту роботи становить 172 сторінки. Список використаної літератури включає 212 найменувань і складає 18 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ, МЕТОДОЛОГІЯ, КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АПАРАТ

1.1. «Формування теоретико-методологічних основ аналізу проблеми ідентичності в філософсько-історичному аспекті»

Поняття ідентичності має досить нетривалу історію, але сам феномен ідентичності постійно привертав до себе увагу мислителів та науковців. У структурі гуманітарних дисциплін накопичений достатній науковий досвід, який дозволяє змістовно розглядати комплекс проблем, пов'язаних з феноменом ідентичності. Аналіз наукових джерел свідчить, що у прихованому вигляді проблема ідентичності здавна становила один із наскрізних сюжетів розвитку філософського знання, була предметом філософсько-релігійних роздумів або філософсько-духовних практик. Власне теоретичне виокремлення проблеми ідентичності та формування теоретико-методологічних підходів щодо її осмислення у структурі філософського знання відбувалось поступово та історично було пов'язане з конституюванням у філософській традиції дискурсу тотожності.

Ідентичність як позначення тотожності усього суцього, сутнісного зв'язку Космосу і мікрокосму, Творця і творіння, духу і природи досить детально осмислювалася в роботах давніх мислителів. Перші спроби щодо філософського аналізу особистості на тлі розгляду широкого кола космологічних, суспільно-політичних та етико-естетичних ідей містяться в роботах Платона (діалоги «Пир», «Федр», «Держава») і Аристотеля (твори «Етика» та «Політика»). Намагання з'ясувати проблеми індивідуального існування в умовах соціальних суперечностей оформлюється теоретично в добу еллінізму, у вченні стоїків про атараксію як результат самовиховання людини. У середньовічній філософії вчення про людину розвивалося в контексті східної та західної патристики: св. Григорій Нисський

розглядав людину з точки зору істоти, створеної по образу та за вдовою Бога; життєвий шлях набуття особистісної ідентичності як цілісності існування людини на Божій землі та під Божім небом проаналізований у «Сповіді» Аврелія Августина.

Філософський аналіз, здійснений у працях згаданих авторів, відштовхувався від загальної ідеї гармонії між людиною та оточуючим світом, цілісності мислення і буття і був спрямований, крім іншого, на встановлення зв'язку між вічним, позачасовим та людиною, часовими вимірами її життя, тими чи іншими сутнісними характеристиками людської особистості. Намагання проаналізувати суто людські риси на тлі причетності до без-особистісного «єдиного», обґрунтувати зв'язок між містичними духовними першоджерелами та людським розумом, людською мораллю та людським почуттям і таким чином прояснити сенс людського буття потребувало інтеграції проблеми в напрямку співвідношення категорій «сутність – існування».

В.С. Біблер у цьому зв'язку вказує на те, що філософська колізія часів античності актуалізувала нескінченно-можливе буття речей і людської душі в апорії, згідно якою «бути» означає «бути єдиним» і у той же час «бути множинним» [15, с. 4-5]. Тобто «бути» на думку античних філософів означало бути спроможним відтворити у власному розумі «прихований» Логос буття й одночасно набутися «мікрокосму» душі. Далі науковець зауважує: «Середньовіччя змушувало людину в усьому упізнавати себе, в усьому бачити суб'єкта, навіть могутнього і всеблагого (на відміну від індивідуальної немочі та податливості на зло), але суб'єкта. Ідея причетності була в основі середньовічної концепції людини» [15, с.177]. Тим не менш неможливість у межах філософських абстракцій часів античності та Середньовіччя відтворити цілісний образ «Я» як віддзеркалення цілісного й непохитного образу світу, що міцно ґрунтується на позбавленому протиріч, непохитному Абсолюті, спричинила далі певні методологічні зрушення у аналітичних підходах щодо феномену ідентичності.

Так, на відміну від синкретичних філософсько-релігійно-етичних систем Сходу, що «розчиняли» людське існування у нескінченному тяжінні (або «шляху») до духовного самовдосконалення на тлі абстрактної, позбавленої людських вимірів «сутності», західноєвропейські філософські вчення Нового часу звертаються до

більш конкретизованих антропологічних проблем. При цьому, навіть не виходячи на той час за межі суб'єкт-об'єктної парадигми, дослідники значно переосмислюють і конкретизують філософські абстракції доби античності та Середньовіччя. Таким чином у центрі дослідницької уваги поступово опинялися проблеми людського суб'єкту.

Слід зазначити, що у контексті філософсько-антропологічних розвідок Нового часу цей суб'єкт, разом із притаманними йому розумовими властивостями, все ж таки був ще трансцендентним, тобто штучно «редукованим» до умовної «згорнутої» точки, умовного центру пізнавальної активності з потенційно існуючими, здатними за певних умов до актуалізації «здібностями», такими, як розум, воля та почуття. Завдяки такому редукуванню все багатство оточуючого світу стосовно трансцендентального суб'єкту автоматично перетворювалося на абстракцію, поставало як предмет пізнавальної активності. Як влучно зазначив свого часу А. Ухтомський, нова натуралістична наука, що бере свій початок у десакралізованій космології М. Коперніка і Г.Галілея, виходила з намагання, по перше, «скасувати самозадоволені схоластичні теорії середньовіччя», а по-друге – «прислухатися до життя і до буття незалежно від прагнень людини» [160, с.90-91]. Таким чином, не зважаючи на те, що філософсько-антропологічні вчення Нового часу активно застосовують та наповнюють новим змістом поняття «людина», «індивід», «особистість», «персона», теоретичне виокремлення і концептуалізація проблем ідентичності на тлі вказаних змін відбувалося досить суперечливо.

Зокрема, якщо звернутися до витоків новоєвропейського філософського мислення, а саме до філософської спадщини Р. Декарта, то слід відмітити таке. Загальновідомо, що саме фундаментальний «сумнів» Р. Декарта слугував чинником оголошення феномену «трансцендентальної суб'єктивності». У свою чергу, її першою концептуальною обробкою був принцип «*ego cogito*», котрий мав для свого часу величезні методологічні наслідки. Французький філософ своєю знаменитою формулою «*cogito ergo sum*» вказав на онтологічну основу людського мислення та вкоріненість особистісної ідентичності в ньому. За Р. Декартом мислення актуалізує себе у формі «Я» (*ego*) [43]. Втім, попри істотні надбання, не менш істотним

недоліком такого підходу було те, що «Я» існувало за межами реального часу і таким чином, будучи позбавленим сутнісного виміру людського існування, наближалось до абстрактного пізнавального принципу.

Цей недолік частково був подоланий І. Кантом, який пізніше довів, що час і простір є формами споглядання, а відтак і самоусвідомлення «Я». Завдяки самоусвідомленню людина здатна зберігати власну ідентичність. Слід зазначити, що «обмеженість» часу і простору людського існування неодноразово ставала предметом особливої уваги з боку німецького філософа. У просторі і в часі І. Кант вбачав апріорні форми людської чуттєвості, поза-логічні засоби чуттєвого осягнення світу. Саме тому, вважав І. Кант, що людина обмежена в існуванні, вона здатна пізнавати світ речей. Простір і час даються як трансцендентальні умови практичного досвіду: людина «знає», що таке простір і час завдяки тому, що існує в просторі і часі [55, с. 217-218].

Кант був палким прихильником ідеї творчого характеру людського пізнання і людської діяльності. Він пояснював цю обставину таким чином. В минулому вважалося, що пізнання повинно бути відповідним предметам. Навпаки, наголошує Кант, людське пізнання відштовхується від предметів і таким чином формує унікальні продукти. Відповідно, самі предмети в процесі людської діяльності повинні бути відповідними людському пізнанню та його наслідкам [56].

Але навіть така позиція виявилася надалі недостатньою, оскільки вона відсилала сутнісні виміри особистісної ідентичності до дії логічних законів. Вказана обставина сприяла, по-перше, відчуженню певних вимірів індивідуальної свідомості від конкретної людини, а по-друге – теоретичному конструюванню образу «Я» як проекції над-особистісного Розуму.

Багато років потому Ж.-П. Сартр у роботі «Екзистенціалізм – це гуманізм» обстоював ідею людського самоздійснення шляхом «проектування» власного життя. У ході історичного аналізу теоретичних поглядів на проблему людського існування французький філософ зробив таке зауваження: «У XVIII ст. філософи ліквідували поняття бога, але не ідею стосовно того, що сутність є первинною у порівнянні з існуванням». Вчений пояснював свою думку таким чином. Провідні філософи XVIII

ст. стверджували, що людині притаманна «людська природа». Але людська природа у контексті філософських уявлень XVIII ст. була нічим іншим, як узагальненим поняттям, що стосувалося всього людства. Тому І. Кант, виходячи з теоретичного поняття людської природи вважав, що і мешканець лісів, і буржуа характеризуються загальними рисами. Відповідно, оскільки окремих індивід є нічим іншим, як уособленою «часткою» загального поняття «людська природа», то абстракція людської сутності є первинною стосовно реалій історичного існування [134, с. 322-323].

Слід зазначити, що ідея можливого існування онтологічних основ людського буття за межами над-особистісного Розуму, а отже – ідея певного «розширення» чинників особистісної ідентифікації у класичній філософії не виникала. Тим не менш у філософській концепції Г. Гегеля детально обговорювався механізм взаємодії між суб'єктом особистісним і суб'єктом всезагальним. Сутність дії такого механізму, на думку Г. Гегеля, полягає в освіті. У процесі власної освіти особистість має актуалізувати у свідомості або «привласнити» всю історію культури. Індивід, субстанція якого – вищий дух, пояснював Г. Гегель, повинен у навчанні змістовно засвоїти історичне минуле культури як ступені утворення вказаного духу. Таким чином освіта, якщо розглядати її з боку індивіда, являє собою логічний «човник», який налагоджує зв'язок між двома суб'єктами - суб'єктом анонімним, всезагальним і суб'єктом особистісним, тобто реальним індивідом. Реальний індивід таким чином привласнює власну «неорганічну природу» – культуру і використовує її «для себе» у розумовій діяльності [26]. «Анонімно всезагальне, - коментує думку німецького філософа В.С. Біблер, - переходить таким чином у форму індивідуального, суб'єктивного, а індивідуальне життя набуває форми всезагальності, тобто культурності» [15, с. 47]. Таким чином, підкреслює дослідник, сенс розгортання «освіти» полягає не стільки у творенні нового, скільки у засвоєнні вже існуючого, об'єктивно даного, відтвореного у системі понять.

Загалом неважко помітити, що класична філософсько-антропологічна думка, уособлена у філософській спадщині Нового часу, попри власні суперечності, виконала важливі теоретико-методологічні функції. На противагу античним та

середньовічним вченням, що базувалися на синкретично-цілісних моделях містично-сакрального зв'язку людського і космічного, класична традиція, пов'язана з іменами Р.Декарта, І. Канта і Г. Гегеля намагається, з одного боку, шляхом встановлення принципу «трансцендентальної суб'єктивності», виокремити онтологічну основу людського буття і робить наголос на активній, творчо-самодостатній природі людського пізнання. З іншого боку, новоєвропейська філософська антропологія, всупереч проголошеному принципу активності та творчої природи людського розуму, йде по шляху «розчинення» особистісного суб'єкту, а отже й особистісної ідентичності у фундаментальному гносеологічному проекті. У зв'язку із цим навіть проголошений Г. Гегелем принцип «освіти» є нічим іншим, як абстрактним принципом логічної взаємодії між суб'єктом абсолютним і суб'єктом особистісним. Отже реалізація принципу гегелівської «освіти», по-перше, вимагає ототожнення етапів культурно-історичного розвитку з етапами «само розгортання» та «само здійснення» Духу, а по-друге – вбачає «субстанцію» індивіда у абстрактно-духовному, що вимагає виключно духовно-теоретичної активності, тобто «привласнення» у пізнанні абстрактно-духовного як «свого – іншого».

На противагу філософським ученням Нового часу традиція, яку згодом назвуть «посткласичною», започатковувалася у філософсько-антропологічному вченні Людвіга Фейєрбаха та продовжувалася у роботах Карла Маркса й Фрідріха Ніцше. Ці філософи прагнули перш за все звільнитися від панування у філософському мисленні пан-раціоналізму з притаманною йому жорсткою суб'єкт-об'єктною дихотомією. Так, на противагу істині логічної несуперечливості К. Марксом висувається принцип істини практичної дієвості і ця тенденція призводить до перебудови всієї системи філософського знання, до появи нових підходів щодо розв'язання проблем ідентичності. Але попри критику гегельянства та залучення досвіду суспільних відносин щодо аналізу абстрактних філософських проблем, у межах посткласичної філософської думки не йшлося про радикальний злам існуючої традиції філософствування. Посткласична філософія у даному випадку лише частково заперечувала класичну, оскільки спиралася на її спадок, а стосовно проблем

ідентичності лише перетлумачувала базові засади у дослідженні особистості відповідно до нових умов [21].

Намагаючись дати характеристику власному методу, Л. Фейєрбах наголошував на тому, що він намагається у своїх наукових розвідках за допомогою людини розглянути все виняткове у природі і, відповідно, за допомогою природи розглянути все виняткове у людині. При цьому філософ вважає за необхідне спиратися на наочні, історичні, емпіричні факти або зразки. Пояснюючи сутність власного антропологічного принципу, вчений зауважував, що на людину необхідно дивитися як на істоту, що має тільки одну природу, не можна розрізати людину на різні половини, котрим притаманна різна природа. Утім у книзі «Сутність християнства» Л. Фейєрбах, відповідаючи на питання: «Що таке людина?» окреслює її сутність так: «У волі, мисленні, чуттєвості полягає вища, абсолютна сутність людини як такої разом із метою її існування» [161, с. 183]. Фейєрбахівська концепція вбачає людину носієм сутності та існування, крім того у трьох сутнісних принципах людини (воля, мислення, чуттєвість) можна легко впізнати кантівські здатності людської душі. Тим не менш сутність людини, за Л. Фейєрбахом – це сама людина, конкретний індивід. Питання стосовно суспільної природи людини, що порушувалося також і у річищі класичної філософії, було добре відомо Л. Фейєрбаху. Саму постановку питання філософ не заперечував, але й не розвивав його у контексті своїх робіт.

У свою чергу Карл Маркс шукав сутність людини не в окремому індивіді, а у сукупності («ансамблі») суспільних відносин. При цьому марксизм бере до уваги таке: не можна багатство живої дійсності редукувати до сутності, а дійсну історію практичного, предметно-практичного та духовно-практичного освоєння світу людиною або людством розглядати виключно скрізь призму духовно-теоретичної діяльності абстрактного індивіду. Якщо йдеться про конкретно-історичну людину, що діє у певних обставинах, то непоодинокими бувають випадки, коли важливішими за сутність стають її прояви, тобто жива індивідуальність в усьому багатстві її «сутнісних сил», які є ні чим іншим, як продуктом історичного розвитку суспільства. Марксизм, таким чином, наполягав на тому, що людина є соціально-природною істотою, а її «сутнісні сили» – це суспільні сили, що утворилися завдяки історичному

розвитку суспільства. Відповідно, витоки «проблемності» людського життя цілком об'єктивні, а подолання проблемності полягає у подоланні відчуження індивідуально-чуттєвого буття людини від його дійсного «родового», інакше кажучи – суспільного буття. Подолання відчуження можливо на шляху суспільно-політичних перетворень, тобто на шляху революційної практики [86; 87].

Відзначимо, що проблема ідентичності постає у К. Маркса в контексті критики класичної, а найближчим чином – фейєрбахівської антропології. Тим не менш, незважаючи на різницю у підходах щодо проблеми ідентичності, важливим було те, що і Л. Фейєрбах, і К. Маркс намагалися пов'язати проблему самовизначення особистості із виявленням певного статусу особистості в таких умовах, коли відсутня окрема, «вища», так би мовити, інстанція, що легітимізує або надихає сенсом індивідуальне буття [20]. Йдеться про *cogito* у Р. Декарта або Абсолютний Дух у Г. Гегеля. За умов усунення такої інстанції виявляє себе природна (Л. Фейєрбах) або суспільна (К. Маркс) сутність особистості.

Попри суттєвий крок уперед у розробці теоретико-методологічних основ аналізу проблем ідентичності, вказаним авторам не вдалося вийти за межі класичної парадигми ідентичності, що базувалася на співвідношенні категорій сутності та існування і намагалася методами логічного та історичного аналізу встановити зв'язок між ними.

Учення Фрідріха Ніцше про надлюдину привертає до себе увагу намаганням застосувати ірраціональні методи дослідження стосовно певного кола філософсько-антропологічних проблем. Звертаючись до творчого спадку Ніцше, слід зазначити, що вчення про надлюдину певною мірою суголосне вченню про вічне повернення. Філософсько-антропологічна проблематика вирішується автором на тлі специфічного бачення ним філософії історії. Пояснимо сказане. Безумовно, Ф. Ніцше не був першим із філософів, хто замислився над такими базовими характеристиками людського буття, як смертність, скінченність. Але Ф. Ніцше вперше наголосив на тому, що за умов скасування старих систем або порядків цінностей, нові порядки, що створюються людиною, не мають ніякого сенсу. Якщо людина прагне рівності, то у першу чергу виникає питання стосовно того, на кого вона прагне бути схожою?

Ніцше наголошує: поки людина відчувала себе віддзеркаленням Бога, на це питання могла бути тільки одна відповідь. Але якщо старий Бог помер, на кого має бути схожою людина? Ф. Ніцше у даному випадку вказує на нову історичну обставину, а саме на те, що за умов скасування систем цінностей (йдеться перш за все про християнські цінності та раціональну мораль, що піддавалися руйнації та змістовному спустошенню під тиском суспільних подій) виявляє себе «самочинний» характер людського буття, а відтак перед людиною постає практична потреба у ідентифікації. Таким чином виникає необхідність визначення у теоретичній площині етичного статусу особистості. Філософ пише: «Ви називаєте самовинищенням Бога те, що є лише його оболонкою; він скидає власне моральне одіяння. І ви знову побачите його, по той бік добра і зла» [193, с. 205].

Думка стосовно морального Бога для Ф. Ніцше видається абсурдною. Моральний Бог, вважає філософ, не є Богом, а радше певною максимою, системою. Таким чином, намагаючись збудувати нову етику на засадах раціональності, сучасна людина створює собі клітку, з якої давно зникли сліди Божественної присутності. «Оскільки не існує Бога, - розмірковує Ф. Ніцше, - буття на самоті дедалі стає нестерпним: вища людина має братися до роботи» [97]. Яку роботу має на увазі автор? Роботу, перш за все спрямовану на скасування ідолів, тобто на переоцінку цінностей.

Образ надлюдини у розумінні її Ф. Ніцше з'являється там, де пересічна людина втрачає сенс життя. При цьому людина здатна впоратися з труднощами життя у світі, що втратив сенс. Людина майбутнього сама відтворить власну ціну, визначить власне місце в ієрархії цінностей. Доречно нагадати, що концепція надлюдини та концепція вічного повернення взаємно визначають одна одну. Коли потік повернення досягає найвищої сили, з'являється надлюдина, істота, яку вигадав філософ, акцентуючи, з одного боку, наявні суперечності культурно-історичного розвитку, а з другого – притаманні його творчості принципи ілюзії, художньої гри та фінальної радісної гармонії. Стан загальної гармонії між людиною та буттям, що її оточує, досягається, на думку Ф. Ніцше, не за допомогою фіксації розумом буття, а шляхом створення витонченого міфу про вічне становлення [178, с. 18-19].

Соціальні та культурні зміни на початку минулого століття спричинили загальні філософсько-методологічні зрушення, сутність яких, на нашу думку, можна визначити так. З одного боку, неможливість у межах класичної раціональності розв'язувати цілу низку проблем, у тому числі й тих проблем, що стосуються феномену ідентичності, вимагала скасування традиційного філософського дискурсу тотожності та усунення його головної фігури – трансцендентного суб'єкту. Крім того, суперечливі наслідки практичного втілення раціоналізму поступово накопичувалися не лише в плані концептуальному, а й отримували свій вияв у частковому знеціненні тих форм суспільного, суспільно-політичного та культурного життя, що базувалися на розумі.

З іншого боку, традиція пізнання світу на раціональних засадах, зберігаючи власну дієвість, підсилювала науковий інтерес до питань походження людини, порівняльного вивчення історії численних народів, людських спільнот, що мешкають на земній кулі. Відтак необхідність опису окремих культур сприяла поступовій змістовній переорієнтації, що мала наслідками конструювання дискурсу «іншого» у контексті широкого кола емпіричних досліджень. Культурна антропологія на перший план висунула принцип відносної самостійності, самоцінності та самодостатності окремої культури, незалежно від її віку, географічного розташування та рівня її розвитку. Думається, що саме на цьому тлі розкривається сенс певного зміщення дослідницької уваги з вивчення загальних констант культурного розвитку на різноманітність культурного оформлення людиною власного існування. Поступово такий підхід зумовив, з одного боку, загальну відмову від застосування глобально-еволюціоністських конструктів у контексті філософсько-антропологічних досліджень, а з другого – актуалізував спостереження стосовно аналізу феноменів колективної ідентичності у межах певної культури.

Звернення до цього кола ідей в історії наукового знання спричинило такі наслідки: по-перше – виокремлення та концептуалізацію низки культурно-антропологічних проблем з широкого контексту емпіричних досліджень, націлених на вивчення стосунків у системі «людина – культура»; по-друге – формування

методології опису культури – від еволюціоністської парадигми до психологічної, а далі – до використання широкого кола «точних» наукових методів під час вивчення культурних феноменів (історична школа Ф. Боаса). Епоха еволюціонізму віддавала пріоритет загальнолюдському стосовно індивідуального, загальнокультурному стосовно «особливого» контексту окремих культур. На тлі еволюційної парадигми у контексті досліджень Е. Тайлора було застосовано поняття «природа людини». Згідно з тлумаченням цього поняття людині притаманна властивість розуміти все навколишнє за своїм образом і подобою.

Упродовж певного часу змістовне наповнення поняття ідентичності визначалося контекстом, що склався у руслі традицій психоаналізу і соціальної психології. Значний вклад в осмислення ідентичності як механізму психологічної адаптації індивіда, в дослідження закономірностей діяльності людської психіки через виявлення впливу позасвідомого на ідентифікаційні процеси зробив класичний психоаналіз. З ім'ям З. Фрейда пов'язують перше застосування терміну «ідентифікація», а його послідовники значно розширили уявлення щодо сутності ідентифікаційних процесів за рахунок дослідження структур колективного позасвідомого (роботи А. Адлера, Дж. Боулбі, М. Клейна, М. Малера, У. Мейсснера, Ж. Пиаже, Г. Саллівена, К. Хорні, Р. Шафера, М. Ейнсворта, К.-Г. Юнга та ін.).

Значна роль у формуванні концепції ідентичності та наданні поняттю певного міждисциплінарного статусу належить Е. Еріксону. Якщо звернутися до застосованого Е. Еріксоном поняття «психосоціальна ідентичність», то слід зазначити, що в даному понятті значно посилена соціальна складова ідентичності. На думку вченого ідентичність є «суб'єктивним відчуттям і водночас якістю самототожності і цілісності індивідуального «Я», що спостерігається об'єктивно та супроводжується вірою індивіда в тотожність і цілісність певного образу світу і людини, який він поділяє з іншими» [187, с. 139].

Суттєвою для подальшого розвитку концепції ідентичності була думка Е. Еріксона, що набуття людиною стану ідентичності пов'язано з віковим розвитком людини на тлі соціального оточення: необхідність самовизначення стосовно майбутнього у професійному або світоглядному аспектах в юні роки постає перед

людиною у вигляді цілої серії особистісних або соціальних ідентифікацій. У цьому плані Е. Еріксон розрізняв та давав якісну характеристику певним модифікаціям відчуття індивідуальної самототожності («дифузній» або «розмитій», «несплаченої», «відтермінованій» тощо). Особливу увагу дослідник при цьому звертав на відчуття «досягнутої» самототожності, яке, на його думку, свідчить про те, що людина «знайшла» себе, досягла цілісності індивідуального «Я» і вступила в період практичної самореалізації [200].

Наукові підходи на «стику» психології та соціології, що практикувалися у другій половині ХХ століття у англо-американській літературі, чітко показали, що особистісна ідентичність (self) складається поетапно, упродовж життя, в процесах соціальної взаємодії та переживає час від часу періоди криз. У ході «проростання» індивідуальності крізь систему соціальних зв'язків та соціальних відносин для особистості характерно ототожнення себе (частково свідомо, а частково позасвідомо) з соціальним статусом, функцією, роллю, групою, культурним взірцем. Таким чином дослідники вважали, що ідентичність формується свідомістю та практикою на рівні індивідуального завдання та індивідуального проекту, котрий виникає на тлі соціального (референтного) оточення. Власне, на думку вчених, сутність «кризи ідентичності» складало відчуження «соціального Я» («Я-об'єкту») з боку «Я» («Я-суб'єкту») (роботи Е. Еріксона [200], Дж. Міда [203], Е. Тайлора [209]).

Ставши загальноновизнаною, традиційна методологія вивчення ідентичності на основі аналізу психологічних, особистісних, міжособистісних, групових процесів отримала подальший розвиток у контексті теорій соціальної ідентичності, націлених, зокрема на вивчення проблем співвідношення індивідуальної та групової форм соціальної ідентичності. Зауважимо, що, зберігаючи традиційну «замкнутість» на соціальну групу (організацію, корпорацію), вказані теорії досліджували соціальну поведінку та соціальне спілкування членів групи в аспекті символічного змісту. На думку дослідників, мовні системи і символи культурологічного або ідеологічного змісту, моделі вербального і невербального спілкування в умовах соціальної взаємодії функціонують як образні об'єктивації соціального світу і таким чином

здатні забезпечити, узгодити, скерувати групову поведінку людей. У річищі такого підходу соціальна ідентичність розглядалася як інструмент соціальної орієнтації особистості. Дослідники стверджували, що соціальну ідентичність можна сформувати виключно в умовах групової взаємодії. Результатом її, відповідно, має бути побудування та використання у процесах соціального спілкування культурно зумовленої системи образно-когнітивних елементів, тобто таких елементів що віддзеркалюють специфіку індивідуального/групового бачення світу, а отже – слугують вагомими ідентифікуючими чинниками (роботи П. Бергера, І. Гофмана, Е. Дюркгейма, Ч. Кулі, Т. Лукмана, М. Мосса, С. Московичі, Р. Тернера, Т. Шибутані).

Традиційна методологія вивчення ідентичності на основі аналізу психологічних, особистісних, міжособистісних, групових процесів отримала додатковий розвиток у руслі новітніх теорій. У даному випадку слід назвати теорію соціальної ідентичності А. Теджфела. Вказана теорія зберігала традиційну замкненість на соціальну групу, але пов'язувала формування базового «образу Я» із соціумом, наголошуючи таким чином на залежності соціальної ідентичності від типу суспільства. Автор теорії А. Теджфел зауважував, що у суспільстві, якому притаманна сувора стратифікація, існує міцний зв'язок між індивідом та групою, між тим як у демократичному суспільстві такі зв'язки значно слабкіші. Але у будь-якому випадку люди сприймають світ через належність до певної групи, таким чином вони намагаються зберегти позитивну ідентичність. Позитивна ідентичність, на думку вченого, допомагає оцінювати світ як стабільний [208].

У порівнянні з психоаналітичними методиками теорії соціальної ідентичності слугували новою дослідницькою методологією, націленою на більш змістовне осмислення ідентифікаційних процесів у контексті соціального та культурного життя окремої людини або певної групи. Таким чином теоретичні уявлення щодо сутності ідентифікаційних процесів були значно розширені. З точки зору психоаналітичних методик процеси ідентифікації інтерпретувалися як процеси психологічної адаптації особистості. Механізм психологічної адаптації був «занурений» у позасвідоме, а особистісна ідентифікація здійснювалася шляхом

емоційного «злиття», тобто наслідування поведінки, характеру або окремих рис особи, з якою індивід позасвідомо ототожнює себе. У контексті соціальних наук ідентичність набула соціокультурного виміру, оскільки стала осмислюватися як один із механізмів соціальної адаптації. З точки зору теорій соціальної ідентичності процеси соціальної ідентифікації характеризуються лише частково позасвідомим, а частково свідомим ототожненням себе з тими чи іншими типологічними категоріями, соціальними образами, з тими чи іншими соціокультурними елементами. У контексті теорій соціальної ідентичності культурно зумовлені чинники разом із психологічними та соціальними феноменами фіксують засоби адаптації та самовизначення людини стосовно її оточення.

Говорячи про змістовне оновлення та доповнення психоаналітичних методик, що відбувалося впродовж минулого століття, слід також згадати концепцію ідентичності, яка склалася в межах трансперсональної (гуманістичної) психології. У даному випадку привертає увагу звернення дослідників до певних аспектів антично-середньовічної традиції досягнення особистісної ідентифікації через відчуття єдності з Космосом, Абсолютом. У сучасних умовах йдеться про смислову самоідентифікацію, екзистенціальну реалізацію людського духу. Під екзистенцією слід розуміти віру у можливість, підсилену особистісним прагненням до встановлення діалогу між об'єктивно обмеженим у власному існуванні індивіда та нескінченим, невизначеним буттям (роботи Е. Фрома, Ст. Грофа, А. Маслоу).

Подальшій універсалізації теорій соціальної ідентичності сприяли також дослідження стосовно втрат або криз індивідуальної/групової ідентичності. У контексті зазначених теорій феномени, пов'язані з кризами ідентичності набули універсальної значущості, оскільки стали тлумачитися як такі, що пов'язані, з одного боку – з психічним життям особистості, з процесами вікових змін у житті людини, а з другого – з процесами соціокультурних змін у житті соціуму. Таким чином механізми ідентичності у більшості сучасних досліджень розцінюються з точки зору необхідних умов як спадковості індивідуального розвитку людини, цілісності індивідуальної біографії, так і спадковості соціальної структури, цілісності культурної традиції [199; 209].

У сучасному науковому контексті поняття ідентичності поширилося на більшість гуманітарних дискурсів і таким чином набуло міждисциплінарної значущості. На тлі значного підсилення соціальної складової в останні роки здійснюється поступове «переведення» проблеми ідентичності (за умов збереження найбільш значущих артикуляцій) до контексту культури. Зазначимо в зв'язку з цим на характерне застосування сучасними дослідниками комплексного підходу й утворення нових понятійно-сміслових комплексів: «індивідуальна ідентичність» – «колективна ідентичність» (В. Гесле [28]); «ідентичність і життєвий світ» (Ю. Шинкаренко [180]); «ідентифікація та духовний саморозвиток особистості», «ідентифікація і духовність» (С. Кримський [67]); «етнокультурна ідентичність» (О. Малигіна [82]), «культурна сутність ідентичності», (Г. Меднікова [88]).

Розглянутий у контексті культури, феномен ідентичності зберігає подвійне тлумачення: з одного боку ідентичність – особистісна характеристика «самоналежності» індивіда, «суб'єктивне відчуття власної самототожності й цілісності» [51, 238-239]. «Особистісна ідентичність або самоідентичність, – вказує І. Кон, – це єдність та спадковість життєдіяльності, цілей, мотивів та сенсожиттєвих настанов особистості, що усвідомлює себе суб'єктом діяльності. Це не особлива риса або сукупність певних характеристик індивіда, а його самість, відрефлектована в термінах власної біографії. Вона (особистісна ідентичність – К.Ш.) виявляється не стільки в поведінці суб'єкта або його реакції на інших, скільки в його здатності підтримувати й продовжувати певний нарратив, історія власного «Я», що зберігає свою цілісність попри зміну окремих компонентів» [63].

З іншого боку ідентичність обумовлюється процесами «кристалізації» ідентифікацій, належністю індивіда до певної спільноти, колективу, входженням його до соціуму, культури: «Ідентифікація з певними соціальними спільнотами перетворює людину з біологічної особи на соціального індивіда й особистість, дозволяє йому оцінювати власні соціальні зв'язки або належності в термінах «Ми» або «Вони», – пише І. Кон. [63]. Залежно від типу колективу, спільноти, типу соціуму або культури, з якими ідентифікують себе індивіди, розрізняють політичну, національну, ідеологічну, етнічну, культурну та інші форми ідентичності. Стосунки

між різними аспектами ідентичності, їх формування, функціонування відбувається у широкому діапазоні: від визнання до конфлікту, від нової інтеграції до подальшої диференціації [28; 61; 81; 93; 103; 123].

Методологічна ситуація, що склалася, безумовно сприяє подальшому посиленню уваги з боку науковців до проблеми ідентичності і потребує збагачення контексту соціально-психологічних та соціальних досліджень новими підходами та новими поняттями. Таким чином поняття ідентичності, яке увійшло у загальний науковий та публіцистичний ужиток, постає як таке, що потребує подальшої деталізації.

Є очевидним, що у сучасному науковому дискурсі ключовим терміном «ідентичність» позначається комплекс феноменів, котрі не можна редукувати виключно до психологічних або соціально-психологічних форм. З огляду на наукові публікації останніх років, зробимо припущення стосовно того, що феноменам ідентичності притаманне також, по-перше, складне когнітивно-образне наповнення, а по-друге – варіативна культурна складова, маніфестована, за різних умов, у етнічному, мовному, соціальному, релігійному, політичному, професійному, інформаційному та багатьох інших аспектах.

Якщо за поняттям ідентичності «приховані» феномени із притаманним їм складним соціально-психологічним змістом, когнітивно-образним наповненням та варіативною культурною складовою, то різні соціальні структури історично породжували різні типи ідентичності, а відтак – виникали різні передумови щодо теоретико-методологічного осмислення проблеми ідентичності.

Початок доби психологізму в культурній антропології відмічений вивченням стосунків у системі «індивід – суспільство». У зв'язку із цим порушується питання щодо ментальних характеристик расових і соціальних груп. Зокрема як самостійна свого часу виокремлювалася проблема співвідношень між біологічними типами і формами культури, у зв'язку із чим аналізувався вплив культури на ментальну реакцію.

Класична культурна антропологія свого часу розвивала, з одного боку, ідеї Дарвіна стосовно розвитку видів, а з другого – базувалася на застосуванні «точних»

(у дусі позитивізму) методів наукового пізнання. Відповідно, за допомогою історичних, історико-компаративістських, структуралістських методів вивчення культурних феноменів, засобами етнографічних та лінгвістичних описів, шляхом аналізу етнічного матеріалу у контексті культурної антропології досліджувалися локальні культури у їх конкретній часово-просторовій даності (роботи Ф. Боаса, Б. Малиновського, К. Леві-Строса, А. Кребера, К. Клакхона). У контексті культурно-антропологічного підходу виникали ідеї стосовно нового розуміння людської цивілізації як сукупності кроскультурних зв'язків; відмічалася опосередкованість культурного впливу на людину традицією та мовою, зокрема наголошувалося, що фольклор – ключ до людської ментальності; склалися нові моделі культурної взаємодії, як-от модель культурної дифузії, що значний час слугувала ключовою. За багатоманітністю культур, на думку дослідників-антропологів, було «приховано» підґрунтя, яке становило тотожність, тобто ідентичність структур свідомості людей різних культурних епох. Таким підґрунтям слугувала історія культури, розглянута з точки зору спадковості від стародавніх часів до сучасної цивілізації.

Осмилення проблем людини, її сутності та існування, її реального положення в світі, її можливостей та життєвого призначення становить наскрізну тему філософських роздумів. У ході викладення матеріалу першого параграфу підкреслювалося, що теоретичний зміст поняття ідентичність у сучасному науковому контексті позначається певною мірою тими методологічними підходами, що склалися у контексті психоаналізу та соціальної психології. Також наголошувалося, що у сучасному гуманітарному дискурсі поняття ідентичності набуло міждисциплінарного статусу. З'ясування теоретико-методологічних основ аналізу проблеми ідентичності у сучасному дискурсі, попри існуючий науковий доробок, потребує перш за все звернення до контексту історії філософії. Для реалізації цієї мети у ході викладення матеріалу першого параграфу ми звернули особливу увагу на конструювання дискурсу тотожності в історії філософського знання. Зокрема предметом нашої уваги стали історичний генезис та еволюція тих філософських ідей, котрі зумовили на певному історичному етапі теоретичне оформлення та концептуалізацію проблем ідентичності. Також ми виходили з того,

що у контексті історичного розвитку філософського знання виникали різні передумови щодо теоретико-методологічного осмислення проблеми ідентичності.

Висновок:

1). Теоретичне виокремлення та концептуалізацію проблем ідентичності слід віднести до початків новоєвропейського філософського мислення. Новоєвропейська філософія, виходячи з фундаментальної суб'єкт-об'єктної парадигми, намагалася виокремити онтологічну основу людського буття й наголошувала на активній, творчо-самодостатній природі людського пізнання. Утім проголошеному принципу активності людського розуму суперечила традиційна, успадкована від минулого методологія осмислення людського існування крізь призму абстрактно-духовної сутності, намагання підпорядкувати перше останній. Тривале панування абстрактного принципу тотожності в осмисленні засад людського буття підпорядковувало змістовність існування виключно структурам духовно-теоретичної діяльності суб'єкта. Таким чином сутнісні виміри людської ідентичності у межах суб'єкт-об'єктної парадигми класичної філософії були вилучені із сукупності людського здійснення буття.

2). Філософський аналіз, здійснений у роботах Л. Фейєрбаха, К. Маркса та Ф. Ніцше був націлений, крім іншого, на скасування класичної суб'єкт-об'єктної парадигми філософського мислення, на відмову від принципу пан-раціоналізму у підходах щодо осмислення проблем людської сутності та існування, а отже – на встановлення методами історичного та логічного аналізу нових засад людського буття. За умов усунення теоретично узагальненого «єдиного» або будь-якої іншої абстрагованої інстанції, спроможної визначати людську сутність та опосередковувати існування, на перший план висувалися принципи «природи людини», розглянуті на тлі критики християнства (Л. Фейєрбах), критика раціоналістичної моралі та етичного статусу особистості (Ф. Ніцше); принцип практичної дієвості та суспільно-політичний статус особистості (К. Маркс).

3). Застосування принципу практичної дієвості всупереч принципу логічної несуперечності лише частково заперечувало традиційний філософський дискурс тотожності, що у межах класичної філософії набував деталізації та змістовного

наповнення по «сходінках» теоретичних абстракцій. За таких умов використання класичних підходів щодо аналізу людської природи лише засвідчувало неможливість у межах класичної раціональності описувати феномени ідентичності. Пошуки базових засад індивідуальності у контексті класичних теоретико-методологічних підходів розпадалися на нічим необмежену кількість складових теоретичної моделі «природи людини», а можливість теоретичного синтезу ідентичності поставала як проблематична.

4). Активне переосмислення класичної філософської спадщини зумовило поступове «розхитування» класичного розуміння ідентичності та відмову від теоретико-методологічного принципу тотожності як базового щодо її розуміння. У відповідності до методологічних зрушень науковий аналіз ідентичності надалі відбувався у контексті опозиції «життя – культура», при цьому «життя» набувало сенсу первинного онтологічного «дійсного» людського буття, а культура виконувала суперечливі функції щодо нього. Зазначений аналіз здійснювався зусиллями багатьох напрямків некласичної філософії, серед яких слід назвати течії феноменології, екзистенціалізму, персоналізму, психоаналізу тощо. Вбачається, що найбільш значущими у цьому плані опинилися дослідження життєвого світу у контексті вчення про феномени. Феноменологічне вчення, яке згодом перетворилося на впливовий феноменологічний рух західноєвропейської філософії, стало важливою методологічною основою для вибудовування численних філософських теорій, у тому числі філософських теорій ідентичності.

1.2. Проблеми культурної ідентичності в контексті життєвого світу

На початку свого існування феноменологія певною мірою розвивалася в руслі традиційних питань філософського пізнання. У той же час засновник феноменологічного вчення Едмунд Гуссерль вважав за необхідне поширити деякі настанови власної теорії на якомога ширший контекст гуманітарних досліджень. Отже, у відповідності до задуму вченого, феноменологічній теорії надавалося значення специфічної філософської методології, націленої не тільки на розв'язання актуальних питань людської суб'єктивності та людського існування, але і на висвітлення широкого кола проблем історії та суспільного життя. Така постановка питання з боку засновника теорії переслідувала на той час подвійну мету: по-перше, подолання за допомогою впровадження феноменологічного методу загальної методологічної кризи філософських наук, причини якої пов'язувалися з пануванням у філософії методів позитивізму; по-друге – осмислення у контексті історії та культури витоків духовної кризи, що охопила на той час країни Західної Європи та негативно позначилася на духовному стані людства. Зрештою, переосмислення Е. Гуссерлем класичної філософської спадщини в контексті звернення до аналізу людської суб'єктивності та залучення досвіду «іншого» дозволили довести, що реальні проблеми ідентичності лежать значно глибше вимірів теоретичної свідомості.

Аналіз базових настанов феноменології дозволяє встановити їх спорідненість з настановами теорії пізнання, як вона склалася у класичній західноєвропейській філософії. Автор феноменологічного вчення неодноразово підкреслював у ряді робіт, що класичні настанови філософського мислення зберігали свою актуальність упродовж століть і досягли сучасної доби, будучи розподіленими на течії раціоналізму та емпіризму. Утім за допомогою нового вчення Е. Гуссерль сподівався переосмислити сутність людського пізнання перш за все з огляду на специфіку його предметності. Доцільним на його думку було б також проаналізувати у контексті феноменологічного досвіду певні структури суб'єктивної свідомості, виявити різноспрямовані виміри життя свідомості. За таких умов, на думку вченого, можливо

з'ясувати нові, особливо значущі зв'язки суб'єктивного досвіду окремої людини з досвідом людства, інакше кажучи – актуалізувати нові, недостатньо вивчені у межах класичної філософії зв'язки іманентного з трансцендентним.

Учений звертається перш за все до «чистих» феноменів психічного життя людини, тобто до психічного досвіду особи та до виявлення тих даних, що він несе у собі. Для реалізації поставленого завдання було здійснене наступне. Під час дослідницької роботи щодо формування новітньої пізнавальної методології Е. Гуссерль вважав за необхідне почати з відтворення того філософського шляху, який свого часу привів до побудування складної, гранично узагальненої пізнавальної абстракції новоєвропейської філософії – трансцендентного «Его». Зазначений шлях розглядається вченим у його традиційному вимірі – як шлях до побудування ідеальної моделі діяльності людського розуму, скерованого базовими настановами теоретичної свідомості. Фундаментальний «сумнів» Р. Декарта при цьому зберігає своє значення як загальна методологічна настанова філософських роздумів. Але у контексті феноменології „сумнів” інтерпретується по-новому, набуваючи значення своєрідних «кроків» феноменологічної редукції. Феноменологічна редукція, таким чином, звернена, з одного боку – до природного, соціального та культурного оточення, а з другого – до мислячого «Его», гносеологічного суб'єкту наукового пізнання.

Відповідно, у феноменологічний проект була закладена програма, сутність якої полягала у наступному: по-перше, у кардинальному «відстороненні» світу разом із суб'єктом теоретичного мислення; по-друге – у розробці ідеальної моделі діяльності людського розуму, скерованого не лише закономірностями духовно-теоретичної діяльності, але й закономірностями інтенціонального буття; по-третє – у застосуванні отриманих даних до аналізу людського пізнання, виявлення тих специфічних механізмів людської свідомості, що забезпечують усталені зв'язки досвіду «Я» з досвідом «іншого». Як показала практика, застосування теоретико-методологічних настанов феноменології стосовно аналізу людського пізнання дозволило виявити основний мотив інтенціонального буття людини –

самоідентифікацію. Пояснимо сказане більш докладно, звернувшись до філософської спадщини Е. Гуссерля.

За допомогою застосування феноменологічної рефлексії уявлення стосовно сутності людського пізнання та специфіки його предметності були значно розширені. Е. Гуссерль вважав, що здійснення феноменологічної рефлексії практично нічим не обмежене. Для того, щоб «зануритися» у структури феноменологічного досвіду, людині слід «відійти» від абстрактних об'єктів теоретичної свідомості та проаналізувати різноманітні модуси відтворення світу або його фрагментів у різноманітності психічних процесів. Саме у різноманітності модусів відтворення світу та у різноманітності здійснення психічних процесів виявляється, по-перше, життя свідомості з точки зору його цілісності, а по-друге – встановлюється зв'язок суб'єктивного досвіду з досвідом людства.

Життя свідомості, пояснював учений, найближчим чином виявляється у вигляді «Я сприймаю», «Я пригадую», «Я фантазую» тощо. При цьому всі вказані усвідомлення можуть здійснюватися у численних, різноспрямованих вимірах свідомості, зокрема у свідомості, що оцінює, воліє або діє. Але у будь-якому випадку базовою стосовно життя свідомості є його сутнісна двоїстість, котру можна описати таким чином.

1). Будь-які процеси психічного життя людини зумовлені апріорною синтетичною єдністю свідомості, інакше кажучи – самоусвідомленням стосовно тотожності «Я». Самоусвідомлення тотожності «Я» слід розглядати процесуально, як орієнтовані стосовно мого психічного життя моменти синтезу ідентифікацій «Я - суб'єкту». Завдяки цим моментам зберігається та підтримується тотожність «Я - суб'єкту» як «полюсу» ідентичності стосовно численних модусів свідомого життя особистості. Усі модуси синтезу суб'єктивної свідомості, підкреслював Е. Гуссерль, відсилають кінець кінцем до первинного синтезу ідентифікацій «Я», оскільки «від інтенціонального життя з його комплексами смислових одиниць не можна відділити «Я - суб'єкта» [35].

2). Людська свідомість у своєму інтенціональному житті орієнтована також назовні стосовно певної предметності. Структура цієї предметності відмічена

історично набути раціональними смислами і здатна транслювати їх стосовно актуальної суб'єктивної свідомості. Отже, звертаючись до феноменів оточуючого світу, суб'єктивна свідомість не просто пасивно віддзеркалює певні об'єкти. У актуальних фрагментах світу суб'єктивна свідомість виявляє смислові ідентифікації «іншого Я», а отже – має змогу встановити зв'язок «Я» з «іншим».

Методологічні настанови феноменологічного вчення неодноразово піддавалися критиці, як за часів життя самого засновника вказаного вчення, так і пізніше. Інколи ідеї феноменології стосовно смислових стосунків «Я» з «Іншим» розглядалися як реконструкція платонівської концепції щодо ідеального «пригадування душі» або як варіант традиційного філософського ідеалізму з огляду на такі обставини. Раціональний смисл предметності, що оточує людину, суголосний її родовій розумності – таку думку, успадковану від мислителів минулого, неодноразово обстоював Е. Гуссерль у своїх роботах. Відповідно, аналізуючи антропологічні ідеї німецького філософа, А.Ф. Зотов відмічав: «внаслідок здійсненої феноменологічної редукції світ стає „трансцендентальним” і тому корелятивним свідомості. Філософ, що вивчає цей світ, фактично дивиться у нього як у дзеркало і знаходить у «предметному» інобутті «Я». Отже, у світі предметності здійснюється втілення «Я», як суб'єкту пізнання» [49, с. 216].

На наш погляд, відмічаючи певну спорідненість класичних філософсько-ідеалістичних концепцій з базовими настановами феноменології, слід також звернути увагу на серйозні концептуальні відмінності між ними. Об'єктивний розум класичної філософії у контексті ідеалістичних концепцій наділявся містичною силою. Йдеться про здатність об'єктивного розуму власними зусиллями розповсюджувати «відблиски» розумного в історичному бутті, спрямовувати людське пізнання та надихати сенсом людське буття. Тим самим у класичному філософському ідеалізмі на рівні теоретичної абстракції здійснювалася процедура ототожнення мислення і буття. Активність людського розуму фактично обмежувалася, оскільки зводилася до встановлення суто теоретичного зв'язку між суб'єктивними та об'єктивно-всезагальними вимірами смислового наповнення буття.

У межах феноменологічного проекту стосунки мислення і буття постають в іншому вимірі, оскільки набувають ознак проблемності. «Розгортання» раціональних смислів предметності з точки зору феноменологічного учення потребує якісно іншої активності з боку людини. Розкриття смислових стосунків з боку людини потребує діяльності, націленої не тільки на пізнання існуючих смислів, але і на саморозкриття з метою розуміння присутності «іншого». Елементи трансцендентного смислу не здатні автоматично «увійти» до предмету, якщо людина не розкриє трансцендентні смисли у власному досвіді, шляхом зустрічі особистісного «Я» з «іншим Я». Отже, сутнісні ознаки свідомого життя можуть бути розкриті для нас у подвійному аспекті: у нашій самосвідомості стосовно «Я» і у нашій свідомості стосовно «іншого». Самосвідомість тісно пов'язана з суб'єктивним досвідом та з процесами ідентифікації «Я». Самоусвідомлення «Я» разом із усвідомленнями стосовно «іншого Я» сприяють «виходу» за межі суб'єктивного досвіду та відповідному «розширенню» ідентифікацій. Тим самим розумова активність не просто забезпечує ідеальне подвоєння об'єкту у свідомості суб'єкту, зауважував Е. Гуссерль. У розумових інтенціях стосовно «Я» та стосовно «іншого» встановлюються як зв'язки, так і відмінності між «своїм» та «чужим», котрі людина переживає і встановлює тим самим сутнісне співвідношення між суб'єктивним та поза-суб'єктивним [35, с. 12-21].

Симптоматичним для багатьох напрямків філософії неklasичного періоду було звернення до аналізу феноменів життєвого світу, тобто до тих глибин соціального життя, які до того не були предметом філософствування. У контексті феноменологічного вчення також ставилася мета щодо «розкриття інтенцій, що складають життя суспільства». Зокрема, тема життєвого світу та його складових розкривається у доповіді Е. Гуссерля «Криза європейського людства та філософія». У контексті вказаної роботи поняттю життєвого світу надається подвійний смисл. Перший смисл поняття пов'язується з тим, що життєвий світ обіймає особистісне життя, тобто таке життя, «коли Я і Ми існують разом, у складі простих або ієрархічних спільнот, таких, як сім'я, нація...» [36, с.29]. Узятий у такому сенсі,

життєвий світ постає як специфічна сфера до-рефлексивного досвіду, тобто – як світ повсякденного життя, що відчувається безпосередньо.

У повсякденному вимірі життєвий світ відрізняється безпосередньою наочністю, інтуїтивною вірогідністю притаманних йому феноменів. Феномени життєвого світу сприймаються людиною як суб'єктивна вірогідність, при чому ця вірогідність є «анонімною». Зміст подібної анонімної вірогідності зумовлюється не активністю суб'єкта, а існуючими феноменами світу, як суб'єктивними, так і інтерсуб'єктивними. Ще одну характерну рису життєвого світу відмічав Е. Гуссерль, а саме цілісність життєвого світу, оскільки завдячуючи цілісності останній існує як «само»-дійсний та «само»-вірогідний. У той же час цілісність життєвого світу не структурована, йому не притаманна чітка архітектоніка.

Стосовно активності суб'єкта життєвий світ становить «обрій» всіх суб'єктивних цілей, проектів поза існуючими часовими, просторовими, ціннісними вимірами. Але будь-яка теоретична діяльність, у тому числі і наукова, веде до актуалізації та виокремлення певної частки життєвого світу, Таким чином виникає „закритий” фрагмент життєвого світу, що, з одного боку, опосередковується власними професійними інтересами та професійними цілями людини або професійними інтересами та професійними цілями окремої спільноти, соціальної групи; а з другого боку такий „закритий” фрагмент життєвого світу є недоступним стосовно прямого досягнення з боку „іншого”. Тому, зауважує Е. Гуссерль, «.. хоча життєвий світ тематично посідає певне місце у нашому приватному житті (з точки зору «вищої» цілі, що організовує його), в цілому ж він залишається невизначеним» [37, с.31].

У другому значенні поняття «життєвий світ» обіймається певною історичністю, а відтак життєвий світ означає простір культурного життя та культурного творення тієї чи іншої спільноти, що зумовлюється загальною метою. У цьому сенсі життєвий світ постає як картина (образ) світу певної спільноти, що містить суб'єктивні уявлення людей разом із значущими для них реальностями.

Поняття «життєвий світ», як воно склалося у контексті теоретико-методологічних настанов феноменологічного вчення, виконало важливі

методологічні функції щодо подальшого опрацювання проблематики ідентичності. Як ми намагалися показати, феноменологічний проект Е. Гуссерля передбачав розширення сфери універсальних смислів, що, з одного боку, уможлиблюють людське мислення, а з іншого – активізують адаптивно-творчий потенціал людської свідомості, оскільки звернені до структур людського досвіду та вимагають від людини активності самопізнання стосовно «Я» та активності розуміння стосовно досвіду «іншого». Таким чином розробка поняття «життєвого світу» у контексті феноменології дозволила на той час дещо „зняти” претензію теоретичної свідомості, а отже – філософії позитивізму на всеосяжне осмислення та маніфестацію у теоретичній діяльності базових настанов людської свідомості, людської дії та людського життя. Обрії людського життя, складові суб’єктивного досвіду, що більше не обмежувалися науковою діяльністю та формами наукового мислення, таким чином значно розширилися та набули універсального виміру. Завдяки науковому доробку Е. Гуссерля виявилось, що будь-яка форма психічного життя людини містить певні моменти активності самопізнання. Було наголошено на тому, що процеси ідентифікації «Я-суб’єкту» пов’язані з ідентифікаціями «Іншого», тобто сприяють виявленню присутності «Я» у всіх проявах людини в світі.

Вилучення базових або «первинних» ідентифікацій стосовно «Я-суб’єкту» та ідентифікацій стосовно „Іншого” дозволило розглянути ідентичність з точки зору універсальної форми самоусвідомлення людини, зміст якої не можна зводити до лінійного руху форм наукового мислення. Навпаки, феноменологічний аналіз теоретичної свідомості, що здійснювався Е. Гуссерлем у контексті історії, переконливо довів таке: еволюція та ускладнення форм наукового мислення є однією із складових загального руху форм духовності. Відповідно активність людського розуму, еволюцію та ускладнення історичних типів раціональності не варто обмежувати формами теоретичного зв’язку між суб’єктивним та об’єктивним. Недоречно також розглядати наукову раціональність як таку, що протистоїть формам суспільної свідомості, повсякденному життю. Історичний зв’язок та спадковість у ході культурної еволюції забезпечується, крім іншого, індивідуальними та колективними ідентифікуючими чинниками, а саме – єдністю духовних образів та

духовним зв'язком людей, що цілеспрямовано діють у складі соціальних спільнот різного рівня.

Тим не менш концептуальна розробка поняття «життєвого світу», як вона склалася в межах феноменологічного проекту Едмунда Гуссерля, згодом виявилася недостатньою для подальшого теоретико-методологічного опрацювання ідентичності. Беручи до уваги важливість залучення феноменів життєвого світу до процедур філософського аналізу ідентичності, слід зазначити наступне. Розв'язання проблем життєвого світу в контексті феноменологічного методу було намічено, але в той же час об'єктивно обмежено описанням його («життєвого світу») класичного типу. При цьому зауваження Е. Гуссерля стосовно історичності життєвого світу та мінливості форм культурного життя були націлені скоріше на «розвінчання» позитивізму та подолання тогочасної методологічної кризи гуманітарних наук. За цих умов міркування філософа стосовно історичності життєвого світу не отримали послідовної розробки в контексті його вчення. Між тим емпіричні історико-культурологічні, антропологічні та соціологічні дослідження довели, що життєвий світ або світ повсякденного життя під впливом цивілізаційних реалій виявляє більш ускладнену змістовність та історичну мінливість, яка потребує некласичної інтерпретації. У контексті некласичного філософствування було виявлено, що «повсякденність, як будь-яку іншу сторону історичного минулого, можливо трактувати на різних рівнях. За рівнем узагальнення, з точки зору концептуалізації слід розрізняти мега-, макро- та мікро підходи щодо реконструкції історії суспільства, у тому числі повсякденної історії» [58, с.314].

У подальшому опрацюванні проблеми ідентичності філософська антропологія почала орієнтуватися на міждисциплінарні наукові дослідження життєвого світу, що були, з одного боку, значною мірою «занурені» в емпіричний контекст повсякденної реальності, а з іншого – звернені до універсальних вимірів буденної свідомості. Такі методологічні зрушення у підходах щодо проблеми ідентичності дозволили, по-перше, вийти за межі окресленої Е. Гуссерлем простої дихотомії «життєвий світ» – «світ науки». По-друге – за рахунок усвідомлення універсальності повсякденного стало можливим відмовитися від пошуку ідеальної «субстанції» суб'єктивної

свідомості та звернутися до вивчення ідентичності як універсальної форми самоусвідомлення людини, «задіяної» у мінливих та багатофункціональних процесах соціального життя, у процесах соціального пізнання та соціальної взаємодії. На цьому шляху найбільш плідними з точки зору подальшої розробки проблеми ідентичності виявилися ідеї соціальної феноменології Альфреда Шюца. Відповідно концепція життєвого світу набула значного розширення та конкретизації у дослідженнях феноменів соціального буття.

Вирішальне значення для формування концепції життєвого світу А. Шюца відіграла парадигма інтерсуб'єктивності. Зазначена парадигма дозволила вченому, по-перше, звернути увагу на соціальну сутність суб'єктивної свідомості, а по-друге – проаналізувати ідеальні механізми взаємного зв'язку людей як суб'єктів соціальної взаємодії. Феномен інтерсуб'єктивності розкривається А. Шюцем за допомогою теоретичного конструкту «взаємних перспектив». Конструкт взаємних перспектив передбачає наявність подвійної ідеалізації з боку суб'єктів соціальної взаємодії. Перша ідеалізація полягає у можливості взаємної зміни суб'єктивних точок зору стосовно оточуючого світу. Якщо суб'єкти соціальної взаємодії навіть обмінюються точками зору, їх переживання світу буде відмічене ідентичністю. Друга ідеалізація пов'язується із правилом «збігу систем релевантностей», сутність якого полягає в наступному. А. Шюц вважав, що унікальність людських біографій, існування різних критеріїв значущості є несуттєвими з точки зору наявних, суспільно значущих цілей. За умов існування таких цілей люди схильні досить однаково інтерпретувати фрагменти оточуючого світу: оцінювати ті чи інші об'єкти, тлумачити факти, роз'яснювати події тощо. [136].

Важливим компонентом інтерсуб'єктивності, за А. Шюцем, є «alter ego» – «друге Я». За допомогою концепту «другого Я» А. Шюц аналізує певні аспекти людського сприйняття «іншого» в його живій дійсності. Людське сприйняття «іншого» в живій дійсності означає, що «Я» у певному розумінні у даний момент знає стосовно іншого більше, ніж він знає про себе.

Подібно до феноменологічної філософії, у соціальній феноменології А. Шюца одним із центральних понять є поняття інтенціональності. У контексті соціальної

феноменології поняття інтенціональності дещо розширюється та наповнюється новим змістом за рахунок наступного. З одного боку, інтенціональність зберігає значення сутнісної характеристики свідомості й означає той фундаментальний факт, що, по-перше, свідомість орієнтована стосовно окремих речей, фрагментів оточуючого світу незалежно від їх реального існування, а по-друге – об'єкт свідомості є завжди значущий для свідомості, оскільки в актуальних фрагментах світу суб'єктивна свідомість виявляє смислові ідентифікації «Я». З іншого боку інтенціональність пов'язувалася А. Шюцем з напрямками мотивованої дії.

Спираючись, таким чином, на дані власних наукових спостережень, учений вважав повсякденність «вищою реальністю», тобто такою реальністю, якій притаманні універсальність та повнота існування. У порівнянні з іншими специфічними, відносно ізольованими сферами соціального досвіду, такими як релігія, сон, гра, наукове теоретизування, художня творчість, світ душевної хвороби світ повсякденності є найбільш повним та насиченим з точки зору людського існування, і тому грає вирішальну роль в ідентифікації. Тому повсякденність у контексті робіт А. Шюца постає як така реальність, що найбільш повно, у порівнянні з іншими сферами соціального досвіду, відповідає фундаментальним вимірам людської суб'єктивності, серед яких значущими є цілісність психічного сприйняття, розумова активність, багатство чуттєвості та діяльна природа людини. У своїх наукових роботах А. Шюц детально проаналізував специфічні ознаки діяльності, настанови буденної свідомості, чуттєвість та структури людської особистості, що складаються як на тлі повсякденності, так і в контексті інших сфер соціального досвіду.

У роботах 70-80-х років минулого століття під час досліджень феноменів життєвого світу А. Шюц використовував поняття «когнітивний стиль». Шляхом застосування поняття «когнітивний стиль» досліднику вдалося виокремити специфічні структури соціального пізнання, що зумовлюють сприйняття різних сфер соціального досвіду, обумовлюють різні форми людської активності, особистісне ставлення до життя, специфіку переживання часу, особистісну

мотивацію, особистісне самовизначення індивіду, що діє або взаємодіє з іншими в контекстах соціального життя [184].

Підсумки досліджень, що здійснювалися А. Шюцем, зберігають свою актуальність та активно використовуються в наш час. Поняття життєвого світу у багатьох соціологічних, соціально-антропологічних та соціально-культурологічних концепціях використовується для позначення світу безпосередньої людської життєдіяльності, що протистоїть, з одного боку, більш жорстким структурам соціального устрою, соціальним інституціям, які у своїй сукупності примусово впливають на людську поведінку, а з іншого – формам наукової раціональності, методам «точних» наук. За відсутністю чіткої дефініції поняття життєвого світу в контексті вказаних концепцій інколи постає як синонім повсякденного, а інколи – ототожнюється зі світом культури [53, с. 96]. Тому з нашого боку логічним буде виходити з того припущення, що здійснений А. Шюцем аналіз різних сфер соціального досвіду виявляється, по суті, більш близьким до аналізу різних культурних світів з окресленням притаманного кожному із них когнітивного стилю та з одночасним акцентуванням внутрішніх форм організації повсякденного життя. Таким чином у ході подальшого викладення матеріалу ми будемо вважати за доцільне акцентувати таке: по-перше, концепція життєвого світу А. Шюца завдяки наголосу на універсальності повсякденної реальності заклала основи сучасної філософії повсякденності; по-друге – є очевидним, що структури індивідуальної та колективної ідентичності і є тими універсальними механізмами самосвідомості людини, що, з одного боку, опосередковують існування життєвого світу. З іншого боку змістовне наповнення феноменів індивідуальної та колективної ідентичності певною мірою обумовлено мінливими структурами повсякденності.

У дослідженні проблеми ідентичності у контексті життєвого світу або у контексті повсякденного життя існує багато спірних питань. Як показав здійснений нами аналіз методологічної ситуації, проблематика ідентичності набула особливої концептуалізації слідом за відмовою дослідників від застосування класичних підходів до аналізу людської суб'єктивності. У сучасному науковому дискурсі відбувся значний зсув від намагань класичної філософської антропології звести

сутність людини до одного певного принципу або субстанції, як правило – до субстанції свідомості або соціальності. Сучасний некласичний дискурс містить уявлення щодо складності та різноманітності феноменів людського буття, отже некласична філософська антропологія відштовхується від базової ідеї парадоксальності та «невловимості» природи людини.

У цьому сенсі привертає увагу думка О.М. Устюгової. Аналізуючи суперечливі процеси сучасного життя, дослідниця наголошує на такому: «Поняття ідентичності дозволяє розглядати суб'єктність як множинне утворення, що володіє багатьма модифікаціями та смисловими відтінками». Отже, трактування ідентичності у контексті життєвого світу людини слід пов'язувати «з визначенням міри співвідношення суб'єктивної та об'єктивної реальності, індивідуальної та поза-індивідуальної суб'єктності. Усвідомлення вказаної міри зумовлює орієнтації людини, її оцінки та самооцінки, індивідуальні вчинки та специфіку комунікативної поведінки» [158].

Для подальшого дослідження проблем ідентичності у контексті життєвого світу доречним буде зауваження, що у наукових текстах з філософії, філософської антропології та соціології поняття повсякденного та життєвого світу часто використовуються як синоніми або як поняття близькі за змістом. Загальновідомо, що традиція певного ототожнення наукового змісту вказаних понять бере початок від текстів Е. Гуссерля та А. Шюца. Між тим вбачається, що з точки зору теоретико-методологічного розв'язання проблем ідентичності поняття повсякденного та поняття життєвого світу варто розрізняти. Отже, з метою прояснення наукового змісту вказаних понять спробуємо звернутися до контексту сучасних наукових досліджень.

Один із сучасних філософів, що вивчають проблеми повсякденності, Б.В. Марков, у книзі «Храм і ринок: Людина в просторі культури» виходить з таких міркувань: «Слово «повсякденність» означає цілком зрозумілу реальність, фактичність; світ буденного життя, в якому люди народжуються та вмирають, радіють та страждають; структури анонімних практик, буденність на протиположності святковості, заощадження на протиположності витратам, традиційність на протиположності

новаторству». Далі на сторінках книги науковець наголошує на тому, що повсякденність – це звички, стереотипи, правила, мислення і переживання людей, але також і людська поведінка, діяльність, що регулюються нормами та соціальними інститутами. Тому в повсякденності суб'єктивне відчуття протистоїть об'єктивним структурам або процесам, типові дії – індивідуальним або колективним діям, рухомі форми раціональності – ідеальним конструкціям та точним методам [85, с.291].

Цікавою є також думка, згідно з якою повсякденність є перш за все засіб духовно-практичного конструювання реальності. В.Н. Сиров у своїх міркуваннях звертає увагу, що повсякденність слід інтерпретувати як особливий «код», що виникає в свідомості індивіда кожний раз, коли виникає потреба практичного вирішення тієї або іншої проблеми. Учений вважає, що код повсякденності відповідає на питання «як?», тому головна функція повсякденності – адаптація. Робота структур повсякденності розглядається дослідником як сукупність ідеальних процедур конфігурації та ре-конфігурації, що відбуваються на рівні індивідуальної свідомості [146].

Повсякденність як форма життя розглядається у статті М.П. Шубіної «Стосовно поняття та природи повсякденності». Дослідниця, зокрема, відмічає таке: «Повсякденність є така форма життя, головна спрямованість якої націлена стосовно збереження та відтворення життя індивіда і суспільства». Індивід у власному повсякденному житті має використовувати типізовані схеми, джерелом яких, вважає М.П. Шубіна, виявляються звички, особливості сприйняття, переживання, стереотипи мислення. Зрозуміло при цьому, що головним критерієм для такої форми життя є адаптація. В основі повсякденності як форми життя міститься бажання жити, намагання збереження власного життєвого світу та відтворення його для подальшого існування людини [182,с.55-62].

Слідом за А. Шюцем сучасні дослідники вбачають у повсякденному всеосяжну сферу людського досвіду, загальний комунікативний «фон», на якому відбуваються процедури соціального пізнання, соціальної дії та унормованої соціальної поведінки. Повсякденному життю, на відміну від інших сфер досвіду, притаманна вірогідність та зрозумілість як умова соціальної комунікації. Існування

у повсякденності індивіда типізованих схем та стереотипів мислення («кодів повсякденності») забезпечує можливість планування щодо майбутнього, здійснення індивідуальних дій, спілкування з іншими.

Якщо А. Шюц наголошував на універсальності повсякденної реальності, то цілком слушною є думка, що «коди» повсякденного життя завжди присутні в свідомості суб'єктів соціальної взаємодії. Більш того, у відповідності до принципів проголошеної А. Шюцем парадигми інтерсуб'єктивності у даному випадку слід акцентувати моменти «збігу систем релевантностей» (А. Шюц), тобто моменти «підключення» ідентифікацій «Я-суб'єкту» до ідентифікацій «іншого» за умов існування в структурах суб'єктивного досвіду членів певного суспільства або певної соціальної групи спільних «кодів повсякденності». Йдеться про спільне (колективне або групове) базове знання, спільні образи соціального світу, спільні суттєві цілі та спільні схеми інтерпретації стосовно оточуючої предметності. Наведемо з цього приводу думку засновника соціальної феноменології: « ми обоє, – писав А. Шюц, – «Я» та «Він», тобто «Ми», інтерпретуємо актуально або потенційно загальні стосовно нас об'єкти, факти, події достатньо однаковим чином за умов існування загальних, суттєвих для нас цілей» [136].

«Члени певного суспільства мають спільне базове знання про певну схему належної взаємодії один з одним і з навколишнім середовищем, – аналізує зазначену обставину Ю. Шинкаренко. – Вони також відрізняються спільною схемою взаємних інтерпретацій власних дій стосовно один одного, стосовно об'єктів середовища, що їх оточує, користуються однаковими інтерпретаціями самих об'єктів». Отже, вважає авторка, в основі базового знання – спільні уявлення про образ світу, образ «Я», врешті-решт – спільні уявлення щодо ідентифікуючих чинників. Взаємодія людей у суспільстві можлива тому, що окрема людина ідентифікує себе як істоту, що визнає певні смислові схеми, діє у межах цих схем, стикається з іншими з урахуванням смислових схем і визнає інших як таких, що також визнають зазначені схеми та виступають їх елементами [180, с. 71-72].

У даному контексті доречним було б далі розглянути відмінності між поняттями повсякденності та життєвого світу. На необхідність розмежування цих

понять вказують такі автори, як І. Т. Касавін та С. П. Щавелев. На їх думку повсякденність складає світ, у якому людина народжується, живе, до якого вона має пристосуватися. Тому повсякденність інтерпретується дослідниками як вузька, фрагментарна, функціональна галузь життя. На відміну від повсякденності життєвий світ утворює гранично широкий обрій буття, інтегральну структуру світу [58,с.414].

У вже цитованій нами вище статті М.П. Шубіної співвідношення між повсякденністю та життєвим світом проаналізовано таким чином. Авторка виходить з того, що суб'єктом повсякденності може бути як окрема людина, так і соціальна спільнота. «Є загальна повсякденність, існує також «Я-повсякденність», котра пов'язується із загальною, обумовлюється нею, але у кожного існує власна повсякденність», – розмірковує М.П. Шубіна. - Тому слово «власна» взагалі головне у дискурсі стосовно повсякденності» [182,с. 59]. Отже, головним для повсякденності є те, що у повсякденному житті людина створює власний порядок, відтворює власний світ.

Утім повсякденне життя людини є часткою її життєвого світу, вважає М.П. Шубіна. Повсякденність, крім творення „власного” світу, передбачає виконання звичних дій, орієнтацію на зрозумілість та звичні стереотипи мислення, які сприяють організації соціокультурної взаємодії з іншими. В основі повсякденного буття окремої людини закладене, таким чином, спільне з іншими смислове поле, спільні форми раціональності, усталені феномени комунікативної взаємодії та моделі комунікативної поведінки, а отже – усталені чинники культурної ідентичності.

Життєвий світ містить у собі повсякденність людини як певну частку. Життєвий світ наповнений множинністю як реалізованих, так і не реалізованих проектів людського життя. Тому, на думку М.П. Шубіної, поняття «життєвий світ» по суті вказує на певну множину життєвих світів. Таким чином кожне «Я» віртуально може бути присутнім у різних життєвих світах, що організовані на основі образу «іншого Я» і тому відмічені специфічними властивостями. Це може бути, наприклад, світ чоловіка, світ батька, світ викладача, світ аматора класичної музики

тощо. Ці світи можуть знаходитися у різних співвідношеннях, зокрема вони можуть пересікатися, бути суголосними або знаходитися у стані конфлікту.

Одним з дискусійних є питання про визначення та розрізнення понять індивідуальної та колективної ідентичності. Певна кількість дослідників виходять із припущення, згідно з яким колективна ідентичність є базовою стосовно індивідуальної ідентичності. Наведемо думку Ю. Хабермаса, який наголошує на тому, що «... ідентичність групи, яка перевищує індивідуальні біографії, є умовою ідентичності індивіда» [171].

«Немає підстав заперечувати, – підкреслює Ю Шинкаренко, – що особистісна ідентичність пов'язана з деяким всезагальним» [180, с.80]. По-перше через те, що суттєвою складовою персональної ідентичності є потреба у визнанні її «значимими іншими». Це визнання можливе лише за умов існування спільного комунікативного простору, а отже і деякої спільної (або колективної) ідентичності. По-друге, акцентує автор, персональна ідентичність не є деяким атрибутом ізольованого від суспільства суб'єкта. Якщо самоідентифікація людини відбувається в процесі її соціалізації (залишаючись при цьому одним із механізмів останньої) і так звана первинна (або родова) ідентичність присвоюється людині випадково, за фактом її народження, то вона є по суті ідентичністю оточення цієї людини. І навіть у подальшому розвитку ця первинна (або родова) ідентичність часом відіграє суттєву роль у формуванні індивідуальної ідентичності.

Так само і колективна ідентичність не є абсолютно визначальною стосовно індивідуальної. У цьому сенсі треба лише зважити на нескінченну множинність та варіативність смислів, яку містить у собі колективна ідентичність. А тому кожен член певної групи, будучи носієм колективної ідентичності, осмислює та актуалізує її цілком індивідуально.

Висновок:

1). Феноменологічний рух у контексті західноєвропейської філософії суттєво вплинув на критичне переосмислення настанов класичної філософії, обумовив подолання традиційного філософського об'єктивізму та сприяв формуванню нової філософської методології стосовно постановки та вирішення антропологічних

питань. Аналіз наукових робіт Е. Гуссерля показав, що формування нової філософської методології передбачало, крім іншого, подолання філософського дискурсу тотожності та скасування його головної фігури – гносеологічного суб'єкту. Нові дані, отримані вченим, дозволили проаналізувати феноменологічний досвід як рефлексію, що «висвітлює» психічне у його власній сутності. Внаслідок поширення теоретико-методологічних основ феноменологічного вчення на більшість гуманітарних дискурсів склалася можливість розглядати будь-яку форму психічного життя людини як таку, що, по-перше, є складовою суб'єктивного досвіду, а по-друге – містить певні моменти розумової активності, націлені стосовно ідентифікації „Я” та стосовно ідентифікації «іншого». Тим самим певні структури психічного життя людини набули універсального виміру, а вилучення базових ідентифікацій стосовно «Я» та стосовно «іншого» дозволило розглянути ідентичність з точки зору універсальної форми самоусвідомлення людини.

2). Звернення до феноменів життєвого світу, здійснене Е. Гуссерлем у контексті його останніх робіт, сприяло змістовним змінам у методологічних підходах щодо вивчення людської самосвідомості. Самосвідомість, як неодноразово показував німецький філософ, є феноменом культури. Людська самосвідомість, розглянута у такому ракурсі, виявляє ознаки специфічного культурного механізму, що сприяє організації форм діяльного буття людини на тлі певної системи соціальних цінностей. Тим самим самосвідомість сприяє формуванню соціальної поведінки особистості та обумовлює функціонування тих чи інших схем комунікативної взаємодії. Власне, життєвий світ «вибудовується» внаслідок залучення людини до колективу та колективних цінностей на рівні «Я» – «Ми» в межах соціальних спільнот різного рівня. Таким чином у контексті феноменологічного вчення було показано, що людська суб'єктивність визначається та збагачується змістовно завдяки залученню досвіду «іншого» та на тлі існування з іншими.

3). У контексті соціальної феноменології А. Шюца проблема ідентичності була значно конкретизована за рахунок подальшої розробки концепції життєвого світу, зверненої до диференціації та змістовного аналізу структур соціального

досвіду. Методологічно значущим у цьому плані виявився наголос А. Шюца на універсальному значенні досвіду повсякденного як такого досвіду, що найбільш повно відповідає фундаментальним вимірам людської суб'єктивності.

4). Сучасні дослідники вбачають у повсякденному всеосяжну сферу соціального досвіду із притаманними їй прозорістю, зрозумілістю та вірогідністю як умовами соціального пізнання та соціальної взаємодії (роботи Б. В. Маркова, В. Н. Сирова, М. П. Шубіної, І. Т. Касавіна та С. П. Щавелева). Завдяки повсякденному існуванню кожна людина у своєму житті має змогу досягти єдності з оточуючим світом, тобто з тим світом, який вона розуміє, позначає та з яким вона спілкується, встановлюючи тим самим різні схеми соціальної комунікації на основі процесів «кодування – декодування» повсякденного. Ми зі свого боку дійшли висновку, що структури індивідуальної та колективної ідентичності і є тими універсальними формами самоусвідомлення людини, що, з одного боку, слугують існуванню життєвого світу. З іншого боку змістовне наповнення феноменів індивідуальної та колективної ідентичності певною мірою обумовлено мінливими структурами повсякденності.

1. 3. Ідентифікація як сутнісний вимір людського буття

У контексті некласичної філософії склалася нова парадигма ідентичності, яка постала як наслідок подальшого переосмислення традиційних гносеологічних та онтологічних питань. Наголос в осмисленні феномену ідентичності був перенесений від фіксації усталених вимірів буття та специфіки їх відтворення на рівні людської свідомості на проблемність людського існування (екзистенції) в умовах інформаційно-технологічного суспільства, якісних змін та суперечностей культури.

Скасування значення людського розуму як фундаментальної цінності європейської культурної свідомості, що набула високого культурно-історичного та етичного статусу, а отже – розцінювалася як надійний ідентифікуючий чинник, привело до серйозних методологічних зрушень. По-перше, відтепер на тлі критики настанови гіперактивної розумової діяльності, що довгий час вважалася позитивною рисою людської особистості та суттєвим виміром європейської культури,

диференціювалися та інтерпретувалися як несумісні поняття розуму і моралі, раціональності і свободи, розумності і справедливості. По-друге, така радикальна світоглядна переорієнтація спонукала до трагічного «розщеплення» традиційної системи європейських культурних цінностей. Отже активізувалися процеси щодо її переосмислення, виникла потреба встановлення нових онтологічних та феноменологічних зв'язків між її складовими та пошуку нових культурних чинників, здатних гармонізувати стосунки між людиною та суспільством.

Зокрема скептичне ставлення щодо розуму та скасування визначальної ролі раціонального мислення в структурі людської життєдіяльності, критика культу знання обумовили певну девальвацію раціональності як культурної цінності. Одночасно відбувався зсув філософії у напрямку від гносеології та класичної онтології до пост-онтології, до «нової раціональності» та до некласичної філософської антропології. На цьому тлі дослідницьку увагу привертала проблеми культурного буття, зокрема проблеми відкритості людського існування при відсутності будь-яких трансцендентальних гарантій добра та справедливості. У свою чергу, філософська аналітика культурного буття на некласичних засадах підсилювала значущість проблем комунікативних вимірів раціональності та спонукала до вивчення ірраціональних складових людської свідомості. Провідними таким чином поставали проблеми людського буття як співіснування в культурному часі та просторі, мовної комунікації, мовного простору, інтерсуб'єктивності та діалогу. Отже, у дослідницькій практиці відбувався так званий «антропологічний поворот», а саме – інтенсивний пошук нових стратегій вивчення антропологічних засад співвідношення «природи людини», тобто її сутності та «світу людини», тобто її існування у соціокультурному середовищі.

Увага до темпорального виміру людського буття та визначення його принципової відкритості разом із окресленням специфічного мовно-комунікаційного простору як простору, що будується на засадах діалогу та спілкування, сприяла переміщенню ідентичності у сферу людського самоусвідомлення та самовідчуття. Ідентичність при цьому втрачала риси усталеного феномену та інтерпретувалася у вигляді руху, що не має ні постійного ядра, ні «кінцевого» пункту призначення.

Аналіз особистісних підвалин ідентичності відбувався різними шляхами. Лінія філософського аналізу феномену ідентичності у контексті буттєвого простору отримала яскраве втілення у науковій спадщині М. Гайдегера. У своїй фундаментальній роботі «Буття і час» [170] М. Гайдегер звернув увагу на буттєві обставини, що уможливають існування людини. Філософ показав, що становлення особистості не може відбутися інакше, ніж через бачення можливості себе і самочинне становлення собою. За таких обставин світ повсякденності, що оточує людину, має перетворитися на сферу турботи, причому турбота є сутнісним екзистенціалом буття особистості.

М. Гайдегер інтерпретував існування як буття-у-світі, яке, виступаючи як трансцендентне щодо знеособленого світу повсякденності, є виходом людини до глибинних підвалин її існування, тобто до буття, взятого у його справжньому, дійсному значенні. Такий вихід здійснюється людиною, згідно з гайдегерівським описом, через осягнення конкретним індивідом своєї «закинутості» у світ нескінченності і, отже, свого метафізичного страху перед ним, проходження через межові ситуації, фундаментальні екзистенціали турботи, рішимості, проекту, надії, совісті. Відтак, вважав М. Гайдегер, смертність існування виступає як вихідний феномен, що визначає структуру існування, пронизує всі складові людського життя, його культурно-історичні форми. Таким чином, можна сказати, що «одиночність смерті, незмінність умираючого має своїм вторинним, і навіть головним продуктом усвідомлення суб'єктом самого себе, своєї суті (навіть якщо ця суть полягає у роз'єднанні себе зі світом, з іншими людьми). Платон і вся християнська традиція ідентифікували цю сутність з душею» [34, 81].

Якщо проаналізувати «антропологічне завдання» М. Гайдегера, то слід окреслити таке. Вочевидь, що антропологічні питання також вирішуються вченим у площині «подолання» класичної метафізики. Як це слід розуміти? По-перше, М. Гайдегер намагався усунути сам принцип мислення стосовно людини «за межами» буття людини. Йдеться про те, пояснював свого часу вчений, що треба скасувати панування абстрактного суб'єкта в пізнанні, в культурі, скасувати саму *антропологічну стратегію*, котра сягає часів Р. Декарта і є основою класичної

метафізики. Якщо нова антропологія є можливою, вважає М. Гайдегер, то тільки «за межами» класичних метафізичних уявлень про людину, як про універсальний образ і серединний вимір буття. Нова антропологія, таким чином, можлива як антропологія «без суб'єкта» (в розумінні його класичною метафізикою).

В роботі «Кант і проблема метафізики» М.Гайдегер аналізує той стан культури, коли людина дійсно починала стосунки зі світом. Коли людина починала усвідомлювати себе суб'єктом (пізнання або дії), тоді світ вперше став «світом», тобто світом-об'єктом. На певному етапі культурно-історичного розвитку такий «світ-об'єкт» одночасно став системою, що замкнула в собі сутнісне й одночасно дала вимір буттю сутнісного. Чим більш «суб'єктивним» ставав суб'єкт, тим більш об'єктивним ставав світ: такий світ сприймався в модусі «образу світу». Завдяки подвійному перетворенню буття суб'єкт набув статусу *антропологічного гаранта* вірної відповіді на запитання: *що і на основі чого сутнісне є?* Таким чином, разом із формуванням суб'єкт-об'єктного виміру, вважає М. Гайдегер, у загрозливому для людини об'ємі поширилася сфера історичного забуття. З'являється ціла низка понять, специфічна мова метафізики, що покликана закріпити «серединно-об'єднуючий» стан людини, як, наприклад, поняття «світогляд», «світовідчуття». І тоді сутнісним стає те, що походить «від суб'єкта», в суб'єкті воно узагальнюється як в єдиній волі, що підпорядковує собі світ. Таким чином пізнавальна процедура з часів Р. Декарта і впродовж всього Нового часу передбачає «волю до істини», тобто «загарбництво» стосовно істини. М. Гайдегер заперечує теоретичну і практичну стратегію «світобудови», що склалася після Р. Декарта. Він згадує часи античної культури й античну філософію, підкреслюючи, що античному мисленню була притаманна не «воля до істини», не вольове «загарбництво» суті, а «прийняття буття сутнісного» [198].

В характерній манері запитування М. Гайдегер аналізує поняття «уява». Яка сила задіяна в цьому слові? «Уявляти», пояснює філософ, означає «ставити-перед-собою» «вже-надане». Таким чином, виникає ніби сцена, на якій суб'єкт здатен «уявляти-себе». Завдяки такій унікальній силі «само-уявлення» суб'єкт вимірює себе з тим, що йому «вже-надане». Так суб'єкт автоматично вводить самого себе в

структуру того, що він уявляє: «Уявляти -, стверджує М. Гайдегер, – означає робити «уявимим» самого себе» [170, с. 58]. За таких умов, підкреслює М. Гайдегер, суб'єкт не стільки керує пізнавальною діяльністю, скільки підкоряється певній пізнавальній стратегії, оскільки суб'єкт – це лише «уява уявлення». За цим бажанням утримати світ в межах універсального уявлення, в певному «образі» приховується, за М. Гайдегером, загроза «антропологізації» світу.

Що має принести з собою визначена вченим тотальна «антропологізація» світу? Раціональна будова світу, створена в межах традицій західної метафізики, є наслідком діючої волі суб'єкта. «Воля до більшої волі» дедалі стає більшою, охоплює всю планету і рухається сама по собі, долає всі межі. Такий стан речей наражає людину на смертельну небезпеку. Буття за умов панування волі, вважає М. Гайдегер, втрачає глибинні екзистенціально-онтологічні виміри, втрачає саму людину і перетворюється на «технічний» хронотоп (часо-простор). В умовах „технічного” часо-простору все людське стає елементом технічних засобів, процесів. Людина, яка ідентифікує себе як суб'єкта, вимірює сутнісне технічною мірою. Таким чином антропологічна проекція на світ повертається до людини в незнайомих їй, чужих образах світу.

М. Гайдегер вважає, що будь-яка антропологія будується на метафізичних засадах, навіть сучасна йому. Наприклад, філософська антропологія продовжує впорядковувати і систематизувати величезну кількість знань стосовно людини, в той час, як існує потреба поставити питання стосовно сутнісних вимірів буття людини. Йдеться про те, що не можна виокремлювати людину, мислити її абстрактно як незалежну єдність пізнавального і ціннісного. Треба підходити до людини з точки зору «кінцевої» істоти, такої істоти, що обмежена власним «буттям на землі», оскільки, підкреслює М. Гайдегер, «більш визначальним, ніж сама людина, є в ній обмеженість існування (Dasein)» [198].

Таким чином, якщо взяти до уваги «обмеженість» людського буття на землі, людину ніяк не можна розцінювати і вивчати з точки зору певного центру, «перехрестя» світових шляхів. Слід пригадати, що людина існує на землі, тому не слід вивчати абстрактний, технічно організований простір, не спроможний

вплинути на людську долю. Визначальним для долі людини є те, від чого її не можна виокремити – **простір життя**. Бути на землі означає бути людиною.

У своїх останніх роботах, зокрема у статтях «Лист про гуманізм», «Таємниця башти зі дзвоном» [169] вчений намагався подолати логічні парадокси теоретичного мислення, коли розмірковував над проблемою істинної «топології буття» У невеликій за обсягом поетичній роботі «Таємниця башти зі дзвоном» М. Гайдегер пише: «Таємничий лад, що об'єднував і робив суголосною послідовність церковних свят, віргилій, пор року, денних та вечірніх часів кожного дня так, що єдиний звін пронізував юні серця, сни та мрії, молитви та ігри – він, цей лад, очевидно, й приховує в собі одну з самих чарівниць, самих цілительних та неосяжних таємниць башти з дзвоном. Він приховує в собі таємницю для того, щоб потім, в постійній зміні й вічній неповторності дарувати її до самого останнього, погребального дзвону, котрий закликає до утаємничених підвалин буття» [169, с. 194].

Поняття «топології буття» за М. Гайдегером означає простір життя людини. Коли людина існує в цьому просторі, вона дає назву відповідним речам, встановлює межі власного існування: дім, храм, поле. Як будувати дім, як входити до храму, як обробляти поле? У структурі відкритого людського простору буття не існує владних змагань, що реалізуються за допомогою глобальної технічної перебудови світу. Якщо і йдеться про владу, то в «буття» це влада «землі», «спадку», священного простору. Таким чином, простір життя людини – відкритий «простір безвладдя». Відкритий світ «безвладдя» принципово відрізняється від технічно організованого простору. Структура «безвладного» світу ґрунтується на досвіді поколінь, мислення пов'язується з поетичною силою рідної мови, з національним корінням, що давало творчу наснагу діалектам і національним ландшафтам. У такому просторі володарює єдність небесного і земного, божественного і смертного. Зазначена єдність, вважає М. Гайдегер, не заперечує автономії власних елементів. Речі можуть стати «шляхами», «мостами», «подіями», але не можуть бути певними точками геометричного простору, що вимірюється за допомогою відстані. Божественне і смертне скоріше перебувають «одна-поряд-з-іншою-над».

Специфіка філософського дискурсу німецького філософа М. Гайдегера, його манера щодо застосування неологізмів, викладу думок у формі запитання, попри складність, привертала і привертає до себе увагу дослідників. І це не випадково, оскільки головні проблеми, порушені вченим, є суголосними сучасності. Так, у статті В.А. Подороги «Фундаментальна антропологія Мартіна Гайдегера» зауважується, що у просторі життя людини, як його відтворив М. Гайдеггер, не існує меж між внутрішнім, екзистенційним відчуттям простору та його зовнішнім, «уречевленим» образом. Подібний досвід відчуття «єдиного» та екзистенційної присутності у просторі «єдиного» історично походить від фольклорних образів, структур народної свідомості та притаманний поетичному мисленню. У такий простір не можна «увійти», оскільки ми належимо до нього. Тим не менш «простір життя» можна розуміти за допомогою мови [118, с.41].

Розуміння – фундаментальний екзистенціаль аналітики присутності, оскільки, наголошує М. Гайдеггер, «присутність є таким чином, щоб існуючи, розуміти щось подібне стосовно буття» [170 с. 17]. Розуміння, на думку вченого, приховує у собі можливість тлумачення, тобто засвоєння того, що стає зрозумілим. Розуміння, таким чином, «утримує» себе у певній «зрозумілості», а відтак розуміння здійснюється у модусі «мовлення», тобто шляхом «повідомлення», «о - повідання», «роз - повіді» тощо. Тільки після таких зауважень, вважає М. Гайдеггер, мова має постати особливою темою, здатною показати, що феномен мови вкорінений у «екзистенціальному устрої відкритості присутності» [170, с. 160].

Екзистенціально-онтологічне підґрунтя мови філософ вбачає у мовленні, тому наводить такі аргументи. Мовлення за своїми екзистенціальними вимірами дорівнюється до розуміння, виконує щодо розуміння важливі функції. Мовлення є «артикуляцією зрозумілості», тому мовлення складає підґрунтя тлумачення та висловлювання. Артикульоване у мові ми можемо назвати смислом. Завдяки тлумаченню та висловлюванню смисл можна диференціювати на окремі значення, а значення, у свою чергу, завжди обумовлені «цілим» смислу. Таким чином мовлення як «артикуляція зрозумілості» є також фундаментальним екзистенціалом відкритості, а відкритість конститується шляхом «буття-у-світі». Зрозумілість «буття-у-світі»

«вимовляє» себе як мовлення. Таким чином значуще ціле, тобто смисл, що стає зрозумілим, завдяки мовленню виносить назовні, інакше кажучи – «бере слово» [170, с. 161]. Мовлення, що виносить назовні, стає мовою. Мова як множинна цілісність складається із слів. У словах мовлення отримує власний буттєвий вимір і своїми значеннями артикулює численні виміри людського існування.

Ідентичність послідовно і твердо пов'язується М. Гайдегером з буттєвим «вкоріненням» мовлення у просторі людського життя. «Як екзистенційний устрій відкритості присутності (тобто відкритості людського існування у часі і просторі буття – К.Ш.) мовлення конститутивно стосовно його екзистенції, – зауважує вчений. – Мовленню належать, як можливість, слухання та мовчання. На цих феноменах конститутивна функція мовлення для екзистенціальності екзистенції стає цілком зрозумілою» [170, с. 161].

Якщо мовлення слугує значущому членуванню зрозумілості буття-у-світі, то слід виділити такі складові мовлення, як 1) те, про що йдеться, 2) те, що вже сказано, 3) повідомлення, 4) звістка. Не варто розцінювати зазначені складові як просто формальні елементи мовлення, які можна виокремити шляхом емпіричних спостережень за мовою. Ці складові, на думку М. Гайдегера, вкорінені у буттєвій визначеності присутності і тому, з точки зору онтології, вперше уможливають мову. Тому намагання виявити сутність мови на основі лише однієї складової, наприклад на основі ідеї «вираження», символічної форми, «сповіді», «образотворчості життя» тощо є, по суті, обмеженими, а тому безплідними. У випадку будь-якого звернення щодо мови для досягнення дослідницької мети слід перш за все опрацювати онтологічно-екзистенціальне ціле мовлення на основі аналітики присутності. Таким чином слід відмовитися від «філософії мови» для того, щоб, по-перше, навчитися запитувати «стосовно речей», а по-друге – у ситуації «один-з-одним» навчитися «прислуховуватися» або «мовчати» з метою набуття розуміння мови іншого. Запитування, слухання, навіть мовчання є модусами мовлення, здатними артикулювати зрозумілість присутності настільки чітко, що набуває прозорості «буття-з-іншим» [170, с. 163-165].

У філософсько-поетичному дискурсі М. Гайдегера мова слугує не тільки поняттям, мова є також «сильною метафорою», що позначає притулок усього, що існує. Єдиним мешканцем цього притулку є людина. Світ є світом того, що висловлюється, що може слугувати знаком і підлягає осмисленню. Онтологія мови повністю поглинає проблематику ідентичності, оскільки численні модуси мовлення вкорінені у просторі життя, а життя є тим, що «відкриває» себе шляхом набуття нескінченних смислових вимірів у мові. «Мова – дім буття. У оселі буття мешкає людина. Мислителі та поети – охоронці помешкання. Їх охорона – здійснення відкритості буття, наскільки вони дають йому слово у своєму мовленні, тим самим зберігаючи його в мові» [169, с.192].

У руслі філософської течії екзистенціалізму можна зустріти й інші інтерпретації особистісного буття. Зокрема, Микола Бердяєв акцентує увагу на безперспективності становлення особистості за тих умов, коли індивідуалізм стає домінантою суспільної діяльності: «Індивідуум співвідносний з родом, а особистість співвідносна з суспільством. Особистість передбачає інші особистості і спільноти особистостей. Особистість вже не поділяє роду, вона безсмертна. Складність людини в тому, що вона є й індивідуумом, частиною роду, і особистістю, духовною істотою» [14, с.98].

Дещо близьку за змістом думку розвивав пізніше часу Еріх Фромм. У роботі «Людина для себе» [165] дослідник вказав на дихотомію життя і смерті як на таку, що суттєво обмежує можливість людської самореалізації. Співставлення тривалості людського життя з безсмертям людського роду, на думку дослідника, поглиблює суперечності людського існування: людина є одинокою істотою й одночасно пов'язана з іншими. Тим не менш, наголошує Фромм, суперечності індивідуального та соціального життя можуть бути скасовані, якщо людина усвідомить власну самотійність, подивиться в обличчя істини і візьме на себе відповідальність. Отже, підкреслює Е. Фромм, всі люди однакові в тому сенсі, що всім випала та ж сама ситуація, відмічена екзистенційною дихотомією життя та смерті. У той же час людина є унікальною істотою, оскільки у власний спосіб вирішує суперечності власного існування. Зріла особистість набуває ідентичності завдяки тому, що

відчуває себе творцем, при цьому людські сили не є відчуженими від особистості [165]. Е. Фромм також зауважує, що для більшості представників західної культури «індивідуалізм був не більше, аніж фасадом, за яким приховувалися невдачі в набутті індивідуального почуття ідентичності» [165, с.62].

У некласичній філософській антропології склався своєрідний екзистенціальний дискурс, що базувався на визначенні людської особистості шляхом застосування концепту «одиничний» та похідних від нього понять «існування», «замість» тощо. Застосовуючи концепт «одиничний» представники течії екзистенціалізму намагалися, по-перше, скасувати панлогізм та історичний оптимізм у підходах до осягнення людського буття, а по-друге – заперечити конструктивну здатність людського мислення, акцентувати беспорядність людської свідомості як на тлі тотальної історичної ненадійності, так і в умовах індивідуально-особистісних «межових ситуацій». У контексті некласичного дискурсу екзистенціалізму йшлося про «межові ситуації» людського існування. Вважалося, що такі ситуації звичайно «приховані» завісою буденного життя, але час від часу виникають у випадку, коли людина опиняється перед обличчям смерті, трагічного випадку, у ситуації вини тощо. Тим самим ще раз окреслювалася антиномічна структура особистості, протиріччя об'єктивного та суб'єктивного, сутності та існування, що опосередковують антагонізми культурного життя та не передбачають моментів подолання.

Таким чином заперечувалася здатність людини до самодостатнього існування та націленої у майбутнє життєдіяльності на основі використання власного розуму. Навпаки, першоджерелами людського існування відтепер стали вважатися здивування, недовіра, відчуття загубленості та комунікація (К. Ясперс).

Під час такого критичного осягнення життєвого стану людини екзистенціалізм по-новому оцінює світ буденного. Представники течії виходять з того, що існують певні обставини буденного життя, життєві ситуації, котрі людина може змінити, доклавши певних зусиль. Наголошується також на тому, що є інші життєві ситуації, так звані «межові ситуації» – саме в цих ситуаціях відкриваються нові сенси буття та відбувається криза ідентичності. У буденному житті людина відволікається від

межових ситуацій, занурюється у світ буденного і нерозсудливо довіряє буттю, оскільки не усвідомлює дійсної природи буття. Між тим природа буття настільки ненадійна, що ні світ культури, ні суспільство не здатні захистити існування «одиничного».

Тим не менш у роботах К. Ясперса звертається увага на те, що справжній сенс екзистенції відкривається людині тоді, коли вона долає межу буденного життя й усвідомлює власне буття як «буття к смерті». За таких умов, наголошує К. Ясперс, виникає можливість екзистенційної комунікації як такого типу комунікації, що активізує моральне «Я» особистості та спрямовує людське життя стосовно трансцендентного. Трансцендентне відіграє велику роль в процесі ідентифікації, бо відкриває нові сенси існування і призводить до пошуку нових цінностей соціальних груп, що змінюють як внутрішні, так і зовнішні параметри ідентифікації. Криза культури та обумовлений нею трагізм «межових ситуацій» пов'язується К. Ясперсом із забуттям екзистенційної комунікації, коли окрема людина припиняє власне духовне існування в якості представника народу й перетворюється на „одиницю маси” [211].

У контексті численних дослідницьких стратегій, що склалися в межах філософського проекту екзистенціалізму доречно виділити також стратегії пошуку специфічного, «закладеного» в людині статусу «суб'єкту дії». Становлення і ствердження низки некласичних уявлень щодо особистісної ідентичності пов'язане з фундаментальним уявленням про людину як «кінцеву», тобто біологічно «недостатню» істоту. Така істота незалежно від її волі, свідомого рішення є «залученою» або «закинутою» у світ суцього, який у даному випадку інтерпретується як світ буденного. У свою чергу байдужість або навіть ворожнеча суцього сприяють тому, що людина постійно перебуває у ситуації екзистенційної невирішеності та відповідного пошуку надійних орієнтирів щодо власного існування. Пошук своєї «дійсної» буттєвої визначеності, підвалин самочинного буття, що відбувається в умовах «оточення» буденним, минулим або навіть загрозливим, і є для людини істинним буттям, або «буттям в істині».

Своєрідну, але суперечливу інтерпретацію дістає при цьому проблема особистості й особистісної самоідентифікації. Згідно з міркуваннями філософів-екзистенціалістів, самоідентифікація особистості відбувається лише на власній основі, одноосібним, «монадологічним» шляхом, через виявлення особистісного виміру життєдіяльності. Відтак, безвідносно до конкретної змістовної наповненості видів діяльності, зовнішньої залежності і різних цілей людина усе ж залишається у чомусь собі тотожною, виявляє структуру своєї особистості і людини як такої. При цьому для екзистенціалістів істотним є не зміст дії, а лише вияв у ній єдиної структури людської особистості, специфічного «буття». У ставленні людини до всього, що відбувається, виявляється її особливий статус «суб'єкта дії», тобто тих можливостей, що закладені в людини (навіть і тих, що не дістали на даний момент ніякого виявлення). Звідси випливає така важлива характеристика особистості, як, по-перше, її незвідність ні до яких предметних (тобто «уречевлених») позначень і, по-друге – закладена в людині ній універсальна проєктивність. За таких умов особистість постає корелятом будь-якої предметності, дійсність особистості міститься в її актах, особистість не виявлена, не репрезентована ні в якій завершеній і конкретно даній структурі, а постійно проєктує себе.

Абсолютизація творчо-проєктивного виміру людської особистості не могла не призвести до втрати змістовно позитивних цінностей, форм культурного буття, суспільно значущих орієнтирів людської діяльності, а відтак – до «розчинення» структур людської свідомості та самосвідомості, а отже – ідентичності у нескінченних актах творчості. У цьому сенсі логічним завершенням філософського проєкту екзистенціалізму щодо теоретичного обґрунтування шляхів особистісної ідентифікації була «негативна діалектика» Ж.-П. Сартра та його тезис, згідно з яким людина – це ніщо [207]. Людська реальність, стверджує Ж.-П.Сартр, унікальна, тому її не можна порівнювати з будь-якими видами суцього. Людини взагалі не притаманна сутність, якщо виходити з того, що людське існування нічим не обумовлене, не орієнтоване назовні. Поняття «негативної свободи» у Сартра виконує функції своєрідного логічного кореляту людського існування як «ніщо»: оскільки людина позбавлена «природи», не існує усталених зовнішніх чинників, культурно

обумовлених орієнтацій, котрі могли б залучити або змусити її до певного способу життєдіяльності, до певних вчинків. Сутність людини ніколи не дорівнює результатам її діяльності, ніякі підсумки людської життєдіяльності адекватно не віддзеркалюють людське буття. Тому, згідно із Сартром, людське буття ніколи «не є те, що воно є, і є те, що воно не є».

У передмові до книги М. Фуко «Слова і речі» Н.С. Автономова зауважує що у контексті наукових пошуків XIX-XX ст. мова остаточно перетворилася із прозорого посередника мислення на об'єкт пізнання, якому притаманне власне буття і власна історія [1]. Для сучасного мислення важливими галузями вивчення мови є інтерпретація та формалізація. При цьому межу інтерпретації становить зіткнення з без - свідомим, яке не піддається тлумаченню за допомогою вербальних засобів. Відповідно, зауважує дослідниця, слід окреслити дві характерні риси людини:

1) людина поєднує в собі емпіричне з трансцендентальним, тобто в її сутності та існуванні простір природи поєднується з історичним часом. Таким чином акти пізнання здійснює не чиста, «прозора» інстанція, а кінцева істота, що у кожному історичному епоху є обмеженою конкретними формами власної тілесності, власними потребами та власною мовою. Таким чином до сучасної людини можна наблизитися, якщо вивчати її біологічний організм, речі, що вона виготовляє, мову, на якій вона розмовляє. «Кінцеве буття», таким чином, обґрунтовує себе само та скасовує метафізику нескінченного;

2) людина не є інертним об'єктом, «рiччю серед речей», здатною до нескінченного пізнання. Людина є одночасно і джерелом помилок, і джерелом напруженого прагнення до пізнання та самопізнання. Тому проблемою сьогодні є не пізнання природи, тобто зовнішнього світу, а пізнання людиною себе, тобто шляхів самопізнання та самовідчуття. Довгий час власне живе тіло, буденна праця і звична мова були для людини природними, але залишалися при цьому невивченими та незрозумілими [1].

Людина довгий час намагалася прояснити механізми мови та мовлення. М. Фуко у роботі «Слова та речі» зауважував, що між людиною та мовою існують стосунки, сенс яких полягає у взаємному доповненні. Мова класичної епохи

виключала можливість людини, себто можливість фіксації та вираження стану власного «Я». Людина у багатстві власних ідентифікацій з'явилася у сучасній парадигмі одночасно з руйнацією усталених зв'язків між буттям та мисленням, разом із розпорошенням мови, що встановлювала ці зв'язки, на множинність ролей та функцій [204].

Принципова відкритість людського існування, одвічність і незборна проблемність буття людини дають змогу спостерігати цікаву діалектику, зазначають сучасні дослідники. Йдеться про двоїстий вплив розуму щодо цілісної людської життєдіяльності, а саме: 1) розум виступає як основа самоствердження людини, як головний чинник прогресу цивілізації і культури; 2) внаслідок історичних катаклізмів розум виступає як прокляття людини, оскільки всі свої рішення, в тому числі і ті, що мали непередбачувані наслідки, людина приймає зважено і продумано [161, с.215-220]. Тим не менш, розум, розумність лишається головною опорою людської надії. Відповідно, людське життя не може «бути прожитим» шляхом відтворення видового образу життя. «Людина, – писав Е. Фромм, – єдина істота, для якої власне життя виступає проблемою, котру треба розв'язувати і котрої не можна запобігти. Людина не може повернутися до стану природної гармонії зі світом: вона має розвивати свій розум, доки не стане хазяїном природи і самої себе» [162, с. 239].

Висновок:

1). Аналіз теоретико-методологічних засад вивчення феномену ідентичності в межах філософського проекту екзистенціалізму показав певні зрушення порівняно з класичною філософією. Завдяки наголосу на природній «недостатності» та буттєвій невизначеності людини, існування якої передує сутності, акцентуванню творчо-проективного виміру особистості в межах філософського проекту екзистенціалізму відбувся зсув у теоретико-методологічному осмисленні феномену ідентичності від метафізики нескінченного та фіксації позаособистісного до вивчення людини як «кінцевої» істоти в багатстві власних ідентифікацій, завдяки чому процеси людської ідентифікації постали як сутнісний вимір людського буття.

2). На тлі скептичного ставлення до розуму як цінності європейської культури та скасування традиційного для західноєвропейського менталітету культу знання

посилилася увага до подальшого осягнення світу буденного, інтерпретованого як байдужий, навіть ворожий до людини вимір буття, пошуку нових онтологічних та феноменологічних засад людського існування.

3). Торетико-методологічним зрушенням у вивченні феномену ідентичності в межах філософського проекту екзистенціалізму сприяли: а). розробка «аналітики присутності», в межах якої простір людського життя артикулюється людиною за допомогою мовлення, відчуття особистісної ідентичності пов'язується з процесами розуміння поетичної сили рідної мови, з відчуттям національної належності, що дає наснагу діалектам (М. Гайдегер); б). вивчення персональної самоідентифікації в контексті духовного саморозвитку людини (М. Бердяєв); в). розгляд проблем ідентичності як процесу людської самореалізації на тлі суперечностей індивідуального та соціального життя (Е. Фромм); г). звернення до аналізу людських почуттів як першоджерел людської ідентичності. (К. Ясперс); д). наголос на творчо-проективному вимірі особистості та «розчинення» особистісної ідентичності в нескінченних актах творчості (Ж.-П. Сартр).

Висновки по I розділу:

1). У сучасному науковому дискурсі поняття ідентичності посідає важливе місце, тим не менш вивчення наукової літератури показало, що існування значного наукового доробку та великої кількості наукових джерел з обраної проблеми не забезпечує її цілісного бачення. У більшості сучасних досліджень переважно розглянуті окремі складові феномену ідентичності як детермінанти, з одного боку – цілісності індивідуального «Я» та спадковості форм індивідуального життя, а з іншого – як чинники цілісності соціальної спільноти, спадковості форм соціокультурного життя.

2). Вивчення феномену ідентичності відмічене давньою історією, тим не менш теоретичне оформлення та концептуалізацію поняття ідентичності слід віднести до філософії Нового часу, в якій контекст використання поняття ідентичність поступово змінювався від загально-філософського до філософсько-антропологічного. Філософсько-світоглядна переорієнтація була пов'язана з визнанням активності людського розуму і сприяла, по-перше, виокремленню понять «людина», «індивід»,

«особистість», «персона», а по-друге – обмежувала розумову активність особистості виключно пізнавальною діяльністю. Таким чином комплекс людинознавчих проблем, попри певні суперечності методологічного порядку, підсилювався і набував теоретичного оформлення саме у контексті західноєвропейської філософсько-антропологічної думки. У філософсько-антропологічних ученнях Сходу принцип персоналізму відсутній, а ідея розумової активності особистості разом із ідеєю людської незалежності та індивідуальної самодостатності не була сформована. Тому філософсько-антропологічні вчення Сходу передбачають «розчинення» особистісного начала на тлі космічної гармонії, у нескінченному русі до духовного самовдосконалення.

3). У некласичній філософії поняття ідентичності поступово набувало онтологічного статусу. Аналіз феномену ідентичності здійснювався в контексті найвпливовіших філософських течій, що намагалися, з одного боку, скасувати засади класичної раціональності, а з другого – розшукати підвалини людської ідентичності за межами суто теоретичної свідомості. На тлі загального заперечення принципів панлогізму суттєвими стосовно філософського аналізу проблем ідентичності виявилися теоретико-методологічні настанови феноменологічного вчення Е. Гуссерля. Здійснене Е. Гуссерлем теоретичне вилучення ідентифікацій стосовно «Я» та ідентифікацій стосовно «іншого» дозволило розглянути ідентичність як універсальну форму самоусвідомлення людини, що набуває змістовності в просторі культурної спадковості, культурного творення та співіснування людських спільнот. Дослідження феноменів ідентичності були змістовно доповнені в контексті соціальної феноменології А. Шюца. Методологічно значущою виявилася в цьому плані розробка концепції життєвого світу та наголос, зроблений А. Шюцем на універсальному значенні досвіду повсякденного, акцентування вимірів буденної свідомості, що опосередковують повсякденне існування людини в просторі інтерсуб'єктивності та інтегруються завдяки суспільно значущим цілям.

Здійснений аналіз дозволив уточнити, що завдяки розробці концепції життєвого світу культурна ідентичність постала як універсальна форма самоусвідомлення людини, яка утворюється на основі принципів трансцендентності

та інтерсуб'єктивності, набуває змістовності в площині культурного творення, на основі принципів спів - існування та діалогу.

4). У ході теоретичного опрацювання проблем ідентичності в контексті філософії екзистенціалізму відбувалися певні теоретико-методологічні зрушення, а саме: а). скасування на теоретичному рівні усталених зв'язків між буттям та мисленням; б). робився наголос на онтологічній відкритості та буттєвій невизначеності людини, існування якої передує її сутності; в). акцентувався творчо-проективний вимір особистості як визначальний щодо її ідентичності. Здійснений аналіз наукових робіт показав, що М. Гайдегер пов'язував відчуття особистісної ідентичності з мовленням, що артикулює простір людського життя; М. Бердяєв розглядав персональну ідентичність у контексті духовного життя, в якому, на його думку, людина, ототожнюючи себе з іншими духовними особистостями або духовними спільнотами має змогу набутти ознак безсмертя; аналогічну певною мірою думку висловлював Е. Фромм, котрий надавав людській ідентифікації значення екзистенційної реалізації людського духу; застосування концепту «одничний» акцентувало безпорадність існування людини в умовах індивідуально-особистісних «межових ситуацій», що дало змогу К. Ясперсу розглянути людські почуття як першоджерела людської ідентичності; філософська концепція Ж.-П. Сартра абсолютизувала творчо-проективний вимір особистості і „розчиняла” людську ідентичність в актах творчості. Усе сказане дозволяє зробити висновок стосовно того, що в межах філософського проекту екзистенціалізму відбувся зсув у теоретико-методологічному осмисленні феномену ідентичності від метафізики нескінченного та фіксації позаособистісного до вивчення людини як „кінцевої” істоти в багатстві власних ідентифікацій, завдяки чому процеси людської ідентифікації постали як сутнісний вимір людського буття.

РОЗДІЛ 2

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК УНІВЕРСАЛЬНА ФОРМА САМОУСВІДОМЛЕННЯ ЛЮДИНИ ПОЛІКУЛЬТУРНОГО СУСПІЛЬСТВА

2.1. Постмодерністський дискурс аналізу проблеми ідентичності

Постмодерністська рефлексія у підходах щодо аналізу багатьох традиційних проблем філософського та філософсько-антропологічного спрямування поставила у центр уваги проблему мови. Таким чином, на відміну від філософських та філософсько-антропологічних концепцій минулого, вирішення численних теоретико-методологічних питань у постмодерністському дискурсі отримало специфічне «мовне» забарвлення. Слід зазначити, що кульмінація подібного мовного «повороту» щодо ключової проблеми філософствування – проблеми людини, прийшла на другу половину минулого століття. У сучасній науковій літературі досить детально проаналізовані як соціально-історичні, так і філософські витoki вказаної методологічної переорієнтації, тому доречним з нашого боку буде зупинитися на висвітленні найбільш значущих питань.

У другій половині ХХ століття, пише Н.С. Автономова, у контексті західної філософії остаточно втратили сенс як розумове конструювання абстрактної сутності людини, зокрема позитивістські намагання узгодити суперечливий образ людини з даними природничих наук, так і емоційний пафос програми екзистенціального гуманізму. Щодо закликів екзистенціалізму, то слід зазначити, що у період після II Світової війни певною мірою втратили сенс акцентуації стосовно цінності спонтанної дії з боку особистості та значущості вільного вибору фундаментального проекту особистісного буття для виявлення «дійсної» природи людини. Тим самим у вказаний період загострилася потреба у розширенні об'єктивного антропологічного знання стосовно людини, а отже – у розбудові нових методів антропологічного дослідження та формуванні відповідної їм «некласичної епістемології» [2].

Але, як свідчить аналіз постмодерністського дискурсу, оновлення дослідницької методології досягалося суперечливим шляхом. Зокрема поняття історії, суб'єкту, свідомості, самосвідомості, як базові для класичної філософської

антропології були скасовані та замінені на нові ключові поняття, що надавали антропологічним міркуванням нового забарвлення. Йдеться про застосування понять структури, мови, позасвідомості, які у неklasичному дискурсі підлягали значній світоглядній та теоретико-методологічній акцентуації. Шляхом «редукування історії до структури, суб'єкта – до мови, свідомості – до поза свідомості» [2, с. 127] неklasична антропологія намагалася, з одного боку, подолати крайнощі класичних антропологічних моделей, позбавитися від існуючої полярності у підходах та методах філософсько-антропологічних досліджень. З іншого боку у контексті неklasичних філософських пошуків вважалося, що подолання принципу «самототожності «Я» буде означати остаточне подолання філософської традиції, націленої на обґрунтування людської природи виключно структурами свідомості.

У ґрунтовній монографії І.І. Ільїна «Постмодернізм від витоків до кінця століття: еволюція наукового міфу» зазначається, що у контексті новітньої західної філософії мова розглядається не просто як засіб пізнання, а з точки зору інструменту соціальної комунікації. Постмодерністська рефлексія, у свою чергу, поміщає аналіз процесів соціальної комунікації у досить специфічний контекст. «У цьому сенсі, – відмічає І.І.Ільїн, – маніпулювання мовою з боку панівної ідеології розцінюється теоретиками постмодерну перш за все як спотворення мови повсякденного». Деградація мови повсякденного, в свою чергу, є ознакою спотворення людських стосунків, симптомом встановлення відношень «володарювання і тиску», тобто відношень переможця – переможеного. Тому І.І. Ільїн звертає увагу на те, що засновники нових наукових дисциплін, а саме Ж. Лакан («структурний психоаналіз»), Ж. Дерріда («граматологія»), М. Фуко («археологія» або «генеалогія» гуманітарних наук) продовжують, по-перше, традицію критики культури, а по-друге – розцінюють критику мови як критику культури і цивілізації [52, с. 15].

Теоретичне вироблення базових засад ідентифікації у постмодерністському дискурсі передбачало вивчення мови з точки зору: 1) критики, тобто «де-центрації» класичної лінгвістичної теорії мовного знаку; 2) виявлення в мовленнєвій діяльності «прихованих» структур позасвідомого; 3) аналізу актуального буття втілених у мовних знаках культурних смислів («текстів культури»). «Тексти культури», у свою

чергу, підлягали інтерпретації в термінах «інакшості», «маргінальності», «відмінності», «розрізнення», «Другого» тощо.

Суттєву роль у теоретичному обґрунтуванні концепції мовної свідомості та принципу текстуалізації позасвідомого відіграв Ж. Лакан. Як автор концепції «структурного психоаналізу» вчений теоретично виходив з ідеї рішучого заперечення класичної філософії самосвідомості й класичного психоаналізу. Крім того дослідник одним із перших виступив проти класичної моделі мовного знака, що була розроблена й запропонована Ф. де Соссюром. Указана модель підкреслювала усталений внутрішній зв'язок між елементами структури знака, припускаючи, тим не менш, існування між ними окремих моментів більш-менш довільного зв'язку. Ж. Лакан, розвивши закладену в класичну модель мовного знака потенційну ідею Ф. де Соссюра стосовно існування моментів довільного зв'язку між мовними смислами та мовними позначеннями, наголосив на відсутності такого зв'язку взагалі. Учений ототожнив стосунки між людською свідомістю та позасвідомим з суперечливими процесами мовного позначення, котрі, за певними ознаками, наближаються до мовної гри. За рахунок нескінченних процесів «приховування», «заміщення», «переміщення», «ковзання» мовних позначень виникає безліч додаткових смислів, утворюється/відтворюється невизначена множина суб'єктивних смислів. Розглянувши роботу сновидіння, Ж. Лакан показав, що робота людських сновидінь наслідуює законам мовного позначення, довівши, таким чином, принцип текстуалізації позасвідомого [202].

Якщо розглянути концепцію Ж. Лакана більш докладно, то слід вказати на таке. Суттєві виміри людського існування розглянуті вченим за допомогою встановлення зв'язку між рівнями реального, уявного та символічного. Важливим у даному випадку є те, що рівні реального, уявного та символічного, на думку Ж. Лакана, окреслюють виміри людського існування, а той чи інший зв'язок між ними або домінування одного з них суттєво впливають на розвиток людського життя, визначають долю людини. Учений розвивав думку, згідно з якою феномен людини виникає в місці «розриву» з реальним, тобто з природою. Разом із народженням, писав Ж. Лакан, людина не набуває єдності з тілом природи, а

навпаки, «викидається» до іншого, штучного виміру існування, що призводить до стану психічного травматизму. В умовах штучного виміру існування людина намагається компенсувати нестачу реального виміру існування й позбутися психічної травми шляхом звернення до уявного виміру існування. Одиницею уявного, згідно з концепцією Ж. Лакана, є образ («*imago*»), що відіграє значну роль у процесах ідентифікації особистості. Особистісна ідентифікація з образом, з одного боку, сприяє досягненню людиною стану ідентичності, а з іншого – «запускає» новий оберт особистісного розколу. Розкол особистості відбувається за такими рівнями: 1). рівень «Я», тобто особистісний, позбавлений оформлення фрагмент внутрішнього досвіду; 2). рівень «мого Я» – зовнішня ідеальна форма, за допомогою якої внутрішній особистісний досвід набуває певного оформлення. Стосунки між рівнями «Я» та «мого Я» розгортаються дуже суперечливо, оскільки «моє Я» стосовно «Я» міститься у площині «там», зберігаючи певну дистанцію. Умовою ідентичності особистості, підкреслює Ж. Лакан, є асиміляція двох складових особистості, але разом із асиміляцією «Я» з «моїм Я» особистість привласнює й дзеркальну дистанцію «там», вводячи черговий розкол до структури особистості. Функція «мого Я» розкривається Ж. Лаканом через поняття драми, під час якої процес особистісної ідентифікації завершується набуттям специфічної ідентичності, котра отримує назву «відчуженої».

У той же час мова, на думку Ж. Лакана, здатна компенсувати людині нестачу реального й одночасно певною мірою редукувати складнощі уявного, не скасовуючи його остаточно. Вказана обставина пояснюється тим, що функції мови полягають не в найменуванні предметів оточуючого світу і не в процесах передачі інформації. Функція мови пов'язується Ж. Лаканом із виявленням «бажання» суб'єкта під «поглядом» та на «сцені» Іншого. Інший у даному випадку інтерпретується вченим як інстанція символічного – культура, традиція, соціум. У площині культури суб'єкт, розглянутий у вимірі «мовної особистості» виконує специфічну роль. Суб'єкт виступає в ролі функції, «змінної величини», засобу зв'язку між символічними контурами різних рівнів (сімейного, сусідського, корпоративного, національного тощо), у яких функціонують мовні дискурси. Дискурси утворюються та

відтворюються самостійно, при цьому „засобом”, але не джерелом цих дискурсів, на думку Ж. Лакана, виступає суб’єкт [202].

Проблема мови стала важливою для численних досліджень письменника, філософа й культуролога Ж. Дерріди. Проблеми мови розглядалися науковцем з точки зору вивчення феномену писемності, розгляду вказаного феномену присвячені відомі роботи Ж. Дерріда, що вийшли друком у 1967 році: «Грамотологія», «Голос і феномен», «Писемність і розрізнення» [40]. У контексті вказаних робіт писемність привернула увагу Ж. Дерріди як специфічний феномен, котрий традиційно вважається ніби відстороненим від процесів утворення нових смислів. Але вчений робить наголос на культурно-історичному зв’язку між писемністю та мовленням, вказуючи на те, що завдяки писемності мовлення стає тим, що є справжнім, дійсно існуючим як «для себе», так і «для інших». Ж. Дерріда з одного боку, «зберігає тонкі ниті раціональності», а з іншого – «відокремлює свою концепцію від ідеї репресивного Логоса» [52, с. 14], писемність у його роботах набуває значення умови людського існування. Такий підхід дозволяє надалі розглянути специфічні механізми утворення нових смислів в площині текстів культури, що є визначальними стосовно специфіки існування людського суб’єкту.

Ж. Дерріда розглядає специфічну логіку «палеонімії» або «прищеплення» нового смислу, яка вибудовується шляхом «перевертання» бінарної опозиції, але зі збереженням моментів «розрізнення» як «слідів» старого змісту. У роботі «Différance» Ж. Дерріда вказує, що мова необхідна для того, щоб мовлення було зрозумілим і продукувало свої результати. «Ми приходимо до такої інтерпретації присутності (і зокрема свідомості, буття-поряд-зі-свідомістю), – пише Жак Дерріда, – згідно з якою присутність не є якимось абсолютом або готовою, матричною формою буття, а скоріше детермінацією, результатом. Присутність як детермінація й результат існують у рамках системи, що не є системою присутності, а системою *différance*: цим, по суті, скасовується опозиція між активністю й пасивністю, причиною та наслідками, невизначеністю та детермінацією» [40, с. 138].

У роботах М. Фуко показано, що сучасне мислення у певних ситуаціях доходить до власних меж, стикається з радикальною неможливістю помислити певні

речі. Тому мовні практики, зокрема практики «переносу» та «трансформації» усталених значень, «кодування» та «декодування» смислів, мовні ігри слід аналізувати у подвійному сенсі: по-перше, з точки зору засобу культурного будівництва, а по-друге – як джерело «вторинної» символічної ідентифікації людини.

М. Фуко виходив із визнання того факту, що в контексті культури між людиною та мовою встановлюються стосунки взаємного доповнення. На думку вченого, одноманітність мови, притаманна класичній добі, обумовлювала певний тип людської ідентичності. У сучасну добу людська ідентичність отримує додаткові виміри разом із руйнуванням зв'язків між буттям та уявленням щодо нього, завдяки суперечливим процесам розпорошення мови, що підтримувала вказані зв'язки, на множинність ролей та функцій. Людина сучасної доби намагається, але не може зрозуміти механізми мови. Відповідно, людина виявляється одночасно і місцем омани, і джерелом напруженого заклику до пізнання та самопізнання. З цього приводу Н.С. Автономова зауважує: «мова у Фуко – це скоріше метафора, що позначає саму можливість співставлення та взаємопроникнення різних утворень людського духу, культури, загального механізму духовного виробництва» [1].

Рефлексії стосовно людини присвячені роботи М. Фуко, які сьогодні вважаються класичними: «Історія безумства в класичну епоху» [167], «Слова і речі» [204]. У центрі досліджень людської ідентичності містяться значущі для М. Фуко проблеми двоїстості людського розуму, а отже – проблема парадоксально двоїстої природи людини. Слід зазначити, що з самого початку міркування автора стосовно людини були обумовлені досить несподіваним для свого часу ракурсом розгляду проблеми. Зокрема, тема людської ідентичності обмежена контекстом історичних стосунків розуму та безумства, актуалізованих у історичних формах людського буття.

Еволюція стосунків людського розуму і людського безумства в контексті еволюції культури – висвітленню цього складного питання присвячені сторінки роботи М. Фуко «Історія безумства в класичну епоху». Письменник приділяє значну увагу окресленню культурно-історичних типів безумців, що у різні часи засобами поведінкового «відхилення» або мовного порушення соціальних норм «вказували»

на приховані суперечності соціального життя. М. Фуко також інтерпретує співвідношення розуму і безумства як співвідношення головних «дійових осіб» в історії мислення, врешті-решт розцінює безумство як мовчазного «двійника» або приховане у множині розумових здібностей «обличчя» людського розуму. Співвідношення розуму і безумства скеровує людську поведінку, вважає Фуко, кваліфікує її як соціально унормовану, або як таку, що виходить за межі соціальної норми. Таким чином розум і безумство постають, на перший погляд, як іпостасі особистості, які певною мірою скеровують соціальну поведінку людини та сприяють її кваліфікації з боку інших. Але, на думку М. Фуко, роль безумства у контексті людського життя значно важливіша.

М. Фуко стверджує, що людина стає природою для себе настільки, наскільки вона здатна до безумства. Звернення дослідника до історії безумства та концептуалізація співвідношення розуму і безумства сприяють радикальним змінам щодо осмислення питання людської ідентичності. Концепція «Я мислю» (класичне «cogito», як базове щодо виявлення людської сутності), перетворюється на концептуальне «Я залишаюся у поза – свідомому». Коментуючи започатковану М. Фуко тему безумства як «двійника» розуму, А.Ю. Ашкеров пише: «Раніше вважалося, ніби розум, навіть будучи пов'язаним із безумством, здатен покласти йому край, або, врешті-решт, обмежити безумство. Тепер вважається, що розум відкриває дорогу безумству, принаймні розум сміливо користується його (безумства) образами». Отже, підкреслює науковець, «єдність свідомості віднині постає як «старомодна», відтворенням дійсного стає множинність дискурсу» [7, с.307-308].

Теоретичні погляди М. Фуко були предметом аналізу з боку Ж. Дельоза. У творі «Foucault» (1986) Ж. Дельоз зазначив, що сучасні філософські дискусії переважно ведуться не стільки з приводу структури, скільки стосовно визначення місця і статусу суб'єкта, котрий існує в тих специфічних вимірах, що структуровані не повністю. Саме це, на думку дослідника змушує на теоретичному рівні переосмислити питання про витoki особистісної ідентичності. У сучасному світі симулякрів, писав Дельоз, не варто говорити про індивідуацію. Сучасна індивідуація не тотожна індивідові, а є чинником інтенсивності. Інтенсивність породжує одні

значення і знищує другі. Індивідуація має двоїсту природу – з одного боку вона завжди існує в конкретній ситуації і до певної міри є її породженням, а з іншого здатна сама впливати на перебіг подій і трансформацію тієї ж ситуації.

У книзі «Логіка смислу» Ж. Дельоз розробив окремі ідеї, котрі згодом були об'єднані на рівні «номадологічного» проекту [39]. Самостійне викладення сутності вказаного проекту уміщено в роботі «Nomodology» (New York, 1986). Поняття «кочових одиниць», запропоноване Ж. Дельозом у контексті номадології, було покликано, як вважав учений, замінити класичну теорію суб'єкту. Подібно до того, як кочовники-номади «розтікаються» по території, що межує з чужим світом, номадологічне мислення реалізує настанову щодо довільного розподілу атрибутивних характеристик особистості, поза усталеною ідентичністю.

Специфіка теоретичного бачення мовної свідомості уточнювалася на основі ідеї «нарративності», тобто ідеї «оповідальної» свідомості. Таке бачення склалося внаслідок підходу до мовної свідомості як до нестабільного, динамічного утворення. Мовна свідомість, на думку дослідників, здатна змінюватися в залежності від певного мовного матеріалу. Учені пояснюють мінливість мовної свідомості, виходячи із концепції текстуальності мислення та загальної текстуалізації світу. У випадках виникнення нової життєвої ситуації, тобто виникнення нового «тексту» індивід вимушений «прочитувати» його по-новому. Таким чином індивід мусить час від часу змінювати форму мовленнєвої поведінки для того, щоб органічно «вписатися» в нову ситуацію і зберегти свою ідентичність.

Ідея нарративності виявила значний науковий потенціал, тому у постмодерністському дискурсі вона була предметом багатьох інтерпретацій та неодноразового обговорення. Практично всі теоретики постмодернізму відмічають значний вплив на формування ідеї нарративу роботи Ж.-Ф. Ліотара «Стан постмодерну» (1979 р.). На думку Ж.-Ф. Ліотара, якщо «все спростити, то постмодернізм слід розуміти як недовіру стосовно «мета – оповідей» [72, с.7].

Нарратив – це оповідання, тому минуле культури характеризується Ж.-Ф. Ліотаром як «епоха мета-оповідань». Йдеться про «великі оповідання» або «мета-оповідання» епохи модерну, що стосувалися діалектики Духу, герменевтики

смислу, емансипації розумного суб'єкта або трудівника. Ж.-Ф. Ліотар виходить з того, що наука завжди з підозрою ставилася до оповідань і тому у всі часи функції «легітимізуючого дискурсу» стосовно науки виконувала філософія. Але на сучасному етапі виявилось, що справедливість співвідноситься з оповіддю таким же чином, як і з істиною. Тому вчений висуває таку гіпотезу: у сучасному надіндустріальному суспільстві, в умовах глобальних процесів обміну знаннями або інформацією «мета-оповідання» покликані забезпечити консенсус ціннісного висловлювання стосовно істини як з боку відправника, так і з боку одержувача [72].

Якщо прийняти висунуту Ж.-Ф. Ліотаром гіпотезу, то слід визнати, що добу постмодерну слід вважати «епохою кризи мета-оповідань». Такий стан, на думку Ж.-Ф. Ліотара, утворився перш за все тому, що нарративна функція втратила своїх «функторів», а саме: великого героя, великі навколосвітні подорожі, велику мету. У сучасному комунікативному просторі нарративна функція «розпорошилася» і перетворилася, образно кажучи, на «хмари», тобто на множину невеликих локальних історій-оповідей. Подібні історії-оповіді складаються з окремих змістовних часток, при цьому кожна частка несе в собі власну прагматику. Відповідно, констатує автор, людина сьогодні існує «на перетинанні» окремих часток. Отже, сучасні локальні «оповіді» сприяють не стільки раціоналізації, скільки «драматизації» нашого розуміння кризи, акцентують нестабільний стан суспільного та приватного життя.

Суспільство майбутнього, вважає Ж.-Ф. Ліотар, скоріше за все теж буде жити в умовах нестабільного стану. У даному випадку відмічається, що перебіг життєвих подій в недавньому минулому набував сенсу за рахунок функціонування цілісних мета - теорій або цілісних «мета-оповідань». Такі цілісні смислові утворення здатні були забезпечити цілісність культурних форм й одночасно слугували могутніми засобами легітимізації, а отже - ідентифікації. Вочевидь, що множинні ідентифікації у майбутньому будуть забезпечуватися парадоксальною множинністю локальних історій-оповідей [72].

Концепція нарративу розвивалася також представниками діалогічної філософії. Докладний теоретичний аналіз впливу феноменів нарративності на процеси людської ідентифікації міститься у науковому доробку П. Рикера, в його роботах «Час і

нарратив» та «Оповідальна ідентичність» [125]. З точки зору дослідника, ідентифікація постає у вигляді оповідання про життя, розповіді певної життєвої історії (так званої «life-story»). Оповідання надає цільність розрізненим фрагментам людського життя, підкреслював П. Рікер в роботі «Оповідальна ідентичність» [125]. За допомогою оповідальної діяльності в просторі публічності людина намагається замаскувати «що» й ухопити «хто», тобто визначити власну ідентичність. Але П. Рікер вважає, що таке намагання має наслідком постійну заміну «хто» на «дехто». У цьому сенсі, зауважує П. Рікер, можна казати про заміну індивідуальної ідентичності на групову.

Нарратив, як дійсна історія, підлягає читанню, а читання виправляє дійсну історію. Таким чином ідентичність описує, оповідає, приписує і виявляється в часі. Ідентичність, за Рікером, не стільки зберігає, скільки підтримує в ході постійного перетлумачення.

Нарративність свідомості засвідчує здатність людини описувати себе та свій власний життєвий шлях у вигляді оповідання. У свою чергу, оповідальна діяльність (термін П. Рікера) сприяє конституюванню цілісності шляхом встановлення уявних зв'язків між фрагментами людської біографії. Такі оповідання, наголошують прихильники концепції нарративної свідомості, вибудовуються за законами жанрової організації художнього тексту. У фундаменті концепції нарративу покладена ідея привнесення смислу шляхом «привнесення фіналу». Йдеться про те, що в оповіді майбутнє надихає смислом художній текст. Тому слід розрізнити дві фігури – фігуру нарратора (оповідача) та фігуру героя. Саме нарратор, оскільки він є обізнаним стосовно фіналу, є фігурою, що перетворює текст на розповідь. У свою чергу, текст не слід розглядати з точки зору презентації в його змісті об'єктивно заданої ідеї.

Ідея нарративної свідомості у ході опрацювання була застосована також до аналізу людського досвіду. У 1990 році Дж. Брунером було висловлено припущення щодо існування у людини прагнення «організувати досвід у оповідальну форму». Йшлося про те, що, створюючи (конструюючи) оповіді, тобто нарративи, людина конструює впорядкований світ, визначає своє місце у ньому, осмислює власні висловлювання і робить їх зрозумілими для інших. Дослідник виокремив чотири

характерні риси нарративу, що відрізняють його від інших форм дискурсу. Нарратив є послідовним, «байдужим» до реальності, нарратив змішує звичайне з надзвичайним, нарративу притаманна драматичність або дієвість. Нарратив послідовний, оскільки пов'язує разом людей, події, досвід на рівні оповіді. Оповідь може бути заснованою на реальних подіях або вигаданою, правдивою або фантастичною, але у будь-якому випадку оповідь не втрачає здатності організовувати події у послідовність. Одна із функцій нарративу – забезпечувати засіб включення надзвичайного у буденне, давати пояснення причин, які мають ґрунтуватися у межах певних культурних очікувань. «Драматизм», або ж дієвість припускає, що оповіді за звичаєм відмічені моральним змістом, вони стосуються того, що морально ціниться, є морально належним або невизначеним. До цих параметрів слід віднести параметр руху скрізь час та ідею. Таким чином слід зазначити, що нарративні конструкції не можуть бути повністю приватними, вони є соціальними конструкціями, значення яких потребує узгодження між індивідуальним та суспільним [76, с. 81-82].

На застосування технологій письма та розповіді в контексті сучасного повсякденного життя звертає увагу П.Д. Тищенко. Дослідник зауважує, що нескінченним перемовленням або переписуванням історії з метою структурування простору подій або з метою встановлення істини зайняті не тільки філософи або професійні письменники. У повсякденному житті також існують нескінченні буденні людські оповіді вголос, звернені до інших, або такі, що здійснюються людиною подумки, «про себе». У таких оповідях реальні події трансформуються в особистісну історію, в біографію, що підлягає постійному уточненню. Завдяки усній оповіді невизначена присутність людини в світі перетворюється на артикульовану біографію. Тим самим на певний час відбувається та чи інша «об'єктивація» самості у певному просторі й часі. Сказане означає, що особистість промовляє/презентує, а отже – ідентифікує себе в ролі певної дійової особи розповіді, що фактично відбувається «тут і тепер». Таким чином, актуалізуючи різночасові події у власному сюжеті, особистість має змогу презентувати себе в ролі героя життєвої історії, в ролі автора – очевидця подій, що відбувалися «насправді» або могли відбутися.

Особистість може бути і слухачем розповіді іншого. Будучи слухачем, людина має змогу «подарувати» власну увагу оповідачу, підтримати його або відмовити у визнанні його розповіді, розцінити вибір життєвої історії як невдалий або «недійсний» [153, с.161-162].

Суттєве уточнення наративів як дієвих засобів розуміння людиною суспільства й форм суспільного життя міститься в роботі Чарльза Тейлора «Джерела себе: творення новочасної ідентичності» (2005). Автор пропонує розрізняти такі форми наративності: 1). – оповіді лінійного прогресу в історії; 2). – оповіді про безперервні здобутки протягом індивідуального життя і протягом поколінь. Провідними мотивами оповідань другого типу автор вважає розповіді про неочікуване збагачення бідних, різноманітні тлумачення життя як розвитку не лише в дитинстві або в юності, але й пізніше. Отже, зауважує Ч. Тейлор, «замість того, щоб бачити життя в термінах заздалегідь визначених фаз», ми «розповідаємо життя як історію розвитку, часто в напрямку досягнення безпрецедентних вершин» [152,с.151]. Зазвичай існує змалювання історії як спіралі, «від невинності до розбрату й далі – до найвищої гармонії» [152,с. 151]. Автор наголошує, що ці розповіді запозичені із християнської історії та рухів давньої давнини. У наш час такі оповідання секуляризовані низкою теорій суспільного розвитку, тим не менш вони мають надзвичайний вплив на сучасне мислення та почування. Наприклад, пише Ч. Тейлор, «із виражальним розумінням самості пов'язане змалювання суспільства як нації, об'єднаної схожою виражальною основою, яка виражає нашу спільну людську потенційність» [152,с. 152].

Висновок:

1). Ідеї пізнавальної активності та дієвої «відкритості» суб'єкта як головні вектори щодо осмислення теоретико-методологічних проблем ідентичності вимагали подальшого опрацювання в контексті некласичної філософії. Якщо у повсякденному існуванні, котре є всеосяжною сферою людського досвіду, кожна людина має змогу ідентифікувати себе з оточуючим світом за рахунок вже існуючих форм соціального пізнання та соціальної взаємодії, то адекватне вивчення форм організації суб'єктивного досвіду вимагає, як додаткового, звернення до моделей

«спів-буття з іншим». У контексті численних напрямків неklasичної філософії наголошувалося на тому, що, по-перше, «спів-буття з іншим» дозволяє на теоретико-методологічному рівні скасувати опозицію «сутності – існування» (екзистенції) як базову для класичної філософської антропології; по-друге – вбачалося, що простір людини тільки тоді набуває людяності, коли вибудовується за законами «спів-буття з іншим».

2). У контексті неklasичної філософської антропології проблема обґрунтування, з одного боку – універсальності людської суб'єктивності, а з іншого – єдності феномену «Я» була актуалізована в такому напрямку: за яких умов суб'єкт зберігається у власному розвитку та у взаємодії з іншими? Найбільш значущим у цьому плані виявився постмодерністський дискурс аналізу ідентичності, котрий базувався на принципах множинної ідентичності. Загальна «текстуалізація» світу та феномен «розчинення» індивідуальної свідомості у мовному просторі обумовлюють можливість вибудовування множинного «Я» засобами дискурсивної практики.

3). Постмодерністська рефлексія щодо проблем ідентичності певною мірою спиралася на класичний спадок, але у той же час передбачала серйозні філософсько-світоглядні зміни: по-перше, відмову від принципу «розчинення» особистісного буття, в тому числі й особистісної ідентичності, в безособистісних структурах теоретичної свідомості, і, як наслідок – відмову від принципу «тотожності» та реабілітацію «відмінності»; по-друге – зосередження дослідницької уваги на проблемах мови та мовленнєвої діяльності з одночасною відмовою від теоретичних настанов класичної теорії мовного знаку.

4). Як методологічно значущі проаналізовані: а). концепція М. Фуко, що наголошує на двоїстості людського розуму та двоїстості людської природи й конкретизується автором в контексті вивчення історичних стосунків розуму та безумства; б). концепція Ж. Лакана, що осмислювала людську особистість як «мовну особистість» і наголошувала на тому, що суб'єктивне існування мовної особистості розгортається на тлі суперечливої взаємодії підсвідомого та культурно-символічного й отримує реалізацію засобами множинної дискурсивної практики; в). концепція Ж. Бодрийара, котрий вважав, що в сучасному світі місця місця в соціальній ієрархії

позначені володінням речей певного класу, отже дискурс об'єктів, ставши парадигмою мови, комунікації й ідентичності, скасовує символічний обмін, що вибудовувався відносно суб'єкта та відносно символів його присутності; г).концепція П. Рикера, котра склалася з урахуванням підходу щодо людської ідентичності як до нестабільного, динамічного утворення, що потребує від особистості постійного конструювання і постійної підтримки власного «Я» в публічному просторі за допомогою нарративних форм.

2.2. Соціолінгвістичні аспекти ідентифікації в сучасному суспільстві

Специфіка філософсько-антропологічної проблематики на початку ХХІ століття визначається цілим рядом факторів. Перш за все потрібно звернути увагу на формування нового типу соціальної реальності, про що свідчить, на наш погляд, таке: а) становлення «над-індустріальної» цивілізації; б) створення глобального соціального організму, що охоплює весь світ; в) формування «відкритого» комунікативного простору. Інакше кажучи, розвиток світової економіки, міжнародного ринку, застосування нетрадиційних виробничих технологій, заснованих на використанні інтелектуального потенціалу людства, культурний обмін і співробітництво між країнами, безперервний рух через кордони держав людей, товарів, грошей, інформаційних продуктів, освітніх стандартів і послуг, віртуальні світи і мовна інтеграція поступово формують глобальне людське суспільство.

Усе вказане спричинило активний пошук оптимальних пояснювальних і прогностичних моделей, методологічних підходів щодо аналізу процесів глобального суспільства, зокрема стосовно визначення ролі суб'єктивних факторів на тлі поступової зміни домінуючих типів суспільств, обґрунтування базових засад людської життєдіяльності, моделей світобачення, світоглядних орієнтирів. Зазначимо, що ключовою для більшості сучасних дослідницьких підходів в галузі гуманітарних наук є плюралістична парадигма. Використовуючи мову науки синергетики, можна сказати, що плюралістична парадигма дотримується безумовного визнання не-лінійності, а-центричності, багатоваріантності й

альтернативності розвитку сучасного суспільства. Бачення сучасного суспільства з точки зору плюралістичної парадигми дозволить нам в даному випадку зосередити увагу на такому його вимірі, як полікультурність із одночасною деталізацією комплексу додаткових визначень.

Полікультурність – чи не найактуальніша тема наукових розвідок останнього десятиліття. На думку дослідників, поняття полікультурності акцентує, по-перше, сегментованість соціального цілого, а по-друге – окреслює специфічну множинність, котра «вбирає» поліетнічність, полілінгвістичність, плюралізм комунікативних практик, традицій, звичок, стилів життя тощо. Йдеться, таким чином, про те, що полікультурну множинність не слід розуміти як абстрактно-механістичну. В контексті численних досліджень полікультурне суспільство постає живим, напруженим, динамічним утворенням, що характеризується тяжінням до домінування загальнолюдських цінностей шляхом акультурації та тенденцією до збереження культурних відмінностей [30; 50; 69; 79, 90].

Проблемна ситуація, яка нас цікавить, може бути окреслена таким чином. Одним із важливих, усталених компонентів культури є, як відомо, мова. Мова є тим специфічним інструментом, що впорядковує і називає світ, творить і відтворює культуру, втілює історично накопичене смислове багатство в мовній картині світу етносу або нації. Думка стосовно існування специфічної «мови світобачення» була, як відомо, сформульована В. Гумбольдтом ще на початку ХІХ століття [31]. Сьогодні в контексті філологічних, антропологічних, філософсько-антропологічних і культурологічних розвідок йдеться про необхідність вивчення мовної картини світу кожного окремого народу; також дедалі актуальнішими стають дослідження мовних феноменів в річищі дослідження механізмів, здатних транслювати певні етнічні константи. Наприклад, Д. С. Раєвський в роботі, присвяченій реконструкції скифської міфологічної картини світу, звертає увагу на необхідність вивчення архаїчних моделей світу з точки зору різноманітності структур і багатства реалізації ключових елементів [124, с. 204]. А.Я. Гуревич в дослідженні середньовічної культури, в ході реконструкції середньовічного світосприйняття використовує поняття «модель світу», «картина світу», «бачення світу» як синонімічні. «Модель

світу» автор визначає як «мережу координат», за допомогою якої люди сприймають дійсність і будують образ світу в своїй свідомості. Модель світу, таким чином, в кожній культурі складається з переліку універсальних понять, тобто таких понять, що притаманні людині на будь-якому відрізку її історії. Але зміст таких понять, як правило, змінюється [33, с.15-17].

Отже, можна вважати, що фундаментальні смислові втілення мовної картини світу, символічні моделі природних і соціальних об'єктів, норми і цінності, фольклорні образи, які в межах певної соціальної групи визнаються «своїми», напряду пов'язані зі структурами людської психіки і онто-генетично беруть початок в глибинах соціального життя, в практичній діяльності. Дослідженнями доведено, що незмінну основу мовної свідомості людини складає певний перелік слів. Використовуючи ці слова, уточнюючи їх змістовне наповнення у власній практичній діяльності, люди сприймають дійсність і за допомогою мовних «ланцюжків» відбудовують більш детальні об'єктивації оточуючого світу. Мова є одним із найважливіших каналів соціалізації людини, отже і набуття ідентичності. Через мову людина успадковує певний тип світобачення, усвідомлює власну належність до певної культури. Використовуючи мову, людина демонструє позитивне визнання певної культури як «своєї», відмежовується від «інших», як таких, що не володіють мовою даної спільноти, не здатні розуміти її значення, адекватно користуватися її лексичним багатством.

Сьогоднішня суперечлива динаміка полікультурного суспільства сприяє як уніфікації мов, тобто вибору однієї із мов, як засобу міжнародного спілкування, так і «переплетінню» мовних практик, «перетинанню» культурно зумовлених значень, символів, смислових опозицій, універсальних понять, «своїх» і «чужих» найменувань. У контексті сучасних досліджень привертає до себе увагу проблема формування мовного простору в контексті міжнаціональних, міжетнічних відносин. Так, на думку І. Балашенко, «площинний» розподіл мови сьогодні багато у чому продукується суспільством, що, у свою чергу, впливає на різні сфери життя і діяльності людини [9]. Досліджуючи історію формування мовного простору, автор зазначає, що історично мовний простір був базою спілкування носіїв різної

історичної пам'яті. Таким чином виникали просторові системи, що реалізувалися у мовно-культурних ситуаціях та визначали умови розвитку національної культури.

Інтеграційні процеси мовного простору у полікультурному суспільстві продукують міжкультурну та міжмовну комунікацію, зауважує І. Балашенко. Це сприяє поглибленому входженню в мовну картину світу представників етносу певної території та розвитку загальнодержавного та загальносвітового мовно-культурного простору.

Сучасні стратегії успішного спілкування вимагають комунікативної компетентності, тобто обов'язкового збагачення мовного «я» особистості, володіння варіативними формами мовленнєвої поведінки, запобігання як смислових, так і культурних суперечностей, конфронтацій. У дослідженнях К.С. Мальцевої наведений ґрунтовний аналіз причин комунікативних невдач, що витікають з міжкультурних розбіжностей та запропоновані найбільш ефективні засоби запобігання смислових перешкод під час комунікації. Так, автор користується поняттям «лакуна культурного тексту», що віддзеркалює форму існування смислу під час контакту двох культур. Поява лакуни, вважає автор, сигналізує про вербальні розбіжності культур і маркує культурну специфічність. У випадку появи лакуни учасникам спілкування слід розуміти, що процес надавання значення певній «одиниці» смислу не відбувся і тим самим склалася ситуація «дефекту розуміння». За умов відсутності доступу до фонового тексту або до фонових знань «лакуна» здатна «вбити» смисл повідомлення [81].

У сфері вербальної взаємодії суттєву роль також можуть відігравати неправильно обрані стратегії висловлювання, зауважу далі К.С. Мальцева. Культури можуть розрізнятися за ступенем дозволеної відкритості висловлювання почуттів, вживанням конкретних слів, мовних конструкцій, переважному використанню натяків або прямих висловлювань. У невербальних сигналах між культурами також існують відчутні розбіжності і це одне із найбільш частих джерел виникнення непорозумінь або навіть конфліктних ситуацій [79].

Дослідження феномену «мовних стратегій» здійснено у науковій розвідці Т.С. Скубашевської [142]. Автор виходить із факту, що сучасні світові інтеграційні

процеси не тільки інтенсифікують взаємодію народів і культур, а й створюють унікальну атмосферу співіснування в єдиному просторі культурних, етнічних, конфесійних суперечностей. Все вказане потребує поглиблення діалогічного взаєморозуміння, якого можна досягти засобами мовних стратегій. Автор зауважує, що прикметою сьогодення є зростання інтересу широких громадських кіл до проблем мови. Більш того, у суспільному житті багатьох країн, навіть тих, що традиційно відрізняються високим рівнем життя та стабільністю, питання мови несподівано опиняються у центрі політичних баталій, палких дискусій, конфліктів навколо мовних законів. На підставі усього зазначеного автор робить підсумок, що питання мови сьогодні входять в епіцентр політичних і громадських інтересів. «Питання мови, - слушно зауважує Т.С. Скубашевська, – практично віддзеркалюють і концентрують в собі взаємодію, суперництво, а не рідко й боротьбу різних етносоціальних, етнокультурних, етномовних, етноконфесійних груп, прошарків соціуму за власну ідентичність» [142], тобто боротьбу за «своє бачення світу, власні пріоритети цінностей і власну інтерпретацію явищ навколишнього світу. Мовні стратегії у цьому зв'язку набувають значення потужного політичного, економічного і соціокультурного чинника, вони функціонують як засіб єднання народів, або, за певних обставин, як фактор протистояння та руйнації стосунків.

Формуванню полісемантичного комунікативного середовища значною мірою сприяють також і сучасні інтерактивні технології. Так, перебування у віртуальному Інтернет-просторі надає користувачу максимум можливостей для створення неологізмів, конструювання текстів, пропонування мовної гри, вибудовування множинного «Я» засобами мовної презентації, експериментування з ідентичністю. Таким чином, можна сказати, що сьогодні в мовній свідомості особистості можуть виявлятися сумісними несумісні, здавалося б, смислові утворення, «ланцюжки» значень, когнітивні схеми, надані не тільки «культурою», а й «культурами». Вочевидь, що негативне сприйняття особистістю «чужих» смислів, невміння інтерпретувати значення «іншої» культури (зауважимо, що процеси інтерпретації можуть розглядатися і як засіб адаптації до іншої культури, підсвідоме небажання увійти в полісемантичний, полікультурний простір значно утруднює налагодження

гармонійних стосунків між людиною і світом, зокрема, може спровокувати ситуацію „конфронтації ідентичностей”. Необхідність подолання таких утруднень в практичній площині актуалізує значення філософського аналізу базових засад ідентичності людини полікультурного суспільства. Така постановка проблеми актуалізує значення методологічного обґрунтування соціолінгвістичних аспектів ідентифікації в умовах полікультурності.

До недавнього часу філософи й лінгвісти різних країн під час аналізу мовних структур в основному розглядали свої «об’єкти» як абстрактно нерухомі, тобто такі, що підлягають лише таксономічному опису або моделюванню. Зокрема, класична лінгвістика свого часу була орієнтована на розуміння мови як константної структури, що містить певний «перелік» мовних елементів, знаків. Вбачалося, що мовні елементи підлягають однаковій інтерпретації з боку членів даної мовної спільноти й таким чином, по-перше, однаково «обслуговують» усі прошарки суспільства, а по-друге – забезпечують «лінгвістичну тотожність». При цьому за межами дослідження подібних статичних «знаків», як правило, залишалася як реальна мовленнєва практика, так і один із головних визначальних факторів мови – насиченість її елементів варіативними культурними смислами. Культурні смисли виникають історично, вони складаються в безлічі соціальних контекстів використання слова: у трудових процесах, у побуті, у фольклорі, у професійній художній творчості, у релігійній проповіді, у наукових диспутах, у філософських міркуваннях тощо. Цей перелік можна продовжувати безкінечно, але справа полягає в іншому. Окремі слова, синтаксичні конструкції, фрази, жанрові утворення поряд із більш-менш усталеними значеннями *зберігають* мінливі смисли, набуті в минулому. Сучасні дослідження доводять, що наявність у кожному слові разом із актуальними певної кількості «призабутих» смислів сприяє, з одного боку, виразності національної мови, її смислового багатства, поетичності, а з другого, призводить до розшарування єдиної мови на множинність мовних дискурсів.

Слід зазначити, що в історичній ретроспективі така постановка питання не є принципово новою. Наприклад, феномен культурно-історичної «різномовності» і об’єктивно суперечливі взаємовідносини між «соціальними мовами» одним із

перших, ще у 20-х роках ХХ століття, почав вивчати російський філософ, культуролог і літературознавець М. Бахтін. Ученому належить провідна роль в актуалізації ідеї діалогу як «ідеальної моделі» взаємовідносин між мовними елементами, що з давніх часів існують у культурному просторі. У ряді ранніх робіт М.Бахтіна з літературознавства та історичної поетики використовувався цікавий, з нашої точки зору, термін – «соціально-ідеологічна мова». Використовуючи даний термін, М. Бахтін роз'яснював, що мова насичена ідеологічними смислами і тому створює певне «напружене середовище», тобто «відкритий» світ безкінечно «можливого» становлення. Окремому індивіду необхідно «подолати» це середовище для того, щоб «пробитися» до власного смислу і власної експресії. Ідея особистісного «подолання» безкінечного смислового простору була конкретизована далі в понятті «відповідальної свідомості». У першій загально-філософській праці, умовно названій публікаторами «До філософії вчинку», М. Бахтін указував, що єдність відповідальності опосередковує «конкретну єдинність світу», внутрішній зв'язок елементів особистості, яка має утвердити в «події» власну «належну єдинність». «Діяти» й позначає «бути» – «бути в житті», – неодноразово наголошував М. Бахтін [12, с. 89-94].

Багато років поспіль певною мірою близькі за змістом ідеї, але з інших філософсько-світоглядних позицій висловлював французький дослідник, семіолог Р.Барт. Звернувши увагу на феномен смислової неоднозначності, опосередкованості мовних елементів соціальними факторами, вчений запропонував поняття «письмо». Для визначення нового поняття Р. Барт використовував метафору: він порівнював «письмо» зі знаково закріпленою в мові «ідеологічною мережею». «Письмо», тобто «ідеологічна мережа» – це певний набір ідеологічно навантажених категорій, мовних конструкцій, ціннісних суджень тощо. Окрема людина, будучи примушеною мислити в цих категоріях, помічає й оцінює тільки ті аспекти навколишнього, котрі «мережа» визнає як ідеологічно значущі. Справа полягає в тому, наголошував Р. Барт, що, використовуючи певний мовний ресурс, утворюючи приховану «смислову гру» на рівні «тексту» й «підтексту», «мережа» непомітно для людини маркує ідеологічно значущі аспекти соціального середовища як позитивні або

негативні. Для цього в «текстах», скажімо, реклами поряд із вербальними використовуються невербальні засоби, зокрема елементи образотворчого мистецтва, звукообразні утворення тощо. Таке поєднання, по-перше, утворює смислову гру з прихованими акцентуаціями, ремінісценціями, а по-друге, обминає рівень раціонального мислення й підсилює вплив «тексту» на емоційну сферу людини, непомітно програмує її вчинки.

Р. Барт уважав, що всі продукти соціально-мовної практики, всі «типи письма», історично створені поколіннями людей, соціальними групами, соціальними інституціями, можна уявити собі у вигляді велетенського сховища. Із цього «сховища» індивід запозичує свою мову, а разом з нею всю систему «ідеологій», певних суджень, ціннісних орієнтацій, взагалі запозичує спосіб бачення світу крізь ідеологічну «мережу». Такий висновок Р. Барт зробив стосовно «письма» як механізму знакового закріплення соціокультурних смислів і одного із специфічних механізмів соціальної ідентифікації. При цьому, на відміну від М.Бахтіна, Р. Барт був упевнений, що соціалізоване слово виконує примусову стосовно людини функцію. Цю функцію не можна подолати, писав науковець, але її можна «обійти», «обіграти», якщо вивчити механізми утворення смислів у структурі „тексту” [10, с. 131-133].

Розробку методології аналізу практик позначення мовленнєвого суб'єкту здійснила Юлія Крістева. У роботі Ю. Крістевої «Семіотика» (1969 р.) здійснена розробка теорії текстуального позначення, що отримала назву семаналізу. Нова теорія запропонувала специфічну форму дослідження тих практик позначення, що завжди вважалися маргінальними. Дослідниця звернула особливу увагу на практики поетичного мистецтва ХХ століття, які викликали до життя граничні тексти, що, на думку Ю. Крістевої, за своїм культурним впливом дорівнювали соціальній революції. За допомогою семаналізу Ю. Крістева намагалася виявити не стільки структурні закони текстів, скільки те, що існує за межами цих законів. Наукові дослідження, що здійснювалися в напрямку семаналізу дозволили вивчити поетичну мову, музику і танець як специфічні практики позначення, що вільні від лінгвістичних кодів. Указані практики реорганізують ті психічні бажання суб'єкту, котрі «вислизують» від домінуючих систем символізації, продукують гетерогенність

з метою символічного розщеплення мовних кодів, що не в змозі утримати мовленнєвого суб'єкта [94, с. 708-709].

«Ми є, якщо ми починаємо з розмови», – цю дослідницьку стратегію сповідував у власному науковому пошуку К.О. Апель. Дослідник вибудовував власну концепцію, фіксуючи віртуальний статус мови як чинника: 1). діалогічного взаєморозуміння між людьми; 2). умови розуміння людиною себе. Аналізуючи суб'єкт – суб'єктні відносини, К. О. Апель інтерпретує їх як інтерсуб'єктивну комунікацію, котру не слід обмежувати процесами обміну інформацією, а розглядати також з точки зору процесів досягнення консенсусу. Мова в концепції К. О. Апеля виступає не тільки засобом передачі інформації, не тільки засобом вираження експресії, а й засобом взаєморозуміння [131, с. 51-53].

У сучасній соціолінгвістиці під час аналізу численних явищ мовного розшарування, феноменів множинності культурних смислів, виявлених у множинності текстів або мовленнєвих практик, використовується поняття «дискурс». Дискурс усе частіше замінює собою поняття «текст», «розширює» його евристичний потенціал. Пояснимо таку дослідницьку переорієнтацію, спираючись на думку самих дослідників. Більшість із них відзначає безумовну широту й певну тимчасову невизначеність поняття дискурс. Учені-дослідники поки що тільки типологічно виокремлюють науковий, міфологічний, критичний, діалогічний, публіцистичний, художньо-публіцистичний, політичний, владний, екстремальний, автобіографічний, рекламний, казковий, віртуальний, сакральний, біблейській та багато інших дискурсів. Тим не менш дискурс привертає до себе увагу вчених принаймні з двох точок зору. По-перше, в дискурсі «присутній» суб'єкт мовлення, людина – носій соціальних, культурних і особистісних смислів, національних ознак, «джерело», так би мовити, уподобань, суджень, певних ціннісних орієнтацій, емоцій, соціальних учинків тощо. По-друге, конструктивною ознакою дискурсу є діалогічність, що, на думку фахівців, змінює прагматику тексту, розширює його «онтологію» [141, с. 17-26].

Пояснимо сказане на прикладі художньо-публіцистичного дискурсу. Для цього проаналізуємо поширений художньо-публіцистичний прийом «звернення до

чужого тексту», тобто цитування. Завдяки цитуванню такі жанри художньої публіцистики, як статті, промови чи нариси налаштовують читачів на діалог із автором запозиченого висловлювання або ж виявляють діалог двох авторів – оригінального твору й цитованого. Непоодинокими є випадки введення до тексту кількох цитат різних авторів, кількох суб'єктів висловлювання, внаслідок чого виникає багатоголосся («поліфонія») тексту й розвиваються художньо-публіцистичні можливості певної жанрової форми. Крім того, звернення до «чужого тексту», безумовно, пов'язане з прагненням самого автора поглибити свою думку, наприклад, підкреслити морально-психологічний підтекст твору, посилити його критичний пафос, у цілому збагатити твір образним розкриттям головної ідеї. Таким чином, автор публіцистичного твору, крім оперативного реагування на події, намагається досягти своєї «вищої» мети, а саме – привернути увагу читачів, активізувати їх мислення. Як бачимо, «внутрішній» діалог авторів оригінального й цитованого текстів «розсуває» смислові горизонти публіцистичних творів, створює певну художньо-естетичну атмосферу, формує читацькі оцінки щодо головної проблеми. Тим самим діалогічні функції прийому «запозичення» посилюються функціями естетичними. У свою чергу, професійна майстерність автора-публіциста виявляється у способах реалізації діалогічної функції.

Висновок:

1). Ключові елементи мови слугують найважливішими чинниками набуття людиною культурної ідентичності. Наукових дослідження в галузі філософської антропології та соціолінгвістики свідчать про те, що спостереження й узагальнення міждисциплінарного характеру в цілому орієнтовані на вивчення змін, що постійно відбуваються в соціокультурному і мовному середовищах.

2). Дослідження, спрямовані на вивчення соціально-психологічних, національно-етнічних, культурних характеристик суб'єктів мовлення, розробки інноваційних стратегій мовного спілкування, необхідність корекції форм мовленнєвої поведінки суб'єктів міжкультурного спілкування на тлі стрімкого оновлення культурних аспектів життя свідчать про те, що мова – це специфічний

інструмент, який синхронно реагує на нові соціальні реалії, упорядковує світ, «кодує» і «перекодує» культурні смисли.

3). Історично «навантажені» культурні смисли можна інтерпретувати по-різному, залежно від певних ідеологічних настанов, методологічних принципів, естетичних смаків, особистісних уподобань. Теоретичне розуміння «чужих» смислів дозволяє разом із психологічною готовністю щодо встановлення діалогічних відносин з іншими в практичній площині досягти взаєморозуміння, подолати дистанцію між культурами суб'єктів комунікації, налагодити плідне спілкування. Інтерпретація альтернативної символічної системи не як «чужої», «ворожої», а як «своєї-іншої», або «другої» допомагає сформувати культурну толерантність, повагу до «іншого», сприяє розробці філософії діалогу як сучасної методології культурної ідентифікації.

2.3. Нові контексти ідентифікації в умовах техногенно-комп'ютерної цивілізації

Загальновідомо, що культурні світи завжди були різними, тому людство у всі віки прагнуло до консолідації та самоідентифікації на основі вже існуючих цілісних форм культурно-соціального буття. Тим не менш на початку третього тисячоліття людина опинилася «у проміжку» певної множини соціумів, культур, різночасових культурних форм, ідентифікуючі чинники котрих стрімко «розмиваються» у зв'язку з прискоренням „обертів” техногенно-комп'ютерної цивілізації, з притаманними їй гіперрозвитком засобів масової інформації, з одного боку, та послабленням конфесійних, етнічних, расових, професійних, політичних зв'язків – з іншого. Таким чином, якщо впродовж історії етнічні та національні культури, релігійні конфесії, політичні партії, суспільні рухи «вибудовувалися» на основі принципу чіткої диференціації «ми – вони» (або «свої – чужі»), то сучасна людина, що відчуває свою належність до певної множини культур, стає носієм складної, множинної ідентичності, відповідно «своє» і «чуже» для неї вже не є виключно протилежностями. Навпаки, стосунки між різними аспектами ідентичності, їх

формування, функціонування в умовах відбувається у широкому діапазоні: від визнання до конфлікту, від нової інтеграції до подальшої диференціації.

Наслідком подібних процесів стали дві суперечливі тенденції, що розгортаються як у практичній, так і у теоретичній площині. Йдеться про те, що на початку XXI століття, за умов техногенно-комп'ютерної цивілізації залишається все менше підстав інтерпретувати/ідентифікувати певні соціальні угруповання разом із притаманними їм формами культурного буття як «чужі» або «ворожі». Разом із тим на тлі гіперрозвитку масових комунікацій, надпотужного інформаційно-комп'ютерного розвитку все частіше обговорюється тема практичної «втрати» або практичного набуття «часткової», «звуженої» особистісної/колективної ідентичності. Зазначені теми дедалі стають популярнішими у зв'язку з концептуальною невизначеністю аналізу нових контекстів ідентифікації у соціальному, професійному, етнічному, політичному, культурному, інформаційному, мовному та багатьох інших аспектах.

Найбільш популярні, а отже – найбільш прибуткові «формати» телепередач, що склалися у практиці роботи зарубіжних телекомпаній, поширюються у національному інформаційному просторі. Трансляція численних «шоу» за участю популярних «зірок», навмисне провокування конфліктів, відкритий епатаж з боку ведучого телепрограми, застосування специфічних прийомів інтерактивного голосування або опитування під час проведення конкурсних змагань із подальшим підведенням підсумків у телевізійному ефірі наочно демонструють штучно «запрограмовану» однотипність поведінки й однотипність емоційних реакцій як учасників, так і глядачів. Змістовна сторона глобального інформаційного відео-продукту шляхом звернення до штучно звуженої, «часткової» ідентичності уніфікує особистісний досвід, особистісну оцінку, особистісні мотивації. Зазначена уніфікація здійснюється таким чином, щоб «вивести» людину за межі цілісної суб'єктивності і занурити її в «об'єктний» світ – світ товарів і послуг, рекламних акцій, комп'ютерних технологій, розважальних або скандальних сюжетів, популярних героїв, кліп-образів, що пропонуються. Таким чином у сучасному суспільстві, завдяки певним «форматам» глобального інформаційного впливу,

виникає змістовно «спустошена» форма спілкування, що відмічена, по-перше, пануванням «часткової» ідентичності, а по-друге – трансляцією заданих стереотипів.

Існуюча практика звернення до «часткової» ідентичності негативно впливає як на особистість, так і на стосунки між людьми, руйнує історично набуті навички колективного співіснування представників різних культур, зокрема здатність жити разом у взаємній повазі до культурної своєрідності «іншого», за принципами толерантності та запобігання насильству під час вирішення конфліктів. За таких умов дедалі стає зрозумілим, що «будь-яка ідентичність, яка розглядається як така, що уніфікує й охоплює собою всіх, незалежно від того, чи вона індивідуальна, чи колективна, є недостовірною і небезпечною» [110, с. 12].

У сучасних умовах гіперрозвитку засобів масової інформації, реклами й політичних технологій, загальної естетизації буденного життя дієвими чинниками ідентифікації постають торгівельні марки відомих товаровиробників (бренди), іміджі та життєві стилі. При цьому зазначені чинники тісно пов'язані один з одним. Як відомо, набуття певного іміджу та сповідування обраного людиною життєвого стилю вимагають споживання відповідних товарів. Споживання товарів з боку носія або «наслідувача» певного іміджу націлене не стільки на задоволення нагальних життєвих потреб, скільки «обертається» біля певної мрії та намагається реалізувати її, наповнити реальним, але стилізованим у дусі певного образу життям. Така мрія стає маркером соціального стану окремої людини, спрямовує її соціальну поведінку і тим самим визначає елементи набутої ідентичності. Тому люди охоче використовують так звані «позиційні товари» по-перше, з метою «наслідування» або конструювання власного стилю життя, а по-друге – для демонстрації ідентичності «брендової» або «стильної» особи.

Дослідники з цього приводу відмічають, що впродовж минулих століть джерелами соціальної диференціації та ідентифікації були клас, раса або гендер. Сьогодні разом із формуванням суспільства споживання ідентичність індивідів багато у чому базується на їх споживацькій спроможності. Споживацька спроможність стає для людини визначальною, оскільки допомагає, з одного боку,

відмежувати себе від «інших», а по-друге – сприяє соціальному позиціюванню та наочній демонстрації «нової» ідентичності. За таких умов економічна спроможність споживача стає більш авторитетною та визначальною, ніж політичні права особистості або громадянський обов'язок. Ідентичність громадянина «розмивається» та стрімко перетворюється на ідентичність споживача [132, с.129].

Думка стосовно того, що розвиток техногенно-комп'ютерної цивілізації у XXI столітті сприяє формуванню нового типу ідентичності стає дедалі поширеною. Зміст концепту «нова ідентичність» можна пояснити, якщо взяти до уваги такі міркування. Сучасна людина, зазначає Г. Меднікова, часто існує на перетинанні різних національних культур, своє і чуже для неї не є протилежностями, а у сприйнятті себе як «Іншого» вона вбачає позитивний момент [88].

У статті З. Баумана «Ідентичність у світі, що глобалізується» зауважується, що в сучасному світі проблема вібудовування, охорони та підтримки власної цілісності є важливою, але сьогодні не менш важливим постає вміння людини щодо запобігання усталеної фіксації на певній ідентичності й збереження свободи вибору, відкритості новому досвіду. Учений вважає, що для сучасного суспільства характерна не заміна одних звичок іншими, також стабільними, надійними та раціональними, а стан постійного сумніву, множинності джерел знання, що робить замість більш мінливою, такою, що вимагає постійної рефлексії. З. Бауман зазначає, що характерною рисою сучасної свідомості є прихід «короткотривалої» ментальності на зміну «довготривалій» [11]. І. Кон наголошує на тому, що «в умовах суспільства, що швидко змінюється невизначеність та пластичність соціальної та особистісної ідентичності стають закономірними й природними». Те, що ми звикли розцінювати як «кризу ідентичності», підкреслює науковець, є не стільки хворобою, скільки станом особистості, котра вимушена «відслідковувати» зміни у власному соціальному стані, етнонаціональних, сімейних та громадянських самовизначеннях [63].

На початку XXI століття формуванню нових контекстів ідентифікації та «розширеного» типу ідентичності сприяє надпотужний інформаційно-комп'ютерний розвиток, що все активніше впливає на життя сучасної людини.

Загальновідомо, що характерною ознакою сучасного життя є стрімкий розвиток засобів масової інформації, цифрового телебачення, постійне вдосконалення супутникового зв'язку, функціонування потужних комп'ютерних мереж. Динаміка розвитку сучасних ЗМІ, напрямки технічного оновлення Інтернет-систем такі, що поширюють віртуальні світи як на суспільне, так і на повсякденне життя, як на спілкування, відпочинок, розваги, так і на освіту, професійну діяльність тощо. Немаловажною обставиною є також і те, що віртуальний простір постає психологічно комфортним середовищем, здатним, за певних обставин, здійснювати позитивний вплив на людину, зокрема гармонізувати її емоційний стан шляхом позбавлення від некомпетентності, надання можливостей для спілкування, реалізації тих творчих здатностей, того інтелектуального потенціалу, що не отримали втілення у реальному світі.

Нові інформаційно-віртуальні технології дають змогу створювати численні моделі тілесної реальності, з якими можливо працювати як з живою субстанцією, створюючи ефект присутності «тут і тепер» без кордонів, які існують у реальних світах [98; 99; 120; 143]. Структурування віртуального простору, на відміну від реальності, не підлягає ні часовому, ні просторовому, ні геополітичному впливу. Таким чином під час перебування у віртуальному просторі у людини виникає ще одна унікальна, на нашу думку, можливість. Йдеться про можливість, з одного боку, безперервного конструювання й експериментування, тобто творчого пошуку, отже - творчої самореалізації, а з другого – налагоджування зв'язків з оточуючим світом поза їх реальною актуалізацією. На цю характеристику віртуального простору вказує Л.Ф. Компанцева: «Віртуальний простір, – підкреслює дослідниця, – надає сучасній людині можливість позбавитися від екзистенційного спустошення, тимчасово увійти до стану психологічного комфорту. Ми маємо акцентувати провідну роль особистісного начала у віртуальному просторі, котрий більш діалогічний та позитивний з точки зору конотацій, ніж реальний світ» [62, с.23].

Сучасний розвиток масових комунікацій, підсилений інформаційно-комп'ютерним підйомом, спрямовує суспільство до народження нового фрагменту соціального простору, прискорює формування нових вимірів культурного буття.

Надзвичайно швидкий рух інформації, що відбувається в електронних мережах, дозволяє окремій людині значно «ущільнити» перебіг реального часу, наповнити його за бажанням індивідуальним змістом. Це можна пояснити тим, що пошуки в мережі здійснюються на основі особистісних, тематичних, змістовних уподобань. Нелінійному віртуальному простору притаманна нескінченна множинність «точок» входу, тому скопіювати або повторити індивідуальний «маршрут» неможливо. Відтак, перебуваючи в мережі, користувач має змогу миттєво (на відміну від реального світу), у будь-який індивідуально обраний спосіб «подолати» кордони країн, встановити контакти з будь-якою точкою земної кулі, увійти в будь-який час у сферу публічної Інтернет-комунікації і налагодити таким чином діалог наднаціонального рівня. Більш того, за умов виникнення віртуальних підприємств, банків, поширення практики надання віртуальних освітніх послуг людина зможе працювати або навчатися, користуватися віртуальними послугами у будь-якому місті, у будь-якій країні, при цьому їй взагалі можна не залишати власний дім.

Відповідно, звичне приватне життя, що в минулому розвивалося на основі стійкої «тривалості» біографії, само-тотожності існування в «лінійному» часі і просторі, стійкої Я-концепції підпадає під справжній «вибух» різночасових культурних форм. Звернемо увагу на те, що статус культурної форми у контексті ідентифікації та інсценування детально проаналізований Л.Г. Іоніним. Учений підкреслює, що реальне існування культурної форми вказує на певну логіку її суспільно-історичного становлення. Подібна логіка передбачає таку спрямованість: а) виникнення об'єктивного соціального інтересу; б) його доктринальне оформлення на рівні групового фольклору або в наукових, науково-публіцистичних, науково-популярних доробках фахівців; в) публічну презентацію в різних сферах життя [53, с.310].

Віртуальний простір, з одного боку, «вивільняє» культурну форму від стійких ідентифікуючих ознак, а з другого – дозволяє наповнити її, за бажанням, індивідуальним ідентифікуючим змістом, тобто інсценувати. У даному випадку зазначимо, що процес *ідентифікації* індивіда в новій культурній формі є одночасно і процесом *актуалізації* даної культурної форми, оскільки «вони (культурні форми –

К.Ш.) пропонують себе кожному, хто стурбований пошуком ідентичності, хто прагне віднайти новий цілісний образ світу з чіткою фіксацією власного місця в ньому», – підкреслює Л.Г. Іонін [53, с.317].

На відміну від реальної, ідентифікація індивіда за допомогою інсценування відбувається в іншому напрямку. Ідентифікація-інсценування починається не з формування об'єктивного соціального інтересу, не з теоретичного опрацювання доктрини або знайомства з фольклорною традицією, а з мовно-поведінкової презентації. Тим самим на перший план висуваються зовнішні ідентифікуючі ознаки, а саме: а) засвоєння коду поведінки (стиль рухів, форма привітання, хода), символіка одягу; б) напрацювання лінгвістичної компетенції (рівень володіння мовою, мовна поведінка, мовні уподобання); в) презентація обраної культурної форми в певному просторі [53, с.317-318].

Беручи до уваги сказане, слід зазначити, що у сучасному науковому дискурсі антропологічні проблеми віртуального простору виокремлюються як самостійні та оформлюються теоретично. Тим не менш суперечливий вплив віртуального простору на особистість, потужний адаптаційно-творчий потенціал віртуального простору та його культурна складова потребують подальшого загальнонаукового визначення на рівні прогностичної міждисциплінарної теорії. Тому надалі ми зосередимо увагу на теоретичному аналізі феноменів ідентичності в контексті глобального віртуального простору. При цьому ми будемо виходити з припущення, що виявлення тенденції щодо формування нового «розширеного» типу ідентичності можливе за рахунок більш детального вивчення «розширеного» контексту ідентифікацій, що виникає на тлі конструювання мовного дискурсу та актуалізації культурної складової віртуального простору.

Примноження віртуальних світів та загальне ускладнення віртуального простору відігравали і відіграють надзвичайно важливу роль у контексті футурологічних сценаріїв щодо майбутнього людства. Революційний характер нововведень у галузі техніки та інформаційних технологій, поширення віртуальних світів на більшість сфер людського життя з одного боку, та непередбачувані наслідки вказаних процесів стовно людини – з іншого, підкреслювалися багатьма

авторами. Зокрема досить позитивно налаштований у цьому плані О. Тоффлер свого часу відмічав таке: по-перше, нові технічні устаткування та творчі ідеї самі стають джерелами нових ідей, пропонують людині, таким чином, принципово нові погляди на вирішення світоглядних, соціальних та особистісних проблем; по-друге, нове технічне обладнання змінює інтелектуальне оточення людини настільки, що людина починає по-іншому дивитися на світ; і по-третє – постійне оновлення нашого техніко-інформаційного оновлення дозволяє нам постійно створювати нові ідеї [155, с. 24-25].

Відмічалася й дещо інша, більш складна та проблематична тенденція. Ж. Атталі наприкінці минулого століття вказував на те, що електронні портативні предмети (автор називає їх «кочовими предметами») докорінно змінюють життя людини. Йшлося, зокрема про мобільні телефони, персональні комп'ютери, електронні засоби індивідуального користування тощо. «Життя показує, – писав Ж. Атталі, – що вивільнення власника «електронного чуда» від необхідності заходитися «тут і тепер», попри очікувань стосовно збільшення вільного часу, зв'язало весь його час та майже скасувало можливість уникнути перманентної роботи та перманентних хвилювань». Раніше вважалося, пояснює автор, що в суспільстві майбутнього обсяг робочого часу людини буде скорочуватися. У той же час неодноразово наголошувалося, що завдяки технічному прогресу у суспільстві майбутнього обсяг вільного часу, тобто обсяг „дійсного багатства людини” - особистісної свободи для творчого самовдосконалення, буде постійно збільшуватися. Іронія історії полягає в тому, що людина, «озброєна» новітньою технікою, перетворюється на раба сучасних засобів електронного зв'язку. Вочевидь, людині майбутнього доведеться працювати постійно. Завдяки стрімкому технічному вдосконаленню поняття стосовно природного розподілу часу, як і взагалі будь-яке поняття часу буде скасовано, запевняє Ж. Атталі [6, с. 81].

У більшості сучасних досліджень гуманітарного спрямування віртуальна реальність розцінюється як досить потужний фактор впливу на особистість, суперечливі наслідки якого остаточно не виявлені. Зокрема, наголошується на тому, що динамічний розвиток інформаційного суспільства, «відкриті» комунікації,

функціонування надпотужних засобів медіа-зв'язку, широке пропонування медіа-товарів та медіа-послуг зумовлюють стрімку глобалізацію культурного простору, поширення віртуальних феноменів на більшість сфер людського життя. Відтак, попри велике позитивне значення сучасних надпотужних медіа, віртуальне середовище становить певну загрозу для людської індивідуальності. Йдеться перш за все про наявну конкуренцію реального та віртуального світів, і як наслідок – про можливу свідому або позасвідому втрату людиною зв'язків із подіями реального життя внаслідок особистісного уподобання щодо віртуального середовища, більш толерантного та позитивно налаштованого у порівнянні з реальним світом [62].

У ході вивчення впливу Інтернету на людину були виявлені як гіпотетичні ті риси віртуального простору, що призводять до певних змін внутрішнього стану користувача, до позитивних або негативних трансформацій ідентичності. Так, наприклад, Ф. Мінюшев, окреслює такі риси віртуального простору, як: 1). Суголосність руху віртуального часу та психологічного часу користувача; 2). Безмежність віртуального простору; 3). Амбівалентність відчуття людини, що діє у віртуальному просторі стосовно власного «Я»: як цілісної істоти і як певної іпостасі особистості. 4). Зміни у засобі діяльності користувача, відповідно можливі зміни його «Я-концепції» [91, с. 248]. У цьому сенсі дослідник аналізує віртуальні рольових ігри як такі, що за певних умов виконують позитивну адаптаційно-пізнавальну функцію, а отже – певною мірою «розширюють» контексти ідентифікації.

Загальновідомо, вказує Ф. Мінюшев, що людина здатна подолати інтуїтивний страх, тривогу та інші негативні емоції стосовно невизначених сутностей шляхом свідомої раціоналізації невідомого. Одним із напрямків такої раціоналізації традиційно вважається вербальна інтерпретація невизначених сутностей на основі науково-теоретичної аргументації. Але може бути й інший засіб подолання страху. Учений звертає увагу на засіб свідомого переведення людиною «страшного» до складу буденного. Залучення містичних образів до складу віртуальної рольової ігри в якості іграшкового «ворога» або смішної фігури сприяє трансформації «страшного» до рівня «смішного», тобто буденній інтерпретації «страшного» або

«жахливого». Тим самим містика втрачає свій негативний вплив на особистість, а позитивна віра людини, її впевненість у власному «Я» підсилюються. Таким чином віртуальний простір певною мірою «сприяє подоланню того історичного духу відчуження, коли людські сили протиставлялися людині та із-зовні керували внутрішніми процесами духовного життя людини (релігія, цензура)» [91, с.252].

Досить детально вивчені можливості віртуального світу щодо сприяння особистісній самореалізації мовними засобами та його адаптаційно-творчий потенціал. Доведено, що стосунки особистості з віртуальним світом, не зважаючи на певну суперечливість, опосередковані природними властивостями людини: творчою уявою, раціональним мисленням, бажанням щодо спілкування, потребою у встановленні діалогічних стосунків з іншими, прагненням до творчої самореалізації (підсумки наукових досліджень лабораторії віртуалістики в Інституті людини РАН, наукові роботи Ю.Д. Бабаєва, А.Є. Войскунського, М.Б. Ігнатієва, Л.Л. Матвєєвої, М.А. Носова, М.В. Розіна).

У більшості сучасних досліджень віртуальний простір інтерпретується як такий, що, по-перше, центрований на людині, по-друге – конструюється людиною за допомогою конструювання мовного дискурсу, а по-третє – моделюється людиною за аналогією зі світом реального буття. У той же час насиченість численними зв'язками, смисловими та культурними парадигмами, мовними ресурсами, візуальними образами, що піддаються миттєвому моделюванню у відповідності до бажаної мети, позитивні конотації, анонімність посідають у віртуальному просторі більш значне місце, ніж у реальному світі. Тим самим з точки зору користувача перебування у віртуальному світі постає як більш комфортне.

У цьому сенсі найбільш поширеними є дослідження віртуальних дискурсів та форм мовленнєвого спілкування у віртуальному просторі, котрі вказують на таке. Комунікативні технології Інтернету сприяють моделюванню віртуальної особистості, а отже – створенню бажаної моделі мовленнєвої поведінки у віртуальному просторі. Стосунки реальної та віртуальної особистості повністю не вивчені, тому єдиної думки з цього приводу поки що не існує. Тим не менш визнано, що у віртуальному просторі реалізуються певні індивідуальні психологічні,

соціальні, культурні настанови, віддзеркалюються та трансформуються елементи мовної свідомості особистості, артикулюється її власна «Я-концепція».

Такі висновки зроблені на основі детального дослідження мовних стратегій, що використовуються у електронних мережах з метою створення власного іміджу, маски, наслідування популярному образу, відтворення бажаної соціальної ролі, здійснення само-презентації, налагодження спілкування, обміну інформацією тощо. У контексті подібних досліджень також проаналізовані засоби мовного експериментування щодо персональної ідентичності. Наприклад, детально простежено наступне: а). конструювання множинного «Я» з метою «приховування» реальної особистості за певною стилістикою, певними текстами (іноді досить епатажними або навмисно брутальними); б). підкреслене маскування/інсценування певних вимірів власної особистості за допомогою псевдонімів, скорочення власних імен та прізвищ; в). «розширення» ідентифікацій шляхом створення власних найменувань за допомогою трансформації елементів рідної мови або довільного об'єднання елементів рідної мови з іноземною; г). «розширення» ідентифікації шляхом використання культурних або міжкультурних кодів; г). застосування прийомів рольової гри, підключення до технологій мовної само-презентації [62; 118].

Індивідуальна мовотворчість, конструювання мовного дискурсу у віртуальному просторі стають більш наочними, якщо звернути увагу на численні прийоми цитування, віршування, використання «уламків» популярних політичних закликів, фрагментів рекламних звернень, довільного монтажу текстових елементів з візуальними образами, графічного дизайну тощо.

Постійне розширення технічних можливостей Інтернет-комунікативної взаємодії спричиняє розширення діапазону каналів спілкування та обумовлює постійне змістовне збагачення форм та стилів інтерактивної взаємодії. У просторі Інтернету сьогодні склалися мовленнєві форми, наближені, з одного боку до традиційних форм спілкування, але з другого боку націлені насамперед на презентацію мовної особистості, створення бажаного іміджу, досягнення комунікативного успіху тощо. При цьому сучасні мовленнєві форми інтерактивної

взаємодії розрізнені як з точки зору композиції, семантики, мовної стилістики, так і з точки зору професійного спрямування. Об'єктом спеціального наукового дослідження вже стали такі мовленнєві форми віртуального простору, як чат (текстова «розмова» в Інтернеті у реальному часі), персональний сайт (зокрема, персональний сайт ученого), форум, електронна пошта та електронне листування, гостьова книга, дошка оголошень тощо.

Аналіз сучасного віртуального простору свідчить, що усталені ідентифікації, будучи залученими до стратегій комунікативної взаємодії, втрачають цілісність та прозорість. Таким чином ті базові культурні складові, що надавали більшості людей почуття ідентичності, виявляють тенденцію до перетворень. Зокрема на тлі високої комунікативної активності цілісні культурні форми, що вкорінені у певному часі та просторі культури, можуть використовуватися частково або довільно інтегруватися. Наприклад, міфологічні сюжети, образи культурних героїв, що складають підґрунтя національного епосу, фрагменти давньої символіки, фольклорні персонажі, образи мистецтва, слова та архетипи імітуються, інсценуються, комерціалізуються і тиражуються по світу як складові різножанрової масової культурної продукції, як елементи віртуального простору.

У подібній ситуації, зважаючи на мету нашого дослідження, доречним буде формулювання наступних питань. Перше: за умов всезагальної культурної глобалізації існує тенденція щодо часткового «розчинення» людської індивідуальності у безмежному інформаційному просторі, тому чи варто очікувати суцільного перетворення людини на частку віртуального простору? Якщо взяти до уваги значний адаптаційно-творчий потенціал, культурну складову, антропологічні виміри Інтернету, то відповідь на перше питання скоріше має бути негативною. Тоді яким чином, на якій підставі у віртуальному просторі має здійснюватися «творення себе», тобто творення/відтворення «нової» (віртуальної) ідентичності як певної іпостасі реальної особистості?

Щоб отримати відповідь на поставлене запитання, ми спробуємо звернутися, по-перше, до міркувань дослідників Всесвітньої Мережі, а по-друге – до наукового аналізу текстів, що створюють самі користувачі Інтернету.

Наприклад: «Користувач та віртуальний простір складають єдиний простір, в якому позиція користувача – одна з координат» [62, с. 29]. Або: «Інтернет ... «замикає» на собі тих індивідів, що намагаються відійти як від суцільної комерціалізації та ринкових відносин, так і від суспільства засобами асоціальної комунікації» [123, с.58]. У останньому цитуванні привертає увагу вказівка на феномен асоціальної комунікації. Автор пояснює, що підґрунтя такої специфічної комунікації складають або своєрідна форма «епікурейської спільноти» «драйверів» (тобто користувачів мережі), або прагнення особистісної самореалізації, підсилене реально нездійсненими бажаннями. Таким чином, «асоціальна комунікація» у даному контексті є нічим іншим, як позитивним концептом, що віддзеркалює, на нашу думку, адаптивно-творчі цілі користувачів щодо перебування у віртуальному просторі.

У ґрунтовній монографії Л.Ф. Компанцевої «Гендерні основи Інтернет – комунікації у пострадянському просторі» [62] міститься змістовний опис мовно-антропологічних вимірів віртуального простору. Дослідниця наводить дані, отримані внаслідок лінгвопсихологічного опрацювання численних віртуальних текстів, розміщених у мережі.

Як свідчать дані аналізу, у більшості віртуальних текстів, з одного боку, зберігається та постійно відтворюється фундаментальна опозиція «свій – чужий». З іншого боку, постійне конструювання мовного дискурсу та актуалізація культурної складової сприяють частковому подоланню вказаної опозиції, а тим самим – «розширенню» контексту ідентифікації. Розглянемо вказану обставину більш детально.

1). Протистояння «свій – чужий» реалізується на численних рівнях стосунків *віртуальної* особистості з *реальним* соціумом, тобто трансформується на рівень «я» – «вони» [62, с. 33]. Вважається, що у реальному світі дійсна свобода реальної особистості неможлива, тому на рівні стосунків з людським оточенням на перший план висувається як значуща для особистості можливість віртуального пошуку друзів та створення кола однодумців (створення позитивно забарвленого кола

віртуальних «ми», що оточують віртуальне «я» і тим самим «розширюють» контекст інтерактивного спілкування).

2). Демократично спрямованими ціннісними пріоритетами віртуального спілкування вважаються пошук віртуальних співрозмовників, а отже – пошук порозуміння та визнання з боку значущих «інших», чого бракує у реальних стосунках. Таким чином як позитивні розцінюються можливість брати участь у спільних віртуальних проектах, спільно обговорювати життєві проблеми під час перебування у віртуальному просторі, встановлювати певні правила щодо певних вчинків шляхом віртуального обговорення, не піддаючись при цьому ризику образи, дискримінації, насильницького усунення за межі спілкування за будь-якими ознаками тощо. Тому негативному почуттю відчуження від інших в реальному світі протиставляється позитивне почуття «як вдома», що вибудовується у віртуальному світі шляхом налагоджування інтерактивного спілкування.

3). На рівні обізнаності штучні обмеження доступу до інформації, намагання «приховати» інформацію з метою маніпулювання людською свідомістю оцінюються негативно. Тому негативна оцінка штучних обмежень стосовно інформованості зіставляється з бажаним позитивним образом світу, що насичений «бітами» комунікацій [62, с. 34].

Аналіз віртуальних текстів свідчить про те, що віртуальна особистість постає не стільки «однією з координат», скільки головною складовою віртуального простору, активною дійовою особою «глобальної розмови», що відбувається у Всесвітній Мережі.

Сучасний світ – світ глобальних комунікацій, у якому складаються нові фрагменти соціальної реальності, нові парадигми спілкування, нові виміри культурного буття. Одним із таких вимірів постає віртуальний простір. Специфічні особливості віртуального простору, його вплив на особистість, його адаптаційно-творчий потенціал та інформаційно-культурна складова остаточно не виявлені. Тому антропологічні проблеми віртуального простору, зокрема проблеми, що виникають у контексті відносин Особистості та Мережі, у контексті позитивного «творення себе» постають перед дослідниками як актуальні.

Негативні аспекти, що виникають в контексті відносин людини та глобальної мережі, можна визначити як наполегливе «нав'язування» масовому користувачу специфічної культурно-інформаційної продукції, що обмежена за змістом та звернена до певного «фрагменту» людської суб'єктивності. У глобальному медіа-просторі пропонуються стандартні формати телепередач, кліпи популярних виконавців, міфологізовані розповіді про життя відомих осіб, висвітлюються політичні скандали, рекламуються стандартизована їжа, стандартизований одяг, побут, форми відпочинку, пропонується стандартизоване мистецтво, стандартизована культура та стандартизований стиль життя. У єдиному інформаційному просторі функціонують штучно створені стереотипи, загальні оцінки, загальні вимоги щодо людської поведінки, довільні фрагменти уявлень щодо людської моральності, гідності, естетичного смаку та особистісних уподобань. Невипадково у контексті сучасних досліджень наголошується, що сучасне суспільство диференціюється (або вже є диференційованим) на два класи: по-перше, на тих, хто користується сучасними засобами масової інформації, «споживає» готові візуальні образи, використовує готові судження, некритично сприймає інформацію; по-друге – на тих, хто працює за екраном комп'ютера, відбирає та опрацьовує необхідну інформацію [30, с. 170].

Можливо, що глобальна мережа та спільна діяльність у віртуальному просторі Інтернету здатні посприяти певним позитивним змінам у світовій культурі. У зв'язку із поширенням віртуальних практик складаються тимчасові ідентичності, що виконують функцію самоствердження, виникають нові герої Всесвітньої Мережі, формуються віртуальні спільноти, виокремлюються мовні дискурси, здійснюється символічний обмін, актуалізуються різночасові культурні коди.

Висновок:

1). Теоретичний аналіз феноменів «нової ідентичності» у контексті глобального віртуального простору дозволив, по-перше, виявити тенденцію щодо розширення контексту ідентифікацій за рахунок конструювання мовного дискурсу та актуалізації культурної складової віртуального простору, а по-друге – осмислити

негативні аспекти глобальної «віртуалізації», пов'язані зі штучним звуженням культурної складової та „нав'язуванням” стереотипів.

2). В умовах техногенно-комп'ютерної цивілізації XXI століття простір віртуальних практик стрімко розширюється. Цілком можливо, що незабаром віртуальний світ може стати основним простором людського життя. Тому дослідження специфічних рис віртуального, які підкреслюють його суперечливий зв'язок із реальним світом, з одного боку, та слугують вивченню феномену розширення контексту ідентифікації за рахунок поширення віртуальних практик на сфери людського життя – з іншого, вбачається нам актуальним.

3). Віртуальний світ є автономним, інтерактивним світом й одночасно – штучно створеним. Віртуальний світ не є самодостатнім світом, оскільки, по-перше, існування віртуальних світів опосередковано суб'єктивною активністю; по-друге віртуальний світ використовує актуальні культурні форми, «відсилає» до них, а отже – залежить від них.

Висновки по II розділу:

1). Застосування поняття ідентичності у постмодерністському дискурсі виконує подвійну функцію. По-перше, поняття ідентичності, розглянуте в контексті де-центрації класичної лінгвістичної теорії мовного знаку, виявлення в мовленнєвій діяльності «прихованих» структур безсвідомого руйнує класичне уявлення щодо тотожності. По-друге, аналіз ідентичності з точки зору актуального буття мовних практик, перетинання мовних дискурсів, слугує переводу проблематики ідентичності до інтерсуб'єктивного простору, тобто до «відкритого» простору діалогу-комунікації.

2). Існування у відкритому просторі діалогу-комунікації означає не стільки втрату особистісної ідентичності, скільки необхідність постійного вибудовування особистісного «я» в контексті діалогічних відносин, відмічених певною етичною спрямованістю. Якщо взяти до уваги постмодерністський принцип загальної текстуалізації/театралізації світу, тенденцію до поширення літературознавчих методів на сферу гуманітарного знання, то слід зазначити, що вибудовування особистісного «Я» у публічному просторі здійснюється у формі оповіді, тобто

нарративу. Послідовники концепції «нарративної ідентичності» або «нарративної свідомості» наголошують на тому, що, на тлі загальної руйнації «мета – оповідей», спричиненої умовами соціокультурного розвитку ХХ ст., застосування принципу оповідальності щодо людського життя сприяє конституюванню цілісності людської біографії і наслідує жанрову організацію художнього тексту.

3). Для визначення культурної ситуації, що склалася на початку ХХІ ст. застосована плюралістична парадигма, яка дотримується визнання нелінійності, ацентричності, багатоваріантності й альтернативності процесів сучасного культурного розвитку. Указане дозволило зосередити увагу на феномені полікультурності з подальшою фіксацією особливостей соціолінгвістичної ідентифікації людини сучасного суспільства.

4). Для аналізу мови як найважливішого каналу культурної ідентифікації використані теоретичні концепції М. Бахтіна, Р. Барта, Ю. Крістєвої, К.О. Апеля, націлені на філософський аналіз мови, вивчення феноменів смислової множинності, вивчення смислового «розшарування» ідентичності суб'єкта в контекстуальних умовах, пошук мовних стратегій досягнення консенсусу та уникання конфліктів в міжособистісних стосунках. Аналіз даних прикладних досліджень сучасних стратегій мовного спілкування доводить, що феномен «перетинання» мовних практик, існуюча множина форм мовленнєвої поведінки змушує сучасну людину активно орієнтуватися в множині культурних смислів, «закодованих» у мовних знаках з метою уникнення культурних непорозумінь, демонстрації толерантності, бажання щодо запобігання конфліктів, встановлення діалогічних стосунків під час спілкування. Багатство мовного «я» особистості, комунікативна компетентність, володіння варіативними формами мовленнєвої поведінки, психологічна готовність суб'єктів спілкування щодо позитивної інтерпретації альтернативних культурних кодів сприяють формуванню філософії діалогу як сучасної методології культурної ідентифікації, що опосередковує людські стосунки як в теоретичній, так і в практичній площинах.

5). Існування в умовах полікультурності не скасовує, а посилює потребу людини в самовизначенні, творчій самореалізації, розширенні можливостей щодо

спілкування, збагаченні культурних контактів. Розвиток техногенно-комп'ютерної цивілізації сприяє поширенню віртуальних практик на сфери людського життя, виникнення нових контекстів ідентифікації. Невичерпні мовні ресурси віртуального простору, його варіативна культурна складова забезпечують людині можливість безперервного творчого пошуку засобами індивідуальної мовотворчості, варіювання культурною складовою Інтернет-ресурсу, використання форм мовної самопрезентації, мовної гри, експериментування з ідентичністю, пошуку віртуальних співрозмовників, налагодження міжособистісних стосунків поза їх актуальною реалізацією. Аналіз творчо-адаптаційного потенціалу віртуального простору дозволив виявити, що, попри суперечливі стосунки особистості з віртуальним світом, сучасні віртуальні практики сприяють реалізації людських бажань щодо спілкування, прагнення стосовно творчої самореалізації. Здійснений аналіз нових контекстів ідентифікації в умовах техногенно-комп'ютерної цивілізації дозволяє зробити висновок, що в сучасному віртуальному просторі, на тлі високої комунікативної активності мережі здійснюється творення/відтворення віртуальної форми ідентичності як певної іпостасі реальної особистості.

РОЗДІЛ 3

ОСОБИСТІСНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ У КРОСКУЛЬТУРНИЙ ПЕРСПЕКТИВІ

3.1. «Ідентифікуюча стилізація як екзистенційно-антропологічна проблема XXI століття»

Розв'язання комплексу проблем, позначених ключовим терміном ідентифікуючої стилізації, тісно пов'язано з теоріями стилю, що склалися у сучасному гуманітарному знанні, насамперед в естетиці та соціології. У контексті художньо-естетичних та мистецтвознавчих дисциплін накопичений значний обсяг емпіричного та теоретичного матеріалу, що дозволяє змістовно досліджувати сутнісні виміри стильової практики, вивчати функціонування феноменів стилю у окремих сферах культурного життя. Досвід естетики та мистецтвознавства дозволяє плідно вивчати процеси генезису та еволюції стилів життя на тлі традиційних форм художньої культури, досліджувати моменти відтворення або перетинання елементів традиційного мистецтва засобами стильового наслідування, аналізувати особистісні стилі, авторську манеру тощо.

Ґрунтовні дослідження стильових феноменів за межами мистецького життя дозволили значно розширити теоретичні уявлення щодо стилю. У колективній монографії «Взаємодія науки і мистецтва і творчість художника» звертається увага на те, що стиль є «похідною ідеалу культурності, як він склався в даному соціокультурному середовищі»; зазначається, що «наявність стилю, володіння стилем забезпечує свободу вченого і митця, незалежність та принциповість їх творчості»; це пов'язано з тим, що «дійсний стиль передбачає відкритість культурних зв'язків», тобто стиль «гарантує в певній мірі взаємодію культурного каналу з іншими, а тим самим уберігає від нехтування іншими сферами культури (іншими історичними етапами), сприяє усвідомленню єдності людського роду на землі» [22, с. 109]. Особливо важливим є наголос на тому, що «стильова свідомість

передбачає діалог суб'єктів діяльності, кожному з яких притаманна усталена позиція світобачення та світосприйняття» [22, с. 109].

Дослідження, що проводилися на «стику» мистецтвознавства, естетики та культурології сприяли подальшому з'ясуванню складної семантики стилю, виявленню його художніх та поза-художніх джерел, аналізу особистісних та поза-особистісних складових, дослідженню «кодів» культури, що надають стильовим формам як унікальності, так і міжкультурної цілісності. Вказані обставини зумовили виявлення культурологічних вимірів стильових феноменів та оформлення концепції творчо-конструктивного потенціалу стилю як феномену культури, завдяки чому стиль став розглядатися як вимір певної культури, що, з одного боку, відрізняє її від інших культур, а з іншого – слугує культурній спадковості, забезпечує трансляцію культурних цінностей та діалогічні стосунки між суб'єктами стилю.

У сучасному контексті поняття стилю є визначальним не тільки для естетичних або мистецтвознавчих наукових розвідок, але і для дуже широкого кола філософсько-культурологічних досліджень. Це пов'язано зі складною семантикою стилю, яка безпосередньо стосується специфічності культурного буття, суперечливої динаміки культурного наслідування, актуалізації або запереченню цінностей минулого, орієнтаціям щодо майбутнього в стильовій практиці. Змістовно-образні елементи стилю, авторські стильові концепції, культурні стилізації втілюють плідне «перетинання» як світоглядних, так і особистісно-психологічних складових культурної творчості. Феномени стильової практики у контексті культурологічних досліджень поступово набули розширеної інтерпретації, часто стали розглядатися як онтологічні чинники культурного життя.

Методологічна ситуація, що склалася, має певне походження. Спроби щодо «онтологізації» феноменів стильової практики містяться у тих філософсько-культурологічних концепціях ХХ століття, які розглядали сутнісні ознаки культури крізь «призму» естетичного бачення. Внаслідок застосування такого підходу історія культури у контексті окремих напрямків філософсько-культурологічних досліджень поставала як історія культурних стилів. Поняття культурного стилю, життєвого стилю, життєвої форми набували універсальності і межували за своєю семантикою

з раціональними вимірами культурної свідомості, втіленими в культурному бутті засобами мистецтва, релігійного культу тощо.

Послідовне застосування «міфологізованого» підходу до культурного стилю можна знайти у книзі Освальда Шпенглера «Присмерки Європи» [181]. Стиль, як він інтерпретується у вказаній роботі, визначає сутнісні характеристики доби, втілює містичний «натиск форми», який походить від глибинних інтенцій духу тієї чи іншої епохи. Використовуючи принципи міфологічного мислення, О. Шпенглер інтерпретує перебіг історичних подій у ціннісному аспекті, відповідно життя стилю культури визначає сенс культурного буття. Сюжет авторського міфу в контексті «Присмерків Європи» «розгортається» від позитивно забарвленого минулого до невизначеного майбутнього, імітуючи, таким чином, «розгортання» реального часу. На тлі реалізації міфічних зв'язків репрезентується багатство культурного життя, надихаються сенсом форми людського існування. Відповідно життєві форми, що відтворюються О. Шпенглером, стилі життя, що конструюються, базуються вторинному, штучно створеному міфі, де «принцип авторської фантазії домінує над принципом реальності» [178, с. 19].

Культурна стилізація у О. Шпенглера була методом конструювання символічної реальності, і, таким чином, сприяла маніфестації у культурному бутті позитивних цінностей «належного» життя. Тож у даному випадку слід наголосити на ситуації «подвійного віддзеркалення», а саме: по-перше – на відтворенні засобами художньо-філософського мислення авторського позитивно навантаженого образу традиційного суспільства; по-друге – на протиставленні позитивного образу усталеного минулого руйнівним, на думку автора, тенденціям реального життя. Власне кажучи, співставлення позитивно забарвлених автором традицій минулого з негативними процесами реального життя загалом відбилося у фундаментальній опозиції О. Шпенглера «культура» – «цивілізація».

Дослідження стильових феноменів згодом поширилися на галузь соціального життя. У контексті соціальних наук тривалий час використовується поняття «життєвий стиль». Чіткої дефініції цього поняття на даний момент не існує, але більшість дослідників погоджуються з тим, що поняття життєвого стилю

синонімічне поняттям образу життя, життєвої форми, організації життя. Проблеми стилю життя у контексті соціологічних наук всебічно досліджувалися у зв'язку з необхідністю виявлення сутнісних ознак специфічної духовності, образу життя у країнах, де переміг протестантизм.

Протестантська мораль опосередковувала новий стиль життя мешканців Німеччини, спрямовувала у певному напрямку їх світогляд, визначала трудові та життєві настанови і тим самим сприяла переосмисленню системи традиційних цінностей, формуванню нової культури і нового стилю життя (роботи М. Вебера [20]).

Проблеми життєвого стилю вивчалися також соціологами у зв'язку з аналізом умов життя представників різних типів суспільства, різних соціальних груп. У книзі «Теорія бездіяльного класу» її автор, соціолог Т. Верлен звертає увагу на виразно-демонстративні аспекти стилю. Концепція вченого пов'язує витoki життєвого стилю з економічною та політичною нерівністю суспільства. Суспільна нерівність бере свій початок ще у прадавні часи і притаманна суспільствам різних типів – архаїчному, традиційному та сучасному. У відповідності до типів суспільства змінюються виразно-демонстративні аспекти життєвого стилю. Але взагалі функція життєвого стилю залишається незмінною – демонстрація життєвого успіху людини, акцентуація її належності до обраного прошарку суспільства, до обраної соціальної групи, класу тощо.

Специфіка життєвого стилю вивчалася дослідниками у його порівнянні з традиційним образом життя, описом традиції в аспекті тотожності засобів культурного оформлення життя безпосереднім вимірам людського існування, виокремленням психологічних чинників та культурно-соціальних передумов вибору окремою людиною індивідуального стилю з метою адекватного оформлення її власного життя (роботи Г. Зіммеля [48]).

Актуалізація подальшого теоретичного аналізу феноменів стилю пов'язана з динамічними процесами сучасного життя, що сприяють стрімкому «розмиванню» або переосмисленню форм традиційного буття. У традиційному суспільстві відповідність культурного оформлення життя безпосередньому змісту людського

існування отримувала позитивну оцінку з боку членів певної соціальної спільноти. Образи традиційного життя тривалий час утворювалися/відтворювалися за допомогою ритуалів, звичаїв, втілювалися в мистецтві. Образи традиційного життя слугували усталеними чинниками культурної ідентифікації і тривалий час зберігалися в цілісному контексті культурно-стильової практики традиційного суспільства, підтримувалися кругообігом автентичних форм повсякденного життя.

Сучасне розмаїття різночасових стильових форм, стилів життя втілене у різних сферах суспільного та приватного життя. Внаслідок «розмивання» традицій, посилення диверсифікації культурного життя утворюються синтетичні стильові форми, відмічені додатковою змістовністю та «розширеною» функціональністю. У цьому плані показовим є досвід іміджології, в якому деякі напрямки практичної роботи зі створення іміджу (людини, організації або корпорації) враховують феномен позитивної стильової ідентифікації. У даному випадку в основі стильової ідентифікації містяться методології створення специфічного індивідуального стилю, котрий, за певних умов, стає дієвою основою стратегії самопрезентації, сприяючи налагодженню спілкування, зумовлюючи виникнення довіри з боку соціального оточення, слугуючи фактором, що полегшує соціальну адаптацію, зовнішнє позиціонування тощо.

Сьогодні стильові форми, змістовно-формальні елементи стилів, навіть окремі «уламки» стильових форм минулого набули самодостатнього існування. Є очевидним, що така ситуація пов'язана з тим, що стильові форми на початку ХХІ ст. втратили первинний зв'язок з тими вимірами людського існування, що цілісно відбилися в контексті традиції або в контексті стильовій практики минулого. За сучасних умов окремі стилі імітуються, стають об'єктами пародії, ностальгічної іронії або стильової гри. Фрагменти стилів довільно інтегруються формами суспільного та приватного життя, активно використовуються в діяльності сучасних ЗМІ, стають обов'язковим елементом маркетингової політики та менеджменту великих корпорацій, моделюються у віртуальному просторі. У більшості випадків стильові форми демонструють плюральну де-центровану цілісність образів життя, а тому лише фрагментарно презентовані у сучасному культурному просторі.

За умов стирання образів традиційного життя, існування плюральної множинності стильових форм, втілених у формах життя, відсутності домінуючого стилю культури посилюється тенденція щодо вибору окремою людиною, соціальною групою, спільнотою індивідуального стилю. Можливість вибору індивідуального стилю розцінюється як позитивна, як така, що, по-перше, активізує пошуки індивідуальної або колективної ідентичності, а по-друге – сприяє самовизначенню або успішному позиціонуванню стосовно соціального оточення. У виборі індивідуального стилю сучасні люди користуються екзистенційною свободою з метою оформлення власного життя у відповідності до власних смаків або уподобань, та з метою творчої самопрезентації, підкресленого самовираження суб'єктивного або колективного «Я», акцентування певної іпостасі суб'єктивного або колективного «Я», з метою експериментування з ідентичністю.

Ситуація, яка склалася, виокремлює як самостійну проблему творчо-адаптаційного потенціалу стилю як життєвого феномену. Ця тема постає як особливо значуща у філософії початку століття, коли діє тенденція розшифровувати кожен жест як культурний феномен, а отже – як такий, що веде до ідентифікуючої стилізації. На початку ХХІ ст. ідентифікуюча стилізація актуалізується в контексті екзистенційних та антропологічних проблем філософського знання і таким чином потребує більш детального вивчення.

Аналіз феноменів стильової практики, міркування стосовно процесів стильової творчості як таких, що сприяють культурній ідентифікації, міститься в науковому доробку Л. Г. Іоніна. Автор, зокрема, вважає, що ідентифікуючий стиль легко побачити або розпізнати, але важко дати йому точне визначення. Тим не менш дослідник підкреслює зв'язок стилю з манерою, засобом діяльності, характерними ознаками життя. Зокрема вчений висловлює таку думку: «... стиль – це засіб діяльності, особливо якщо він відповідає певному стандарту; визначальна, характерна манера; модний розкішний образ життя («стиль життя»); взагалі виразність, майстерність, уміння стосовно образу діяльності, подачі себе» [53, с. 215].

Коли йдеться про ідентифікуючий стиль, вказує Л. Іонін, акцентується момент особливого, специфічного, що відрізняє певний засіб людської діяльності від інших, стандартних. Отже, якщо узагальнити наведені думки, то слід відмітити, що ідентифікуючий стиль пов'язується або із засобом існування або із засобом діяльності, що за певними ознаками відрізняються від інших. Стиль характеризує, з одного боку, творчу манеру, тобто мову, композицію твору, творчість митця або творчого угруповання; з іншого боку стиль відрізняє поведінку окремої людини, образ життя та самовизначення особистості, соціальної групи. Таким чином, говорячи про ідентифікуючий стиль, ми маємо на увазі «особливу манеру писати, діяти, жити» [53, с. 215].

Намагаючись виокремити характерні ознаки ідентифікуючого стилю, Л.Г. Іонін порівнює поняття канону, традиції з поняттям стилю і вказує на таке: «Говорити про стиль можна тоді, коли є вибір у способі самовираження» [53, с. 216]. Вочевидь, що стильові форми, на відміну від канонічних або традиційних, вказують на свободу вибору, творчого експерименту. Шляхом виявлення за допомогою стилю моментів особливого формуються нові культурні ідентифікації.

У розмаїтті форм сучасного життя, множині засобів діяльності та форм індивідуальної поведінки дуже важко узагальнити моменти виявлення «особливого», а відтак – теоретично виокремити підґрунтя ідентифікуючої стилізації. Досить довго поширеною була думка, що руйнації традиційних стилів життя, розмиванню форм колективної ідентичності та встановленню нових ідентифікацій сприяв початок доби капіталізму. Сьогодні поряд із такою існує і дещо інша точка зору. У сучасних умовах множинність ідентифікуючих стилізацій кваліфікується як складова загального переходу від центрованих «порядків» життя до децентрованої плюральності життєвих форм, що позбавлені домінуючого вектору. За таких умов індивідуальний стиль стає тією стійкою домінантою, що цементує «точкову» модель організованості.

Ця точка зору доводиться в науковому доробку О.М. Устюгової. Дослідниця виходить з того, що стиль є особливим феноменом, в якому органічно поєднуються духовні смисли буття людини в історичному світі, культурні форми їх вираження та

культурно-психологічні форми їх існування. Незалежно від глибини культурного самоусвідомлення стильове вираження притаманне культурі і воно (стильове вираження) є настільки історичним, наскільки історичною є сама людина: «стиль є фактором історико-культурно-антропологічної цілісності, котрий дозволяє проникнути в глибини людського буття в світі», – наголошує О.М. Устюгова [159, с. 33-34].

О.М. Устюгова пояснює свою думку, звертаючись до історії формування стилю в контексті культури. Зокрема наголошується на тому, що стиль проявляється та починає діяти в культурі як змістовна форма тоді, коли в культурі починають відігравати провідну роль смислові сутності, які узагальнюють людський досвід. Йдеться про складний та багатовимірний досвід, що складається історично, визначає стосунки в системі «людина – світ людини» й набуває увиразнення в розмаїтті форм культури. Узагальнена система стильових форм є складовою ціннісно-смислового простору культури, який опосередковує розвиток суспільства, окремих спільнот та особистостей. Життєдіяльність, що розгортається на кожному відрізку культурного часу, постає, таким чином, як процес культурного життя, оскільки всі форми культурного життя «просякнуті» складовими ціннісно-смислового простору. Отже, в результаті зустрічі людини як суб'єкту життєвої цілісності з «вертикаллю» ціннісно-смислових вимірів культури утворюється нова структура, що конститує нову суб'єктивність у її специфічному вимірі, а саме суб'єкта культури.

Базові характеристики суб'єкта культури у певному вимірі перевищують базові характеристики гносеологічного або соціального суб'єктів. Зокрема, світ культурних смислів, що оточує людину і духовно збагачує простір людського життя, не є примусовим для суб'єкта культури. «Суб'єкт культури завжди має змогу користуватися значною мірою свободи, що задається історичними, соціальними та цивілізаційними передумовами», – пише О.М. Устюгова [159, с.33]. Онтологічна «відкритість» та онтологічна свобода людини, зумовлені пошуками сенсу життя, постають у вигляді фундаментального процесу пошуку та набуття людиною себе як суб'єкта культури.

У контексті сучасних досліджень онтологічна «відкритість» та онтологічна свобода людини розцінюються як позитивні. Зокрема, фундаментальна людська здатність ніколи не обмежуватися зовнішніми чинниками та завжди мати змогу «діяти по-іншому», у відповідності до особистісних смислів, розцінюється як вагомий чинник набуття індивідуальної ідентичності. Вважається, зокрема, що «людина виявляє власну особистість, а отже виявляє свою автентичність тільки тоді, коли здійснення її дій обумовлюється її центром, тобто її свободою, а не зовнішніми чинниками» [183, с. 143].

На тлі руйнації традиційних цінностей, з одного боку, та функціонування множини стильових форм, котрі за допомогою ЗМІ легко перетинають національні кордони та сприяють формуванню відчуття зв'язку не тільки зі своїми близькими, але з людством – з іншого, широкої популярності набув образ «людини-Протея». «Протеївський стиль життя» позначає «нескінченні експерименти та новації, котрі можуть бути легко покинутими у зв'язку з новими психологічними пошуками» [63]

Аналіз механізмів стильової ідентифікації суб'єкта культури дозволяє виявити етапи еволюції суб'єктності, її головні парадигми та «приховані» відтінки, що репрезентуються у кожному історичну добу шляхом «перетинання» індивідуальних, групових та епохальних стилів. Такий підхід, вказує О.М. Устюгова, «дозволяє скласти цілісне розуміння стосовно стильової системи культури, а крім того виявити історичну специфіку співвідношення особистісних та комунікативних інтенцій культури скрізь призму стильових пріоритетів» [159, с.36]. Тим самим історія стилів, що традиційно поставала у вигляді культурно детермінованої еволюції форм стильової практики, отримує додатковий вимір. Історія стилів постає у вигляді еволюції стильових самоідентифікацій суб'єктів культури.

Наведені міркування дають підстави зробити висновок, що «стиль – іпостась суб'єкту культури, його обличчя, образ, ім'я, що є невід'ємними від його існування» [159, с. 34], таким чином є цілком доречним розглядати стиль в якості засобу і форми ідентифікації людини. З цього приводу О.М. Устюгова зауважує: «Існування і взаємодія таких форм самоідентифікації суб'єкту культури як: «я» сам, «я» для

себе, «я» для інших і «я» для себе, але в перетинанні з іншими зумовлює систему стильових смислів культури. Вона (система стильових смислів культури – К.Ш.) модифікована в різних історичних і соціальних контекстах, згідно з якими домінують ти чи інші смисли її самоідентифікації, тобто її стильові форми» [159, с. 34]. Людина усвідомлює й реалізує себе як суб'єкт культурного розвитку в залежності від суголосності цих стильових форм, у межах певних соціально-історичних вимірів. У ціннісно-смысловій цілісності стильовій системі культури, вказує О.М. Устюгова, можуть панувати прагматичні, пізнавальні, моральні, художні або ідеологічні орієнтації; пошуки людиною сенсу життя можуть спрямовуватися пріоритетами суспільного або приватного життя, наявністю розвинутого особистісного авторитету, цінностями спілкування, типами світовідчуття.

За тих чи інших умов «взаємна асиміляція цих основних сфер цілісності – мікросвіту людської життєдіяльності та макросвіту культурних смислів відтворює «людину культури» в її унікальній характерності, що набуває дійсності за рахунок стильових модифікацій культури» [158].

Якщо прийняти сказане за основу, то слід вказати на творчо-конструктивну природу ідентифікуючої стилізації, що виявляється в наступному. По-перше, цілком доречно розглянути життєвий стиль з точки зору «можливого проекту екзистенціальної цілісності суб'єкту» [159, с. 36-37]. За таких умов екзистенціальна цілісність актуалізується під час здійснення суб'єктивного вибору, в умовах етичної колізії. Здійснюючи моральний вибір, суб'єкт набуває дійсної «самості», що конститується та підкреслюється за допомогою життєвого стилю. У даному випадку, життєвий стиль, з одного боку, ніби допомагає людині спрямувати шлях життя серед існуючих альтернатив; з іншого боку – набутий життєвий стиль впорядковує на наділяє статусом тілесності людську активність, спрямовану на пошук фундаментальних основ буття. Тим самим життєвий стиль починає функціонувати як культурний символ, взірць, що репрезентує певні цінності та сприяє їх маніфестації в формах життя. На цінності, що за допомогою життєвого стилю маніфестовані в формах життя, орієнтуються суб'єкти культурного розвитку

під час власної культурної самоідентифікації, підтримуючи або заперечуючи даний життєвий стиль.

По-друге, життєвий стиль посилює інтерпретаційну діяльність суб'єкту, що також сприяє виявленню індивідуальної «самості». Стиль дозволяє встановити наявність суб'єкту комунікації, що здатен розпізнати та кваліфікувати безліч комунікативних стосунків з точки зору власної системи базових цінностей.

Акумулюючи комунікативні стосунки особистості скрізь призму базових смислів, життєвий стиль «інтегрує суб'єкта як цілісність і виступає гарантом його власної ідентичності як «для себе», так «для інших» [159, с.37]. З точки зору комунікативних інтенцій життєвий стиль розрахований на «визнання й розуміння образу людської «самості» в культурному світі» [159, с.37], на встановлення відкритого діалогу з іншими.

Якщо розглянути історію стильового розвитку з точки зору перетинання особистісних та комунікативних інтенцій культури, то можна виявити парадигми суб'єктності, що надають додаткового смислу формам стильової практики. Перший тип, що існує від античної доби до Нового часу, можна охарактеризувати як «приховану суб'єктність». Указаний тип неявно існує в культурному житті та виявляється у вигляді суб'єктивного «тяжіння» щодо пошуку об'єктивних критеріїв розуміння оточуючого світу. Суб'єкт культури ідентифікує себе шляхом співставлення з Абсолютом, Космосом, тими або іншими над-особистісними сутностями.

Ідентифікація суб'єктності відбувається за двома напрямками. По-перше процес ідентифікації передбачає іманентне вибудовування людиною образу «Великого Іншого». Йдеться про над-особистісні образи, створені у процесах життя, практики, трудової діяльності та втілені в фольклорі, в релігійно-міфологічних, художньо-естетичних, науково-історичних сюжетах. По-друге, особистісна самоідентифікація передбачає специфічні процедури «відкриття» особистісної свідомості назустріч образам «Великого Іншого», напружене намагання наближення або «дотику» стосовно над-індивідуального. Точки «зустрічі» особистісної свідомості з над-особистісною духовністю зазвичай розцінювалися як «одкровення» з боку

«Великого Іншого», оскільки вважалося, що над-особистісний «Інший» суттєво перевищує людину за рівнем досконалості, розумності, моральності тощо. Тим самим процеси суб'єктивної ідентифікації набували над-індивідуального характеру.

Другий тип можна назвати «відкритою суб'єктивністю». Цьому типу притаманна спрямованість суб'єкта „на себе”, пріоритет суб'єктивного є свідомою настановою культурної діяльності, що реалізується перш за все за допомогою вищих форм культури. Йдеться про філософію, мистецтво, ідеологію. Зміст суб'єктивності, базові виміри людської ідентичності можуть трактуватися по-різному, але в будь-якому випадку людина виступає головною цінністю культури.

У порівнянні з усталеною над-індивідуальною ідентифікацією індивідуальні ідентифікації є скоріше неповними, частковими. Індивідуальні ідентифікації передбачають особистісний вибір культурних смислів у просторі свободи і тому набувають вигляду пошуку, експерименту. У той же час індивідуальні ідентифікації відмічені багатством відтінків, наявністю елементів естетичної гри та естетичної насолоди. Як правило, над-індивідуальна та індивідуальна ідентифікація доповнюють одна одну, їх співвідношення варіюється в залежності від типу культури.

Культура, орієнтована на цінності суб'єктивного, формувалася поступово, її яскравим стильовим уособленням був романтизм. З тих пір кожен новий «оберт» культурного розвитку сприяв поглибленню розуміння цінності суб'єктивного та одночасно підсилював проблемність людського буття в світі. Специфіка культурного життя у ХХІ ст. внесла певні корективи в цей процес. «Відкрита суб'єктивність» у наш час базується на плюральності, світ сучасної культури постає як «незавершена та відкрита множина взірців смислу та дії, форм знань, життєвих проєктів, соціальних орієнтацій, типів мислення» [159]. Ситуація сучасного життя така, що її структура не сприймається як ієрархічна впорядкованість культурного Всесвіту, якому відповідає багаторівнева структурована система осмислення: від конкретно-чуттєвого сприйняття до глибин теоретичної абстракції.

Сучасні дослідники кваліфікують плюральність як специфічний тип цілісності, котрий позначається поняттям «різома» і котрому, на відміну від

центрованого типу цілісності, притаманний нелінійний розвиток. За таких умов «смісл народжується в будь-якій точці перетинання інформаційних потоків, що створює плуралізм культур в одній культурі, коли власні традиції раптово починають співіснувати з імпортованими» [158], а принципи набуття індивідуальної ідентичності постають як проблематичні.

Логічно було б припустити, що у наш час культурна ідентифікація має вибудовуватися на соціальному підґрунті. Але, як відомо, усталені в минулому національні, класові, політичні структури сьогодні «розмиваються», поступово втрачають власну визначеність разом із соціальними інституціями. Сучасне суспільство у своєму розвитку тяжіє, з одного боку, до міжнаціональних, позакласових глобальних утворень, а з іншого – до малих, динамічних людських груп і полісів, котрі постають як специфічний нелінійний «мікро-соціум», до складу якого входять малі, динамічні людські групи та поліси [15, с. 286-287]. Структури соціального в наш час об'єктивно перебувають у стані перманентного пошуку та перманентного напрацювання тих культурних механізмів, які могли б слугувати чинниками соціокультурної ідентифікації.

За таких умов суб'єктність набуває більшої ваги, оскільки окрема людина стає інтегратором різноманітних зв'язків. Вказаний процес ускладнюється за рахунок того, що особистість у сучасну добу вимушена здійснювати вибір стосовно себе та стосовно інших в умовах, коли культура постає у вигляді сукупності «нейтральних» форм, «текстів», комунікативних практик та стратегій комунікативної дії, позбавлених усталених інтерпретацій та загальноприйнятих моральних кваліфікацій. У вказаній ситуації кожний смисловий момент особистісного життя визначається тільки через співставлення з хаотичним потоком взаємодій. Відповідно, смісл виникає в моменти «зустрічі» суб'єктів комунікації, на «перетинанні» комунікативних течій, у будь-якій «точці» комунікативного простору. У такому розумінні життєвий стиль стає одним із засобів самоідентифікації та самоконструювання «Я». Життєвий стиль виявляє процесуальність пошуку ідентичності, сприяє скасуванню застарілих форм, а відтак сприяє виявленню культурного сенсу сучасного життя.

Починаючи з 60-70-х років минулого століття поняття життєвого стилю використовується в контексті соціологічних досліджень для позначення усталених моделей споживання та використання матеріальних або символічних товарів, характерних для тих чи інших соціальних груп, прошарків населення. У контексті культурологічних досліджень поняття життєвого стилю вказує на феномен концентрованого вираження групової або індивідуальної ідентичності, котре досягається не тільки за рахунок свідомого вибору тих або інших товарів, але й шляхом формування певного іміджу, який можна розглядати як механізм ідентифікації.

У спеціальній літературі, присвяченій іміджу, можна зустріти різні визначення цього складного феномена, вказівки на його специфічні характеристики. У рамках нашого дослідження нам цікаві такі, що пов'язані з визначенням іміджу як різновиду образу, який виникає в результаті соціального пізнання і функціонує як механізм ідентифікації. Приймаючи таке визначення іміджу за основу, можна розглянути його специфічні характеристики. З точки зору О. Перелигіної, специфіка іміджу-образу полягає в нижчезазначеному: а) імідж-образ, виникаючи у свідомості, функціонує в умовах соціальної групи, у процесах соціальної взаємодії; б) у психологічних змістах іміджу-образу раціональні, емоційні й мотиваційні елементи співіснують в особливій єдності, завдяки чому імідж-образ позначений певною вибірковістю, емоційною «пристрасністю»; в) імідж-образ оформлюється за допомогою знакових структур різного рівня складності, які в контексті соціальної взаємодії наповнюються варіативним змістом і здатні, таким чином, виражати групові ідентичності й переваги певної соціальної групи стосовно інших ідентичностей [109, с. 154-167].

А.Панасюк також вважає, що імідж – це образ, який створюється цілеспрямовано й до якого у людини є певне ставлення. Автор підкреслює основну мету, яку ставлять творці іміджу: забезпечення атракції, тобто психологічного тяжіння певної групи населення, частки суспільства до об'єкта, а саме до людини, групи людей, організації або предмета [106, с. 121].

Таким чином деякі загальні характеристики, притаманні чуттєвому образу, дослідники застосовують до іміджу, акцентуючи при цьому, що імідж формується в умовах соціальної взаємодії, функціонуючи як чинник ідентифікації. Діяльність, націлена на створення іміджу, може відбуватися спонтанно або складатися з урахуванням особливих професійних стратегій і методів. У будь-якому випадку важливо те, що імідж виступає як результат певної цілеспрямованої активності з боку суб'єкта.

Специфічні ж характеристики іміджу-образу, на наш погляд, можна позначити так. Імідж-образ, по-перше, інформативний, оскільки повідомляє про певну сукупність ознак, притаманних об'єкту. Ці ознаки можуть існувати реально або можуть бути довільно створені, приписані об'єктові творцями іміджу. Імідж-образ, по-друге, варіативний, оскільки здатний змінювати свої значення відповідно до змін у свідомості соціальної групи. У цьому плані дослідники звертають увагу на знаки-символи вербального й невербального характеру, які обов'язково присутні в структурі іміджу-образу й відрізняються складною семантикою. Знаки-символи «відсилають» аудиторію до широкого кола інтерпретацій шляхом «зміщення» стійких ієрархій значень. Відповідно в ході створення іміджу-образу це зміщення відбувається за рахунок використання прийомів «переносу» контексту, «підключення» до чужої думки. Таким чином, в умовах реальної взаємодії забезпечується групова ідентифікація за рахунок «тяжіння» аудиторії до об'єкта [109].

Завдяки складній, штучно створеній символіці імідж-образ відповідає: а) безпосереднім очікуванням цільової аудиторії; б) комунікативно-семантичному простору, в якому існує певна соціальна група; в) образу соціального світу, який склався у свідомості певної соціальної групи, у масовій свідомості суспільства або його частини. Імідж-образ є активним, оскільки, використовуючи символічну мову, впливає як на свідомість, так і на емоції аудиторії. Більше того, аналіз сучасних комунікативних практик, технологій формування іміджу свідчить, що сприйняття іміджу не може бути «безпристрасним», суто раціональним. Вочевидь, ця обставина пов'язана з тим, що специфічно спрямована активність іміджу-образу в більшості

випадків прагне «обійти» раціональні структури індивідуальної свідомості й охоплює ті комплекси уявлень і колективні переживання, які складають глибинні шари людської психіки. Тим самим імідж-образ, впливаючи на аудиторію, непомітно «програмує» вчинки представників цієї соціальної групи, формує відчуття ідентичності з групою й групову поведінку.

Особливості функціонування іміджу-образу в контексті полікультурного суспільства полягають у наступному. Імідж-образ, як правило, будується системно й спирається на ті психічні структури (колективні уявлення) й на ті символічні відповідності (знаки-символи, образи соціального світу), якими живе людина. Людську психіку можна уявити як деяку складну структуру, де за «порогом» свідомості містяться «елементарні образи», елементарні уявлення, архетипи колективного несвідомого. Архетипи – це давній спадок людської історії, вони мають символічну природу й глибоко приховані в структурах психіки. Згідно з концепцією швейцарського психолога К.-Г. Юнга, у житті кожної людини архетипи виконують важливу функцію, а саме: в певних життєвих ситуаціях вони здатні актуалізуватися, наповнитися реальним життєвим змістом, «звільнити» енергію несвідомого й тим самим надати допомогу свідомості в пошуку «ключа» до нетипової ситуації.

У цьому випадку на допомогу особистості приходять «ідеал» – колективний образ, колективне уявлення або архетип. З точки зору знаково-символічної архетип – це типізована фігура, символічний образ, який «вказує» на «містичну причетність» (К.-Г. Юнг), іншими словами, допомагає в ряді випадків установити зв'язок окремої людини з духовним досвідом предків. Для формування архетипів принципово важливо, зазначав К.-Г. Юнг, щоб деякі фігури повторювались протягом століть і функціонували там, де вільно функціонувала творча фантазія людей. Архетипи, таким чином, узагальнювали й типізували мільйони особистих переживань у єдиних образах психічного життя. Подібні образи, у свою чергу, набували знаково-символічне, образне вираження в мові, у найрізноманітніших видах трудової діяльності, у практиках творчості, перш за все в магічних культурах, в обрядах і ритуалах, у релігійній містиці й у мистецтві. Тому, наприклад, образи міфології є

складними продуктами творчої фантазії і з цієї точки зору важко піддаються «перекладу» на мову понять: «У кожному з них, – пише К.-Г. Юнг, – викристалізувалась частка долі, частка страждань і блаженства – переживань, які безкінечно повторювались у безлічі предків і, за невеликими винятками, завжди приймали один і той же вигляд» [190, с.87].

Аналіз сучасних досліджень показує, що комплекси асоціацій, символічні значення, символічні фігури й конотації, викликані контактом сучасної людини з архетипом, можуть бути надто широкими.

По-перше, кожна фігура-архетип несе в собі «згорнуту» історичну розповідь, міф, який уходить своїм корінням в історію культури й охоплює синкретичний комплекс космологічних уявлень, етично й естетично забарвлених ідей, подій, значимих проблем і способів їх розв'язання. Неодноразово повторюючи специфічну ситуацію, яка сприяла створенню цього прообразу, архетип здатний виконати адаптивну функцію, допомагаючи в момент контакту окремій людині «перевести» нетипову життєву ситуацію в типову, апробовану.

По-друге, змістовне багатство архетипу, конкретизоване в змістовному багатстві образу (символу, алегорії, знаку), «підключає» індивідуальну свідомість до колективної свідомості, а духовний досвід окремої особистості – до духовного досвіду людства. Тим самим архетип виконує компенсаторну функцію. У цьому плані можна згадати образи мистецтва, наповнені, приміром, живим відчуттям героїки, високого трагізму, уособленої лірики, різними відтінками естетичних переживань. Образність мистецтва, з одного боку, звернена до архетипічної образності, до глибин родо-індивідуальної пам'яті, до історії культури, а з іншого – адекватна духу свого часу.

В образах мистецтва «розгортається» матеріал різної часової модальності, а в драматургічних структурах цілісних художніх творів, у формально-змістовних елементах художньої мови «опредмечені» різночасові фрагменти людського досвіду. Прагнення мистецтва до образного втілення історично накопиченого багатства людської чуттєвості дозволяє окремій людині на емоційно-раціональному

рівні залучитись до духовного «коду» людства, «само здійснитися» у «великому часі» культури і тим самим здійснити власну культурну ідентифікацію.

У розділі «Імідж та його особливості» книги Г.Кузнецова «Комунікативні технології двадцятого століття» автор стверджує, що правильно створений імідж становить собою найбільш ефективний спосіб роботи з масовою свідомістю. Ця обставина пов'язана з тим, вважає Г. Кузнецов, що імідж відображає ряд ключових позицій, на які безпомилково реагує масова свідомість [70]. У дослідженні Н.Гаєвської [23, с. 15-18] наводиться детальний аналіз базового архетипу Героя та його колективної проєкції в ситуації вибору політичного лідера. Як відомо, змістовні структури архетипу Героя невичерпні. Також відомо, що тема Героя, а разом з нею й ключові образи героя-воїна, героя-царя, героя-мудреця, героя-переможця, героя-годувальника з найдавніших часів притаманні культурній свідомості жителів різних регіонів світу. Проте саме змістовне багатство й тематичне різноманіття архетипу, велика кількість ключових образів, створених і культивованих на їх основі, перетворюють архетип на «пусту форму» (К.-Г. Юнг), іншими словами – на абстрактно «можливе». Тому, пише Н.Гаєвська, технологія створення політичного іміджу на основі базового архетипу Героя з необхідністю передбачає конкретизацію. Мова йде про те, що на відміну від архетипу політичний імідж, виражаючи узагальнено-типове, звичне й давно апробоване, повинен бути в той же час індивідуалізований, насичений специфічною логікою життя конкретної людини. Для цих цілей творці іміджу використовують елементи біографії («біографічну легенду»), фіксують увагу масової аудиторії на конкретних вчинках суб'єкта-прототипу іміджу, на його актуальних рішеннях, планах і обіцянках на майбутнє. Але за таких обставин політичний імідж кандидата, створений на основі архетипу Героя, буде далеко не повним.

Для того, щоб інформація про конкретну людину була більш переконливою й максимально відповідала масовому стереотипу героя, до структури іміджу включаються негативні символи. У цьому випадку це можуть бути символи, спрямовані на створення узагальненого або персоніфікованого образу „чужого” («ворожого»). Зазначимо, що опозиція «ми – вони» є однією з фундаментальних у

структурі масової свідомості, і з цієї точки зору образ «чужого» надзвичайно важливий. Перевага однієї соціальної групи над іншою переживається на рівні колективних відчуттів і є могутнім засобом набуття відчуття ідентичності індивіда з соціальною групою, формування стійкої групової поведінки, групових оцінок і переваг. Тому протиріччя, яке виникає в структурі політичного іміджу (Герой і його «Тінь»), є плідним, оскільки допускає найрізноманітніші конкретизації стосовно реальних ситуацій. Указане протиріччя опосередковане давніми міфологемами, типовими сюжетами, у яких Герой переборює будь-які труднощі й перемагає. Відповідно прийом «переносу» історичного контексту сприяє ідентифікації конкретного політика з однією з ключових фігур архетипу Героя (герой-воїн, герой-мудрець та ін.). У свою чергу, соціальні й культурні характеристики (спосіб життя, освіта, професія, манера поведінки і спілкування, звички, смаки й переваги кандидата) стають ознакою приналежності до певної соціальної групи, тобто активним елементом іміджу, який також здатний виконати функцію ідентифікації.

Таким чином, імідж як механізм ідентифікації функціонує у своєрідному просторі «між» конкретним і абстрактним, між конкретною індивідуальністю й абстрактним архетипом, між особистою біографією й міфологічним сюжетом. Отже, особливості функціонування іміджу як механізму ідентифікації полягають у такому. Повноцінний імідж-образ є тим інструментом, який пов'язує різночасові фрагменти конкретного й абстрактного й здійснює постійний перехід між ними [22]. Способи переходу в кожному конкретному випадку можуть бути різними, опосередкованими тими конкретними завданнями, які стоять у кожному конкретному випадку перед творцями іміджу. Важливо те, що, виникнувши і здійснюючи «поступально-обертальний» рух від конкретного до абстрактного й навпаки, імідж а). задає апробовані шляхи ідентифікації, завдяки чому об'єкт сприйняття стає пізнаваним, принадливим і безпечним, тому б). в умовах соціальної взаємодії імідж функціонує як специфічний соціально-психологічний феномен, який «звільняє» (компенсує) внутрішню енергетику маси, сприяє її «переносу» на об'єкт, і на цій основі – ідентифікації з об'єктом.

Проблема іміджу як механізму ідентифікації в сучасному суспільстві отримує останнім часом розширене трактування, зокрема значна увага з боку дослідників приділяється вивченню проблем корпоративного іміджу та корпоративної ідентичності [64; 66; 68].

Наявність у співробітників компанії почуття корпоративної ідентичності пов'язується не тільки з усвідомленням ідеалів компанії, формальним дотриманням правил і норм поведінки в установі, але й позитивним прийняттям людиною корпоративних цінностей, асоціюванням себе з організацією, корегуванням стилю власного життя у зв'язку зі стилем життя компанії. «Цілі організації стають особистісно значущими для індивіду, – зазначає А.Н. Крилов, – організаційне середовище набуває смислу своєрідного духовного середовища, котре є необхідним для людини» [66, с. 103-104].

Образ організаційного (корпоративного) світу для особистості є не чим іншим, як фрагментом соціального світу, «образом Середовища», на який людина дивиться очима групи, ідентифікуючи себе з ним. Завдяки «образу Середовища» й «образу Групи» організація репрезентує себе у всій повноті й тим самим з одного боку полегшує процеси соціалізації, тобто процеси внутрішньої адаптації для своїх співробітників, а з іншого – розширює власне зовнішнє позиціонування, розширює можливості зовнішньої адаптації [68, с. 168].

Логічно припустити, що в цьому випадку повноцінний корпоративний імідж буде пов'язувати фрагменти внутрішнього й зовнішнього, суб'єктивного й об'єктивного та здійснювати постійний перехід між ними. Емпіричні дані, що наводять дослідники, показують, що в процесах внутрішнього корпоративного життя складається особливий «організаційний» життєвий стиль, до якого входять особлива мова (сленг, гумор), своя міфологія й символіка, свій діловий етикет і репутація. Імідж корпорації презентує себе через систему стильових утворень, як активних елементів корпоративної ідентичності. Подібні стильові утворення, опосередковані образами соціального світу, слугують, по-перше, специфічними ознаками, «маркерами» організації, що віддзеркалюють корпоративну культуру – цінності, судження, норми поведінки; по-друге – сприяють «відбиттю» фрагментів

корпоративної ідентичності в організаційному «життєвому стилі» та в життєвому стилі співробітників компанії.

«Організаційний «життєвий стиль», – вказує І.В. Альошина, – це образ життя компанії, те, як вона проводить час, використовує матеріальні, фінансові, інформаційні, людські ресурси» [4]. У цьому плані, акцентує дослідниця, компанія Microsoft використовує власні ресурси на перспективні, часом фантастичні проекти, спрямовані в майбутнє, на відбір та підтримку творчо-орієнтованих співробітників, на розвиток глобальної телекомунікаційної мережі. А також Microsoft витрачає величезні кошти на те, щоб світ знав про це і позитивно ставився до неї [4].

На рівні зовнішнього позиціонування корпоративна ідентичність втілюється за допомогою системи комунікативних засобів, серед яких важливе місце посідає фірмовий стиль, що віддзеркалює «індивідуальність» корпорації. У цьому плані корпоративна ідентичність – це те, що організація повідомлює про себе, про свою «індивідуальність» за допомогою власної продукції, послуг, формальних та неформальних комунікацій, політики компанії, вчинків її персоналу. Поняття «індивідуальності» корпорації є досить умовним і пов'язується з характером, структурою, стремліннями певної компанії. Один із напрямків вибудовування стратегії корпоративної ідентичності полягає в стремлінні донести «характер» або розкрити місію корпорації, яка вигідно відрізняється від інших, до цільових груп населення [4]. Таким чином, позитивні зміни корпоративної ідентичності, уособлені в організаційному життєвому стилі, є суттєвими для створення позитивного іміджу корпорації.

Висновок:

1). Поняття стилю, котре довгий час по'язувалося із сутнісними вимірами культурно-мистецького життя, сьогодні отримує розширену інтерпретацію, розглядається в контексті екзистенційно-філософських проблем антропології XXI ст.. Аналіз наукових джерел дозволив розглянути стиль як вагомий фактор історико-культурно-антропологічної цілісності (роботи О.М. Устюгової), звернути особливу увагу на творчо-адаптаційний потенціал стилю, виявити творчо-конструктиву

природу ідентифікуючої стилізації, котра отримує найбільш повну реалізацію в життєвому стилі.

2). Життєвий стиль за сучасних умов «розчинення» стильових практик минулого, плюральності форм життя виявляє процесуальність пошуку ідентичності й одночасно стає тією стійкою домінантою, що цементує «точкову» модель ідентифікації суб'єкта. Стиль репрезентує певні цінності та сприяє їх втіленню в формах життя.

3). Творчо-конструктивна природа ідентифікуючої стилізації розглянута в таких аспектах: а). в аспекті можливого проекту екзистенційної цілісності суб'єкта, що здійснює моральний вибір в умовах життєвої колізії, коли особистісна ідентичність конституюється та підкреслюється за допомогою життєвого стилю; б). в аспекті посилення інтерпретаційної активності суб'єкта, коли життєвий стиль сприяє виявленню комунікативних інтенцій суб'єкта, сприяє конституюванню та підкресленню особистісної ідентичності в умовах діалогу; в). в аспекті концентрованого вираження групової або індивідуальної ідентичності, котра за сучасних умов конструюється, коригується та отримує додаткових вимірів шляхом створення певного іміджу як механізму ідентифікації.

4). Вивчення специфічних ознак іміджу, що функціонує в просторі між об'єктивним та суб'єктивним, абстрактним та конкретним, інтегрує стильові фрагменти, виконує адаптивні та компенсаторні функції дозволило більш детально проаналізувати специфічні іміджеві технології, націлені на створення позитивного образу окремої людини, організації або корпорації. Проведений аналіз феноменів корпоративної ідентичності, корпоративного стилю життя та корпоративного іміджу свідчить про те, що позитивний імідж корпорації та стиль її корпоративного життя є активними елементами корпоративної ідентичності. Окремі стильові феномени набувають концентрованого вираження в корпоративному іміджі та в цілісному корпоративному стилі життя, які (корпоративний імідж та цілісний корпоративний стиль життя) активно презентують корпоративну ідентичність. А саме: доносять стратегію розвитку корпорації, її соціальну місію; слугують «маркерами», що полегшують як процеси внутрішньої адаптації співробітників, так і процеси

зовнішнього позиціонування та зовнішньої адаптації особистості; забезпечують позитивне ставлення до корпорації та позитивну оцінку її діяльності з боку оточення.

3.2 Інтертектуальність сучасного мистецтва як антропологічна стратегія формування «нової» ідентичності

Аналіз феноменів «нової» ідентичності – одна із актуальних тем наукових дискусій, що відбуваються впродовж останнього часу у контексті гуманітарних дисциплін. Попри існування певного наукового доробку, чіткого теоретичного визначення поняття «нова ідентичність» поки що не склалося. У сучасному суспільстві, що характеризується мозаїчною безліччю духовних світів, найхимернішим переплетінням культурних відмінностей, прискоренням ритмів життя окрема людина відчуває власну належність до певної кількості соціальних страт, групових множин, які за багатьма ознаками стають для неї значимими одночасно. А відтак, ідентичність на особистісному та колективному рівнях у багатьох випадках формується за межами традиційного розподілу на «своє» і «чуже», поза усталеними, історично визначеними соціальними сценаріями, культурними формами, поза односпрямованими культурними програмами. Більш того, суспільні ідеали, культурні взірці, успішні біографії, життєві настанови, принципи або вимоги, які за більш ранньої доби сприймалися як належні, сьогодні стають предметом особистісної або групової оцінки, особистісного або групового вибору. Англійські соціологи Е. Гідденс та З. Бауман зауважують, що для сучасного суспільства є характерним стан сумніву, ситуація множини витоків знань, що впливають на самість, посилюють її мінливість й потребують постійної рефлексії. «В умовах суспільства, що швидко змінюється, нестабільність соціальної та особистісної ідентичності стає закономірною. Характерна риса сучасної свідомості – прихід нової «короткотривалої» ментальності на зміну «довготривалій», – зауважує З. Бауман [63]. Набуті на індивідуальному/колективному рівнях елементи «нової» ідентичності у сучасну добу вже не сприймаються беззаперечно, а потребують

психологічної підтримки, додаткового оцінювання, публічного визнання з боку значущих «інших».

Науковий аналіз феноменів «нової» ідентичності ускладнюється також за рахунок наступного. Новітні фундаментальні теорії, зокрема ті, що існують під загальною назвою «теорії багатьох всесвітів», аналізуючи сучасність, відштовхуються від ідеї множини світів як умови формування адекватного судження стосовно нашого світу як «одного з ...» [210]. У контексті зазначених теорій склалася концепція «мультиверсуму», яка дозволяє науковцям пояснювати динамічне співіснування численних світів (у тому числі й можливих), відмічених різними фізичними законами та різною кількістю вимірів. Використання поняття мультиверсуму у новітніх дослідженнях будови всесвіту сприяє концептуалізації нашого світу як такого, що існує в сукупності з нескінченною множиною інших світів, а відтак підпорядковується, з одного боку, власним ритмам, а з іншого – певним ритмам співіснування з іншими станами, реальними або можливими.

У ході розробки концепції мультиверсуму виникло цікаве припущення, що індивідуальне людське тіло, яке об'єктивно існує лише в одному фізичному вимірі, тим не менш підпорядковується космічним ритмам «можливого». Тому сьогодні вже не викликають сумнівів намагання науковців щодо переосмислення місця людини у Всесвіті, звернення до подальшого опрацювання на основі сучасних даних давніх «антропних» принципів залежності людини від Всесвіту, а Всесвіту – від людини [59, с. 36-80]. Зокрема, висловлюється думка, що коливання з боку «інших» або «можливих» космічних світів наповнюють свідомість та волю індивіда. Тому у кожному мить людське «Я» стає трохи іншим, оскільки постійно коливається й відтворює потенційну множину «розширеної» особистості, яка має поки що гіпотетичну назву «мультивідууму», мешканця «мультиверсуму».

Існування «розширеного» типу особистості, що поєднує в собі риси кількох індивідів, було відмічено психологами та психоаналітиками минулого століття. Але, на відміну від патологічно «розколотої» особистості шизофренічного типу, тип «розширеної особистості» відмічений, з одного боку, гармонією сутнісних сил, а з іншого – потенційною здатністю щодо виконання множини рольових функцій. Ця

базова особистісна гармонія у поєднанні з потенційною здатністю щодо перетворень найбільш яскраво актуалізувалася в мистецтві, зокрема в ідентичності митця. Спостереження за творчою лабораторією митця, з одного боку, та аналіз творів мистецтва – з іншого, переконливо довели, що іпостасі творчої особистості, будучи втіленими контекстуально, отримують різноманітні, підчас досить несподівані «мовно-тілесні» або «зображувальні» конфігурації «іншого Я»

На думку Михайла Епштейна сучасний розвиток інформаційно-комп'ютерної цивілізації в напрямку від універсуму до мультиверсуму зумовлює, навіть «провокує» примноження альтернативних засобів існування кожної людини. Індивід, котрий спромігся набути характеристик людини-«мультивідуума», вважає дослідник, в майбутньому буде обирати для себе особистісні засоби втілення. Подібно до того, як та ж сама інформація сьогодні передається усно, письмово, в аналоговому або цифровому форматі, так і кожна людина майбутнього буде мати змогу перетворюватися, вибудовувати множинні «варіанти себе». Свідченням наближення до такого стану людської ідентичності є те, що сьогодні різні форми існування стають більш пластичними, у тому числі й форми людської тілесності.

У зв'язку із цим постає як актуальне питання щодо морального виміру ідентичності людини майбутнього. «Мультивідуум має змогу виступати в різних матеріальних обличчях та різних соціальних ролях, – вказує Михайло Епштейн, – і одночасно усвідомлювати єдність власної долі та моральної відповідальності, всі його втілення мають об'єднатися в особистісному спів-бутті совісті. Творча особистість здатна заповнювати світи власними множинними «Я». У такому випадку все мистецтво минулого й сучасного етапів буде осмислюватися як умовно-знакове очікування багатовимірною буття мультивідуума» [187, с.135-136].

Наведені нами міркування поки що слід розцінювати як наукові гіпотези, націлені в майбутнє. Тим не менш теоретична модель мультиверсуму та гіпотетичне створення моделей множинної ідентичності в контексті новітніх філософських теорій дозволяє припустити, що контекст гуманітарних досліджень та науково-публіцистичні видання затвердили досить популярне позначення сучасної культурної ситуації – транскультурність. Транскультурність у найбільш загальному

розумінні цього поняття пов'язується з рухом особистості «крізь» культурний простір, перетинання культурної межі та розташування в „іншому” культурному просторі, в умовах «іншого» культурно-соціального виміру. За умов транскультурності відбувається дифузія базових культурних ідентичностей, у той же час транскультура не є загальне та ідентичне, притаманне всім культурам. Транскультура скоріше вказує на культурне розмаїття та на універсальність як надбання окремої особистості. Отже, транскультура – це «віртуальна» належність одної людини множині культур, вважає Михайло Епштейн. Транскультурність як стрижневий вимір сучасної доби, виникає внаслідок переходу людства від еволюційної до принципово нової, активно-еволюційної стадії розвитку. Сказане слід розуміти таким чином: людство, яке «виростало» та будувало власну культуру на природному підґрунті, сьогодні активно розвивається в напрямку інтеграції людського розуму та людської тілесності з «машиною», тобто з власними здобутками в галузі технічного розвитку [187].

Транскультурність як вектор сучасного буття акцентує невизначеність моментів існування людини в ситуації активно-еволюційного розвитку та стрімкої інтеграції з технічними винаходами. Транскультурність також вказує на можливість непередбачуваної конфігурації фрагментів інноваційного антропологічного досвіду в контексті руйнації досвіду минулого. Отже, логічно було б припустити також, що людська ідентичність в умовах транскультурності є відкритою та «трансфігуративною», здатною до перетворень на основі запровадження якісно нових «межових» стратегій людського буття.

Фіксуючи тяжіння сучасної людини стосовно межових стратегій буття, доречно звернути увагу на таке. Тяжіння до «межі», набуття нового антропологічного досвіду, трансфігурація ідентичності є певним рухом «від себе». При цьому зміна «точок опори» зумовлює невизначений, невірноважений стан людини, а набуття нового «центру ваги» в нових умовах буття, в новому «хронотопі» є проблематичним. Вочевидь, слухним є зауваження стосовно того, що «рух у напрямку «іншого», людське тяжіння «до межі» становлять загрозу ідентичності» [176, с. 174]. Тому аналіз співвідношення «Я-покинутого» та «Я-

набутого» як моментів транс фігурації та набуття нової ідентичності, ставлення людини до «Я-набутого» стають дедалі актуальнішим.

А. Секацький, автор «Книги номада», вдається до аналізу феноменологічного досвіду номадизму й намагається, таким чином, з'ясувати феномен «номада» (сучасної «кочової» людини) як нову ідентичність. Письменник аналізує екзистенційні характеристики подорожі як специфічного людського стану, в основі якого – перехід у вимір «іншого», а отже – набуття нових вимірів ідентичності стосовно «звичайних». Під час подорожей, вважає А. Секацький, з людиною відбуваються важливі трансформації. По-перше, «моя» тілесність та мій образ «Я-для-інших», які не отримують звичного визнання з боку «інших» (моїх близьких та знайомих, що залишилися за межами моєї подорожі), потребують змін. «Відсутність візуального підкріплення звичної тілесності та підтримки усталеного рольового репертуару є прикметами трансцендування, що відбувається», – зауважує автор. Звідси слід зробити висновок, що позитивне самовідчуття стосовно власної тілесності забезпечується не тільки тонусом м'язів, але й «санкцією» зовнішнього світу. Отже, тривале, розтягнуте у часі перебування серед «інших» потребує трансфігурації самоідентичності. Виявляється, що для позитивного самовідчуття людині недостатньо власного образу «буття-в-цьому-тілі». Позитивна санкція з боку «інших» є настільки вагомою, що виконує функції додаткового земного тяжіння, тільки на більш високому рівні.

По-друге, під час перебування «в дорозі» моя «розпорошена» ідентичність «стикається» з такими ж «розпорошеними», тимчасовими «іншими» – постійно змінюється оточення, оскільки я змінюю напрямок або засіб пересування, тимчасово зупиняю свій шлях, продовжую подорож тощо. Отже, пише А. Секацький, «я назвав би тіло номада-мандрівника астральним тілом – воно весь час зберігає «випробувальний» характер, підтримує тільки ті елементи, котрі притягуються кочовим центром особистості». Це «легке тіло» разом із «легким» ставленням людини щодо подорожей є найважливішими стосовно позитивної ідентичності номада. «Справжній» номад розцінює як позитивне, коли «в умовах постійного пересування відсутні фіксовані погляди «інших» разом із фіксованою системою

координат, які змушують людину перебувати у важкому панцирі «буття-у-визнанні» [135].

Ідентичність номада досить цікаво відтворюється в інтертекстуальних стратегіях мистецтва трансавангарду. Мистецтво трансавангарду, наголошує Акілле Боніто Оліва, виходить за усталені межі, котрі були встановлені досвідом минулого. Митці трансавангарду тяжіють щодо настанов «номадної свідомості». Зокрема, мистецтво трансавангарду припускає можливість розглядати «шлях» лінійного розвитку мистецтва минулого як одну із можливих художніх стратегій сучасної мистецької практики. У той же час фрагментарне відтворення здобутків минулого мистецтва в контексті сучасного художнього твору не передбачає культурної ідентифікації. Фрагментарні використання вказують, з одного боку, на здатність до часткового цитування або запозичення. З іншого боку цитування відбувається на тлі чіткого усвідомлення, що в умовах перехідного типу суспільства, кінцевий стан котрого з'ясувати поки що неможливо, можлива, тим не менш, лише перехідна ментальність, а отже – суб'єкт з ідентичністю номада.

Сказане слід розуміти таким чином. Класичне мистецтво, на думку Б. Оліви, існувало на тлі ідеології тотальності, що продукувала цілісний образ світу. Наприклад, культурні категорії драми, міфу, трагедії вказують, крім іншого, на стабільність історичної ситуації та на ідентичність суб'єкта, котрий існує в ній. Вказаний суб'єкт володіє всіма необхідними засобами щодо здійснення власної практики. У сучасній ситуації історичної вичерпаності суб'єкт вже не відчуває впевненості у власній цілісності, котру забезпечувала йому західна логоцентрична культура. Головною втратою стосовно ідентичності мистецького «Я» слід вважати занепад проектування як культурної та художньої цінності. Отже, виявилось, що драма, міф і трагедія «були масками, що використовував суб'єкт під час переходу до творчого рівня» [102, с.77]. Маска чітко вказувала або на творчу стратегію щодо «розмивання Проекту», або «відхилення від проекту», або «втрати Проекту». У будь-якому випадку драма, міф і трагедія відтворювали окремі аспекти «лобового зіткнення» особистісної ідентичності зі світом, що потребував певного впорядкування у відповідності до існуючих еталонів розумності та впорядкованості.

Сьогодні на зміну всьому цьому приходять культура опосередкованого «дотику». «Митцям трансавангарду, – вказує Б. Оліва, – притаманна поліцентрична, розсіяна увага, яка не пов'язується з «лобовим зіткненням». Тим не менш така розсіяна увага спрямовує нескінченний рух скрізь будь-які протистояння, зіткнення та скрізь будь-які загальні місця, включаючи тезу стосовно оригінальності техніки та виконання» [102, с. 42]. Культура «дотику», що уникає конфліктів, тяжіє щодо старанності, ментальної обережності та «приховування» виявляє характерну «номадичну» поведінку. Беніто Оліва образно кваліфікує таку поведінку як «зрадницьку», пояснюючи свою думку тим, що саме фігура зрадника зазвичай існує на узбіччі, подвоюється, «приховується» від «свого» та від «чужого» і таким чином об'єктивно «розколюється» у власному існуванні між «своїм» та «чужим».

Звернення до фігури «зрадника» у контексті міркувань Б. Оліви, попри метафоричність, кваліфікує моменти «розколу» особистої ідентичності як негативні. Тим не менш у здатності до такого розколу та особистісної зміни можна знайти й позитивний момент, якщо врахувати традиції східної культури. Олександр Секацький, автор цитованої нами «Книги номада», наголошує на базовому принципі, який визначає ідентичність номада. Йдеться про вміння «справжнього» номада при необхідності змінитися для того щоб «злитися» з фоном і таким чином уникнути небажаного контакту. Таке вміння «злиття» з фоном набуває статусу взірця поведінки, оскільки воно доступно справжньому наслідувачу східного принципу «дао» (принципу «справжнього шляху» до морально досконалого), вказує А. Секацький [135]. Звідси ідентичність номада виглядає як така, що, з одного боку, також уникає зіткнення, а з іншого – «розгортається» в нескінченність, намагається подолати великі відстані і при цьому уникати обтяжливих або небезпечних стосунків із «занадто людським». У цьому сенсі ідентичність номада набуває позитивного значення.

Аналізуючи антропологічний досвід «межових» стратегій буття, дослідники звертають увагу на те, що перехід або «перебування на межі» не варто розцінювати як тимчасову рису людського життя або виключно як характеристику певної епохи [144, с.58-83]. Перехід слід розцінювати як онтологічну ситуацію людини, що за

сучасних умов посилюється та набуває екзистенційної гостроти. У стані «переходу» перед особистістю завжди загострюється, по-перше, проблема відкритості й незавершеності буття, а по-друге – особливо гостро постає проблема пошуку новітніх антропологічних стратегій набуття нової ідентичності. Отже, у подальшому викладенні матеріалу ми вважаємо за доцільне проаналізувати інтертекстуальність сучасного мистецтва як новітню антропологічну стратегію «вибудовування» нової ідентичності людини.

Вивчення інтертекстуальності сучасного мистецтва викликає особливий інтерес з огляду на таке. Упродовж багатьох віків теорія і практика класичного мистецтва розвивалися з огляду на притаманну людині фундаментальну потребу стосовно духовно-практичного «подвоєння» себе з метою визначення власного місця у світі, що оточує. Художня практика минулих століть реалізувала вказану потребу щодо подвоєння шляхом створення художніх образів із притаманною їм гармонією суб'єктивного та об'єктивного, ідеального та реального, тілесного та духовного. У свою чергу аналіз усталених образів класичного мистецтва дозволяє сьогодні виявляти історичні форми і типи ідентичності, які фіксують усталені засоби адаптації та самовизначення людини в оточуючому світі.

Моменти «існування на межі», коли людське буття набуває непередбачуваного характеру внаслідок екзистенційного дотику до «іншого» неодноразово ставали об'єктом художнього зображення.. Невизначеність та гострота ситуації, що виникала, «підштовхувала» людину до здійснення морального вибору, а звідси – до морального вчинку. Класичне мистецтво, відкривши для себе тему проблемності людського буття, всебічно опрацьовувало та відтворювало її в межах діалектики героїчного та трагічного. Новий тип трагічного конфлікту разом із новими художніми стратегіями «занурення» героя або анти-героя в ситуацію «існування на межі» започатковані в романах Ф.М. Достоевського.

Моделювання ситуацій поступового «підведення» героя до межі, коли, з одного боку, прагнення особистості щодо морального самовизначення, до здійснення «самочинного» буття стає нестерпним, а з іншого – традиційний життєвий шлях до вибудовування морального «Я» виявляється закритим, належить,

на нашу думку, до художнього відкриття Ф.М. Достоєвського. Звідси бере свій початок і принципово новий для світової літератури тип «розколотого» героя. Сутність розколу полягає у розриві між морально-теоретичними настановами життєвої програми героя та його, героя, екзистенціальною поведінкою. На цю особливість побудування художнього образу у Ф.М. Достоєвського вказує Віктор Єрофєєв у книзі «Знайти людину в людині: Достоєвський та екзистенціалізм». «Жага життя плутає карти логічних міркувань», – пише В. Єрофєєв, аналізуючи суперечливу поведінку та незрозумілі, з точки зору буденної свідомості, вчинки героїв романних творів Ф. М. Достоєвського. Ця «жага життя» разом із інерцією життя, що виявляється у формі «звичок порядної людини» сприяє виведенню героя із суперечностей моральної теорії, наголошує автор [45, с. 98].

Мотиви абсурдного існування, коли цінність індивідуального самоствердження особистості ставиться під загальний сумнів, були одними із головних у художній прозі першої половини минулого століття. У цьому сенсі слід вказати на романи А. Камю, Ф. Кафки, Ж.-П. Сартра. Під знаком абсурду втрачають сенс будь-які інтенції героїв романних творів, залишається лише почуття «фундаментальної безглуздості», що виникає раптово, подібно до хвороби. Межові ситуації як символи, з одного боку – втрати людиною власного онтологічного коріння, а з іншого – як поштовху щодо пошуку спасіння від безглузлого існування були проаналізовані у літературно-філософських текстах багатьох представників течії екзистенціалізму.

Практики сучасного мистецтва доречно віднести до складу інноваційних антропологічних стратегій, якщо зважити на їх наполегливе бажання, по-перше, щодо фрагментації людської суб'єктивності, а по-друге – якщо врахувати їх наполегливе тяжіння до моделювання «точкових» зв'язків «розколотої» особистості з оточуючим світом за умов відсутності будь-якого домінуючого чинника. Стратегії презентації множинного «Я», використання авторських масок, навмисного епатажу та експериментування з авторською ідентичністю взагалі притаманні мистецтву. Загальновідомо, що фрагменти біографічного досвіду, іпостасі авторського «Я» в актах художньої творчості уособлюються, набувають самотійного існування і

таким чином перетворюється на «Іншого» в контексті художнього твору. Тому моменти художньої раціоналізації фрагментів ідентичності митця в контексті художнього твору досить детально вивчені неklasичною естетикою. Зокрема, діалектичні стосунки автора і героя естетичної діяльності становили спеціальний предмет дослідження в контексті наукового доробку М. Бахтіна [12].

Між тим практики сучасного мистецтва, виходячи за межі традиційного розподілу між автором та його героєм, все частіше пропонують феномен множинного індивіду. «Проективний філософський словник», укладений Михайлом Епштейном, пояснює сучасний феномен множинного індивіду таким чином. Множинному індивіду притаманна певна кількість «Я», при цьому його різноманітні «Я» мають, з одного боку, різні тілесні втілення, а з іншого – зберігають загальну самосвідомість. На думку М. Епштейна, прикладом такого множинного індивіда в контексті сучасного мистецтва може слугувати феномен «гіперавторства». Сутність феномену гіперавторства полягає у певній множині віртуальних авторських особистостей, авторських точок зору. Гіперавторство існує у контексті інтертекстуальності сучасного мистецтва, тобто на перетинанні множини творів, текстів або їх фрагментів, у розмаїтті думок, за межами індивідуального і «реального» авторства. Фіксація феномену «гіперавторства», на думку М. Епштейна, є теоретичним зсувом, який свідчить про «воскресіння» автора після його «смерті», акцентованої теоретиками постструктуралізму.

Таким чином, гіперавторство не можна звести до реальних індивідів, але у той же час гіперавторство не слід «розчиняти» в структурах письма. Гіперавторство – це «спільнота віртуальних індивідів», можливі автори, котрі залишають свої писемні «сліди». Тим не менш виявити біологічні або біографічні джерела таких слідів неможливо. Отже, за тих умов, коли біографічні джерела встановити неможливо, то слід зробити висновок, що наявність реального автора не є суттєвою щодо естетичного аналізу авторства. Посилаючись на віртуальні практики, М. Епштейн зауважує: «Паспортна перевірка ідентичності учасників віртуальних дій в Інтернеті не є умовою цього текстового простору». Отже і наявність біологічних та біографічних джерел, якщо їх не можна коректно встановити, не є суттєвою

вимогою естетичного аналізу феномену гіперавторства. Істотним та більш цікавим у цьому плані є співвідношення у просторі інтертексту «слідів» можливих авторських джерел [186, с.42-44].

За умов відсутності біологічних та біографічних джерел авторства, феномен гіперавторства, на нашу думку, все ж може бути конкретизований. Для цього слід проаналізувати культурні джерела писемних «слідів» сучасного інтертекстуального простору. Приклад такого аналізу міститься у книзі Дж. Кемпбелла «Герой з тисячею облич». Зазначена книга за кількістю цитувань була визнана однією з найбільш впливових книг минулого століття. Вплив книги оцінювався фахівцями з точки зору запозичення її ідей не тільки відомими авторами, майстрами літератури та кінематографу, але й політичними діячами. Отже, герой з тисячею облич – це давній міф про героя, котрий легко модифікується в контексти сучасної драми, оповідання, комедії, застарілі дійові особи замінюються на нових, більш сучасних героїв. Головні персонажі міфу про героя, будучи втіленими в тексти творів сучасного мистецтва, вільно комбінуються або діляться на окремі фігури для того, щоб висвітлити аспекти певної ідеї. Дійові особи базової версії міфу (молодий герой, мудрий старець тощо), фантастичні чудовиська, потаємні печери є лише символами, котрі можна варіювати. Наприклад, мудрий старець в контексті сучасного мистецького твору може перетворитися на «крутого», але «доброго» боса, на сержанта або на вчителя. Сучасні герої можуть опинитися не в печері, а у відкритому космосі, або у глибинах власної підсвідомості. У будь-якому випадку людина розпізнає міф про героя: хоча за своїм віком міф дорівнює найдавнішим пам'ятникам культури, тим не менш він не втратив своєї краси та привабливості.

Образи, про які йдеться в книзі Дж.Кемпбелла, були свого часу проаналізовані К. Г. Юнгом як образи колективної ментальності, як «повний життя архетип, невід'ємна складова тієї цілісності, котра і є нашою особистістю», оскільки «абсолютне панування розуму нагадує політичний абсолютизм: воно знищує особистість» [190, с. 298]. Отже, міф про героя є колективним знанням особливого роду, яке важко раціоналізувати, але можна виразити в образах сучасного мистецтва

Заслуга Дж. Кемпбелла полягає в аналітичному виділенні усталених паттернів «героїчного», які глибоко вкорінені в картографії колективної ментальності. Завдяки цим паттернам міф про героя, з одного боку, слугує вагомим чинником культурної ідентифікації, а з другого – дає можливість сучасним авторам нескінченно варіювати фрагменти міфу в контексті творів сучасного мистецтва. Тому сучасні твори, що відтворюють модель «героя з тисячею облич» зрозумілі кожному. Такі твори віддзеркалюють універсальні моделі культурної ідентичності та, виконуючи розважально-адаптивну функцію, відповідають на універсальне питання «як я можу подолати власні життєві проблеми та стати щасливим?»

Якщо прийняти наведені міркування за основу, то слід вказати на ключову особливість інтертекстуальних практик сучасного мистецтва – плюралістичну модель співвідношення особистості з певною межею. Мистецтво постмодернізму, як відомо, остаточно зафіксувало, «розтрощення» цілісного образу людини, що склався у класичному мистецтві. У той же час мистецтво постмодернізму наголосило на зверненні до одного із підпорядкованих у минулому, але завжди присутнього у практиці мистецтві досвіду гри. Свідоме застосування досвіду гри, поширення його у сучасному мистецькому просторі мало своїми наслідками наступне. Фрагменти усталених ідентифікацій стали вільно «стикатися» в інтертекстовому просторі, створюючи, тим самим, по-перше, ефект суперечливого зв'язку суб'єктивного з об'єктивним, ідеального з реальним, акцентуючи чималу «напругу» тілесного і духовного. По-друге застосування досвіду гри акцентувало ефект зображення/відображення буття скрізь призму естетичної гри, а по-третє – наголосило на незавершеності, тобто на нескінченності варіантів гри.

У монографії М.Н. Липовецького «Російський постмодернізм: нариси з історичної поетики» висувається припущення, що інтертекстуальність сучасного мистецтва тяжіє до встановлення діалогу з хаосом. Далі, коригуючи свою тезу, автор пояснює, що тісна взаємодія інтертекстуальних практик мистецтва з образом хаосу та постійне «розхитування» традиційних систем художнього цілого мала подвійні наслідки. З одного боку, руйнування традиційних художніх систем призводить до руйнування художнього цілого твору. З іншого боку, на тлі діалогічних стосунків

стає можливим шлях щодо формування нової системності художнього цілого. М. Н. Липовецький позначає нову системність постмодерністичного твору як „різоматичну”. Отже, вважає автор, нова «різоматична» системність художнього твору полягає в наступному: «Ця системність заснована на тій художній стратегії, що націлена на пошук «розсіяних структур» хаосу, втіленого в образі культури». Образ світового хаосу, втілений в образі культури, стає, таким чином, суб’єктом рівноправного діалогу з автором. «Діалог з хаосом – так можна позначити цю художню стратегію, вбачаючи, що з розвитком цієї стратегії пов’язані важливіші відкриття літературного постмодернізму», – підводить підсумок М.Н. Липовецький [73]. Таким чином, нова художня стратегія щодо суб’єктів діалогу висуває інтертекстуальність на рівень принципу моделювання світу.

Зміни, що відбуваються сьогодні у постановці традиційних філософсько-антропологічних проблем, роблять актуальним звернення до специфічного об’єкту аналізу – сучасного художнього тексту. Аналітичні зусилля щодо сучасного художнього тексту зазвичай спрямовані на розшук правил, у відповідності до яких відтворюються смисл та суб’єкт смислу, виникають нові контексти ідентифікації. «Граничні тексти нашого часу – перші серед тих, хто створює ці правила», – зауважувала Ю. Крістева [65, с. 25].

У науковому доробку Ю. Крістевої детально проаналізована інтертекстуальність сучасного мистецтва як новітня стратегія, націлена на розширення контексту ідентифікацій. Зокрема, у зібранні наукових робіт Ю. Крістевої, що вийшли друком під назвою «Вибрані твори: руйнування поетики», доводиться, що сучасний літературний дискурс свідомо руйнує монологічне зображення і створює ефект калейдоскопічного, множинного письма, націленого на нас [65, с.22-23]. Множинне письмо, яке перетворює художній текст на інтертекст, провокує, з одного боку, розкол усталених ієрархій, руйнує смислові зв’язки між «своїм» та «іншим». З другого боку інтертекст сприяє встановленню нових діалогічних зв’язків з «іншим». Таким чином виникає нова тимчасова цілісність, новий смисл та новий суб’єкт висловлювання. Тим самим моделюється новий контекст ідентифікації, який сприяє виникненню феномену нової ідентичності.

У цьому сенсі, вважає дослідниця, логіка інтертекстовості сучасного мистецтва певною мірою нагадує логіку сновидіння. Вона (логіка інтертекстовості) підтримує суперечності та/або спів-буття базових смислів верху та низу, добродетності та розпусти, істини та неправди, закону та його порушення, сакрального та профанного. У цьому відкритому та непередбачуваному світі ідентичність персонажу є нічим іншим, як мовленнєвою позицією «Я», що ніби пише скрізь друге «Я». Тому сучасний художній текст не відтворює типових характерів або темпераментів. Він відтворює не об'єктний образ персонажу, а слово цього персонажу стосовно самого себе та стосовно світу.

Нові інтертекстуальні стратегії, націлені на розширення ідентифікацій, за певними ознаками примушують згадати традиції давніх жанрів народної творчості. Зокрема, у контексті історичної поетики М. Бахтіна наведені дані щодо зв'язку романного дискурсу з діалогічними структурами менніпеї, карнавалу, поліфонії. Думається, що таке стихійно-множинне, народно-художнє за своїми витокami оформлення мовленнєвої практики «іншого» дозволяло досягти певної мети, сутність якої полягає у наступному. У діалогічному мовленнєвому просторі жанрів народної культури, особливо в умовах так званих «карнавальних» жанрів кожен стає, як відомо, і автором, і актором, і самим собою, і іншим. «Тут, в умовах давнього народного свята десакралізоване «Я» надягає на себе маску подвійного сміху або розпусти, імітуючи тим самим виставу самоаналізу або виставу власної смерті», – пише Ю. Кристева [65]. Використання маски, тимчасово змінена поведінка, імітація смерті у даному випадку не є самоціллю. Усі ці «позасвідомо-художні» засоби, що використовувалися у контексті давніх ритуалів, культів, масових свят дозволяли досягти стану тимчасового стихійного «перетинання» історично встановленої межі між «живим» та «неживим», між «світом культури» та «світом природи». Таким чином, шляхом імітації тимчасового «розколу» особистості на «своє» та «інше», за допомогою маски у жанрах народної творчості інсценувався «дотик» до «анти – світу», у нашому випадку – до світу природного хаосу.

Простір життя сучасної людини, відмічений переплетінням антропологічних інновацій та виникненням «межових» стратегій буття, розширюється дуже швидко. Беручи до уваги стрімкий розвиток віртуальних практик, загальну «віртуалізацію» суспільства та повсякденного життя, форм спілкування, можна передбачити, що незабаром інтертекстовість може стати визначальною стосовно людського буття. Тим не менш сьогодні активно пропонує нам також інші суттєві зміни порівняно з минулими часами, відміченими пануванням стійких традиційми культурного буття. Домінування певного виду практики у межах традиційного суспільства сприяло чіткій систематизації формам суспільного та приватного життя, впорядковувало, а отже – надавало позитивного сенсу формам людського буття, розмежовувало «свою» та «іншу» культурні практики. Інакше кажучи, домінуючий вид практики сприяв визначенню антропологічної межі у напрямку співвідношення між «світом» та «антисвітом», між «своїм» та «чужим» або «ворожим».

Сучасне «просування» інтертекстуальних практик до лідерства не відмінняє позитивного значення інших антропологічних інновацій, інших межових стратегій. Скоріше навпаки, паралельно з інтертекстуальними феноменами відбувається активізація інших антропологічних інновацій, інших практик, що виводять людину на межу її можливостей. До складу таких практик, крім науково-технологічних, слід віднести новітні гуманітарні технології, спрямовані на конструювання нових форм діяльності в сфері культури, нових технік спілкування, пізнання, створення нових моделей сприйняття й творчості. Комплекс таких гуманітарних практик останнім часом отримав загальну назву «культуроніка».

Людське мислення в галузі культуроніки набуває проєктивного виміру. Людина-«культуронік» у власній діяльності використовує проєкти, тобто ті знакові системи, котрі створені в різних галузях пізнання, діяльності або спілкування, але на даний момент такі знакові системи не стали практиками або інституціями певної культури. Такі проєкти відтворюють план «можливого» напрямку трансформацій культурного поля. Таким чином сучасне гуманітарне мислення «розгортається» як у напрямку наукової діяльності, так і у напрямку створення комплексу «вторинних мистецтв». У даному випадку культуроніка звертається до створення мистецтва

комунікації, мистецтва інформації, мистецтва кодування та перекодування. Культуроніка також намагається створити суто гуманітарні технології перетворення культури, уникаючи при цьому як надмірної «технізації», так і надмірної «політизації» культурного життя. Сучасні гуманітарні технології націлені на перетворення та вдосконалення антропокультурного середовища, подібно до того, як «первинні мистецтва» були націлені на перетворення та вдосконалення природного середовища, людської чуттєвості та людської тілесності. Отже, на основі форм культурного життя, які склалися, нові гуманітарні технології, в тому числі й інтертекстуальні, сприяють «вивільненню» людини від символічних культурних залежностей власної культури. При цьому місце стійкої культурної ідентичності посідає «універсальна символічна палітра» (М. Епштейн), нове символічне середовище, в якому будь-яка людина має змогу обирати символічні засоби і створювати, таким чином, власну нову ідентичність.

Висновок:

1). Звернення до окремих положень фундаментальної теорії мультиверсуму дозволило застосувати в контексті нашої роботи теоретичну модель «мультивідууму», запропоновану М. Епштейном та розглянути її як базову модель «розширеної» особистості зі специфічними вимірами: по-перше – особистісною гармонією; по-друге – потенційною здатністю до перетворень. Така модель особистості зазвичай найбільш повно реалізувалася та реалізується в мистецтві, в ідентичності митця, котра отримує різні контекстуальні втілення, демонструючи інколи несподівані «мовно-тілесні» або «зображуальні» конфігурації «іншого Я».

2). Детальний аналіз сучасної культурної ситуації у векторі транскультурності (концепція М. Епштейна) дозволив зробити висновки, що, по-перше, за умов транскультурного розвитку відбувається дифузія базових культурних ідентичностей; по-друге, транскультурність вказує на культурне розмаїття та універсальність як надбання сучасної особистості; по-третє, транскультура позначає «віртуальну» належність людини до множини культур, на здатність до особистісних перетворень на основі запровадження якісно нових антропологічних стратегій буття.

3). Аналіз простору життя сучасної людини засвідчив, що практики сучасного мистецтва доречно віднести до складу інноваційних антропологічних стратегій буття, якщо зважити на їх наполегливе бажання, по-перше, щодо фрагментації людської суб'єктивності, а по-друге – якщо врахувати наполегливе тяжіння постмодерністської свідомості до моделювання «точкових» зв'язків «розколотої» особистості з оточуючим світом за умов відсутності будь-якого домінуючого чинника.

4). Інтертекстуальні практики сучасного мистецтва, виходячи за межі традиційного розподілу між автором та його героєм, стверджують нелінійне мислення, що призводить до формування феномену «множинного індивіда». Як приклад такого «множинного» індивіду в підрозділі розглянутий феномен «гіперавторства». Показано, що за неможливістю встановлення біологічних та біографічних джерел авторства, феномен гіперавторства все ж може бути конкретизований на основі аналізу культурних джерел писемних «слідів» сучасного інтертекстуального простору.

5). Розглянута універсальна модель колективної ідентичності, яка вибудовується шляхом нескінченних варіацій героїчного міфу, відтворюється інтертекстуальними практиками сучасного масового мистецтва, виконує розважально-адаптивну функцію і набуває особливої популярності в очах масової публіки, оскільки відповідає повсякденним бажанням аудиторії щодо подолання життєвих труднощій, пошуку шляхів особистісного щастя та набуття життєвого успіху.

6). Розглянута ідентичність номада, що об'єктивно утворюється та відтворюється в умовах постійного культурного кочів'я (реального або віртуального) сучасної людини та відсутності фіксованих поглядів з боку «інших». Феномен «номадної свідомості» опосередковує інтертекстуальні стратегії сучасного мистецтва, котре, на думку А. Б. Оліви, продукує образ суб'єкту з ідентичністю номада шляхом застосування технологій часткового цитування, інтертекстуального запозичення, окремого довершеного контекстуального «дотику» стосовно

культурних традицій минулого з одночасним „униканням” фіксованої культурної ідентифікації.

7). Аналіз таких інтертекстуальних практик актуального мистецтва, як феномен гіперавторства, моделювання героїчного міфу в сучасному масовому мистецтві, продукування образу суб'єкту з ідентичністю номада в практиці мистецтва сучасного як антропологічних стратегій формування «нової» ідентичності довів, що людська ідентичність в умовах полікультурності стає відкритою, здатною до перетворень на основі запровадження якісно нових стратегій людського буття.

3. 3. Діалектика глобального і етнонаціонального в кроскультурній перспективі

Стрімке розширення та диверсифікація сучасного культурного простору інтенсифікує процеси кроскультурної взаємодії, внаслідок чого постає як актуальна проблема глобального й етнонаціонального в кроскультурній ідентичності. Актуалізацію даної проблеми можна пояснити більш детально, якщо проаналізувати ряд об'єктивних і суб'єктивних факторів. По-перше, феномен суперечливої «природи людини» отримує різноманітну буттєву реалізацію в контексті цивілізаційних зрушень, культурних змін, на тлі суперечливої взаємодії глобальних і етнонаціональних факторів. При цьому культурна ідентичність, фіксуючи момент особистісного самовиявлення та особистісної самореалізації в полікультурному суспільстві, не дає суб'єкту впевненого буттєвого статусу, будучи скоріше нескінченим процесом життєвих «пошуків» себе в нестабільному світі.

За таких умов, по-друге, все більше людей, незалежно від віку, відчуючи потребу в набутті нового сенсу особистого життя, відновленні почуття цілісності та впорядкованості оточуючого світу, звертаються до перевірених часом цінностей етнонаціонального, котрі, за умов загальної буттєвої невизначеності, здаються найбільш усталеними та зрозумілими. Результатом такого звернення стає поновлене відчуття себе часткою спільноти, котра, здається, здатна захистити окрему людину від негараздів існування в динамічному світі. Людина, життєвих шлях якої

«розгортається» в межах життєвого світу певної етнічної групи, легко ідентифікує себе зі своїм етнічним оточенням. У повсякденній діяльності засвоюється мова, культурні традиції, моральні цінності етносу, формуються навички спілкування з представниками інших етносів, вміння оцінювати власну належність до етносу з одночасним вмінням ідентифікувати власне соціальне оточення в термінах «Ми» – «Вони», визначати своє місце в поліетнічному середовищі.

З метою більш детального вивчення проблеми етнонаціонального і глобального в кроскультурній ідентичності наведемо дані наукових досліджень. У статті О. Зернецької наголошується, що «впливи глобалізації зачіпають і змінюють такі тонкі й вразливі матерії, як життя людського духу, світовідчуття індивідууму, світ людського досвіду (те що філософ Едмунд Гуссерль назвав «життєвим світом»), врешті-решт – культурну ідентичність цілих народів» [47, с. 83-84]. Дослідження останніх років містять достатньо переконливих дані стосовно гомогенізації культури та «стирання» етнонаціональних відмінностей в умовах глобалізації [30; 69; 90]. Утім не менш переконливими є дані про те, що посилення тенденцій щодо встановлення культурного глобалізму за рахунок потужної економічно-інформаційної, політичної та культурної експансії сучасних держав-лідерів стикається у наш час з не менш потужним вираженням етнокультурної ідентичності з боку «малих культур» або локальних етносів.

В.А. Авксентьев, аналізуючи життя сучасного поліетнічного суспільства підкреслює, що «демократизація, інформатизація, культурна стандартизація неминуче наштовхуються на національну ідентичність як на перешкоду власному розвитку», при цьому національна ідентичність постає як «центральне ядро, що зберігає найбільш стійкі, накопичені впродовж тисячоліть і тому міцні уявлення етнонаціональних спільнот стосовно себе» [3, с. 38-39]. На думку В.С. Малахова «для постсучасних індивідів належність до спільноти – субнаціональної або наднаціональної – може бути важливішою, ніж їх належність до держави» [79].

Розуміння необхідності захисту на локальному рівні культурного розмаїття і власної культурної ідентичності стрімко зростає на тлі глобальних трансформацій культурного простору. Ситуація, що виникає, містить потенціал серйозних

конфліктів, оскільки, попри прискорення темпів глобалізаційних змін, «коріння» етнонаціональної ідентичності буде змінюватися не так швидко. У даному відношенні В.С. Малахів зазначає, що «конфліктогенність етнонаціональної ідентичності в контексті культурної глобалізації становить один з драматичних епізодів сучасної історії», оскільки «глобалізація, що намагається «розчинити» культурне ядро етнонаціональної ідентичності, перетворилася на справжнє кваліфікаційне випробування для таких ядер» [79]. О. Зернецька приходиться до такого висновку: «Наскільки б сильно глобалізація не розмивала державні кордони, боротьба за ідентифікацію на локальному (мікро) рівні так само буде посилюватися» [47, с. 87].

Зробимо припущення стосовно того, що збереження культурної ідентичності за сучасних умов, так само як і уникнення конфліктів на тлі суперечливої взаємодії етнонаціональних ідентичностей з ідеологією глобалізму можливо не стільки за рахунок акцентуації культурних відмінностей, жорсткості й несприйняття культурних змін, скільки за рахунок гнучкості, здатності до адаптаційних змін, спроб щодо «розширення» культурних ідентифікацій без втрати культурного ядра етнонаціональної ідентичності. Окреслена проблемна ситуація спонукає нас під час подальшого викладення матеріалу даного підрозділа зосередити увагу на таких питаннях: а). на вивченні існуючих концепцій адаптаційних змін культурного ядра етнонаціональної ідентичності у зв'язку з процесами глобальних трансформацій культурного простору; б). на з'ясуванні складної діалектики глобального й етнонаціонального в кроскультурній ідентичності на основі концепції транскультурності як методологічно значущої в аспекті наукового аналізу людської ідентичності в кроскультурній перспективі.

Аналіз існуючих на сьогодні методологій адаптаційних змін культурного ядра етнонаціональної ідентичності у зв'язку з процесами глобалізації культурного простору доречно розпочати з розгляду концепції мультикультурності та вивчення ідеології мультикультуралізму. Аналіз наукової літератури, присвяченої проблемам мультикультуралізму, свідчить, що впровадження стратегії мультикультуралізму наприкінці минулого століття були суголосними, по-перше, глобалізаційним

викликам, а по-друге – потужним рухам на захист культурного ядра етнонаціональних ідентичностей. У цьому плані характерним було створення та всебічна реалізація численних освітніх, лінгвістичних, економічних та соціальних проєктів, впровадження інституціональних перетворень. Методологія і стратегія мультикультуралізму виникли, з одного боку, внаслідок вивчення практики культурно-політичного, культурно-економічного, культурно-освітнього, культурно-мистецького, культурно-дозвіллевого та ін. життя мультирасових, мультирелігійних, мультинаціональних та мультиетнічних суспільств; з іншого боку на сучасному етапі трансформацій культурного ядра етнонаціональних ідентичностей у зв'язку з глобалізацією феномени мультикультуралізму засвідчують непродуктивність асиміляторських зусиль з боку держави. Тому на межі ХХ-ХХІ століть почалося формування ідеалу інтеграції суспільства на іншій методологічній основі, за межами асиміляції [30, с.101-102].

Формування нового ідеалу суспільного життя в умовах поліетнічності, на тлі глобалізаційних викликів супроводжувалося продуктивною критикою мультикультурного проєкту, яка вказувала на найбільш суттєві недоліки практики мультикультуралізму і таким чином сприяла окресленню шляхів щодо майбутнього розуміння ситуації. Тому ми вважаємо за доцільне зупинитися на деяких критичних зауваженнях щодо концепції мультикультуралізму, його методології та стратегій розгортання в практиці життя відкритого полікультурного, поліетнічного, полілінгвістичного та суспільства.

Зокрема, в дослідженні М.В. Тлостанової проводиться думка, що важливою ознакою мультикультурного проєкту було намагання пристосуватися до нових умов буття в світі, в тому числі до росту різноманітних етнічних спільнот, підсилення процесів економічної та культурної інтеграції. Тим не менш, підкреслює М.В. Тлостанова, слід визнати, що мультикультурний проєкт скоріше є американським національним варіантом «універсалізму», спрямованим у векторі «плюралістичної парадигми», котра активно розвивається в сучасному світі й віддзеркалює ідеологію культурної множинності та культурного розмаїття [149, с.102]. Дослідженням М.В. Тлостанової доведено, що намагання на основі ідеології

мультикультуралізму уникнути міжетнічних, міжнаціональних конфліктів, досягти стабільності у стосунках між етнонаціональними ідентичностями у принципово нестабільному, «відкритому» полікультурному світі лише засвідчили остаточну вичерпаність «фундаменталістських спроб забезпечити універсальний порядок на засадах обраної культурної моделі» [154, с.6-25].

У роботі Ч. Тейлора «Мультикультуралізм і «Політика визнання» досліджується сенс «Політики визнання» та її впливу на ідентичність. Автор вважає, що «наша ідентичність частково формується визнанням її або відсутністю такого визнання», тому людині або групі людей може бути завдано справжньої шкоди у тому випадку, коли люди або суспільство навколо них віддзеркалюють їхнє обмежене, принижуюче або презирливе зображення. «Невизнання або неправильне визнання може завдати шкоди, може бути формою пригнічення, ув'язнюючи людину в хибному, викривленому або пригніченому способі буття», – підкреслює Ч. Тейлор [151, с. 29].

Досліджуючи процеси сучасного суспільства, А. Перотті вважає, що сучасна полікультурна цивілізація сприяє встановленню відкритих відносин, тобто таких, у контекст яких інтегрується будь-яка полікультурна ситуація. На думку автора, завдяки феномену полікультурності питання стосовно культурної ідентичності Європи стає все більш проблематичним. Витоки вказаної проблематичності полягають у тих явищах, котрі є добре відомими. Йдеться, зокрема, про масову демократію, масову культуру, суспільство споживання, науково-технічну революцію, вплив засобів масової інформації та їх приватизація, нові інформаційно-комп'ютерні технології, секуляризацію суспільства, розширення вікових меж для навчання тощо. Глибокі зміни спричинили активне «проникнення» до європейського культурного життя образів та символічних моделей «іншого» буття, іншої культури, насамперед східної.

Полікультурність, яка наскрізь пронизала європейське суспільство, сприяла утворенню нової концепції суспільства, вважає А. Перотті. «На зміну поняттю глобального суспільства, – наголошує дослідник, – приходять поняття вузлового суспільства: індивіди більше не належать до єдиного суспільства, а входять у

численні мережі, які перетинаються, створюючи безліч можливих комбінацій» [110, с. 37]. У зв'язку із тим, що суспільство само себе розбудовує, постійно змінюючи при цьому власні виміри та конфігурації стосунків між «своїм» та «чужим» життям, акцент слід робити не стільки на відмінностях, скільки на динаміці суспільного життя, а відтак – на кроскультурних стосунках як на процесуальних взаємовідносинах культурних ідентичностей.

Беручи до уваги наведені міркування, слід погодитись із думкою А. Перотті, що «аналіз сучасної культури на підставі її компонентів (когнітивного елементу: мови, знань, вірувань; нормативного елементу: цінностей, стандартів; емоційного елементу: поведінки, звичаїв, способу життя; структурних елементів: належності до первісних груп або асоціацій, наявності юридичного, політичного, професійного статусу) свідчить, що індивід може належати до кількох культур, а іммігрант може домогтися повного успіху в новому суспільстві, зберігаючи все або майже все, або дещо з первісних почуттів та цінностей» [110, с. 66].

Починаючи з середини 90-х років минулого століття концепція мультикультурності почала поступатися концепції транскультури. «Проективний філософський словник», укладений Михайлом Епштейном, дає досить детальне пояснення щодо відмінностей між мультикультурністю і транскультурністю. У статті М. Епштейна, що має назву «Транскультура» звертається увага на таке: «На відміну від концепції мультикультурності, що встановлює ціннісну рівність і самодостатність різних культур, концепція транскультурності передбачає відкритість та взаємне «залучення» культур». У випадку транскультурних стосунків між культурами діє принцип інтерференції, тобто принцип «розсіювання» символічних значень однієї культури в полі іншої. Відтак, якщо концепція мультикультурності наполягає на принципі належності індивіда стосовно власної, природно та етнічно «заданої» культури, то концепція транскультури відштовхується від принципу дифузії усталених культурних ідентичностей у відповідності до того, як індивіди перетинають кордони різних культур та асимілюються в них» [186].

Суперечливу діалектику глобального й етнонаціонального у кроскультурній ідентичності доречно розглянути також за допомогою нових теорій, що віддзеркалюють стосунки між глобальними та локальними чинниками в контексті суспільного життя. Сучасні дослідження виходять з того, що процеси глобалізації та локалізації практично зв'язані між собою. Науково-природничі теорії розвитку разом із усвідомленням проникності, миттєвості, зворотності сучасних енергетично-інформаційних процесів дозволяють тлумачити процеси глобалізації та локалізації як такі, що в перспективі мають тенденцію до зближення. Тому в контексті новітніх наукових досліджень відбувається інтенсивний пошук концептів, які б сприяли теоретичному «зв'язуванню» процесів інтеграції та диференціації, і тим самим сприяли б теоретичному прогнозуванню майбутнього.

Аналізуючи події сучасного культурного життя, науковці звернулися до феномену, що отримав синтетичну назву «глокальність». Концепт глокальності є новоутворенням, яке має пряме відношення до складних стосунків глобальності та локальності. Новоутворений концепт глокальності віддзеркалює тенденції людського буття, що виникають на початку ХХІ століття і спричинені, з одного боку, розвитком технічного прогресу, а з іншого – ускладненням комунікацій, примноженням форм безпосереднього спілкування. Аналіз сучасних стратегій інформаційно-технічного розвитку дозволяє висловити припущення про те, що в майбутньому «кожна країна світового села буде прямо підключена до глобальних процесів поза посередництвом району, області, штату, нації, держави». Глокалізація, таким чином, з одного боку «зв'язує» на теоретичному рівні різноспрямовані на практиці процеси глобалізації та локалізації, а з іншого – вказує на тенденцію сучасного суспільства щодо «прозорості», котра виникає вже сьогодні на тлі досягнення певного рівня індивідуального інформаційно-технічного забезпечення, наявності відкритих комунікацій та функціонування надпотужної культурно-масової індустрії, що тяжіє до усунення будь-яких посередників між виробником та споживачем. Таким чином, у майбутньому, на думку прихильників ідеї «глокалізації», «кожний індивід буде мати змогу безпосередньо спілкуватися з

Центром керування Всесвітньої цивілізації (що сьогодні можна уявити тільки в формі молитви або відповідного чуда)» [186, с. 166-167].

Виходячи із цього, слід зауважити, що транскультуру недоречно ототожнювати з глобальною культурою. Як свідчить практика інформаційно-культурного глобалізму та інформаційно-культурної експансії з боку країн, що створили потужну культурну індустрію, глобальна культура схильна до розповсюдження однакових культурно-символічних моделей на все людство [47, с. 84-85]. На відміну від глобальної культури, транскультура, не уникаючи принципу культурної належності як такого, віддає більшу перевагу культурному багатству та універсальності окремої особистості. З точки зору принципу культурної належності як визначального стосовно особистісної культурної ідентичності, транскультуру можна інтерпретувати як «стан віртуальної належності окремої людини до множини культур» [186].

У стані такої «віртуальної» належності до множини культур вбачається позитивний момент, якщо взяти до уваги такі міркування М. Епштейна, котрий вважає, що культура розвивається, відштовхуючись від природного стану і зберігає багато природного, психофізіологічного, етнічного, етнонаціонального, соціокласового. Культура зберігає певну репресивну функцію щодо особистості, на чому вперше наголосив класичний психоаналіз. У цьому сенсі транскультура робить крок у напрямку подальшого «вивільнення» особистості, наголошуючи на бажанні сучасної людини подолати межі культурного або ідеологічного тиску.

Відомий філософ минулого століття М. Мамардашвілі звертав увагу на загрозу «примусової ідентифікації» стосовно особистості [84]. Тому у своїх роботах М. Мамардашвілі обстоював принцип людської незалежності від власної культури, інтерпретуючи даний принцип як фундаментальне право окремої людини на трансцендування стосовно власної культури у напрямку «ніщо». М. Мамардашвілі розглядав культурний «трансцензус» як первинний метафізичний акт людини, який «підштовхує» людину до позитивно забарвленого «ніщо», тобто до пошуку основ людського існування у просторі множини культур, а отже – у просторі метафізичної свободи. Філософ розглядав як позитивну можливість бути «поза» наявними

культурами, існувати вільно «на межі» власної культури разом з «іншими» або в стані вільного відмежування від «інших».

У цьому сенсі транскультуру доречно розглядати як специфічний простір, що забезпечує сучасній людині спроможність «втекти» від власної «вкоріненої» культури і таким чином набути нову кроскультурну ідентичність. Транскультура не відмінняє похідної культурної ідентичності, а отже – не відмінняє сукупності символів, звичних засобів вербального та невербального спілкування, звичок, тобто тих феноменів, котрі утворюють культурне «тіло» людини. Транскультура примножує символічні смисли за рахунок, по-перше, їх «розчинення» та надання рухомості, а по-друге – за рахунок створення нових комбінацій елементам різних культур.

Феномени транскультурності існували в мистецтві минулого століття. В.С. Біблер звернув увагу на те, що в мистецтві ХХ ст. різко підвищилася роль глядача, слухача, читача, котрі разом із митцем, доповнюючи один одного, формують і завершують твір мистецтва. В мистецтві авангарду такий «додатковий» учасник мистецького творіння почав проектуватися автором, навмисне створюватися. При цьому «віртуальний» учасник проектується не тільки як представник сучасної культури, а як людина взагалі «іншої» культури. Таким чином, художній твір мистецького авангарду розвивався не в аспекті стилізації, а в аспекті зіткнення різних точок зору, що були притаманними різним культурам [15].

На початку ХХІ ст. форми теоретичного художнього мислення виявляють певну тенденцію щодо зближення, людська свідомість стає більш налаштованою на ідею взаєморозуміння, спілкування суб'єктів «крізь» культурні епохи [14, с. 271]. Класична орієнтація і класична ідентичність людини, що «підіймається» по сходинках теоретичної свідомості, стає вже не домінантою, а однією із складових кроскультурної ідентичності сучасної людини.

Розглядаючи суперечливі процеси культурного творення, Б.А. Оліва стверджував: «Культурна ідентичність утворюється завдяки системі мистецтв, а також завдяки тій «додатковій вартості», якої набуває твір за рахунок професійної солідарності інших, незалежних від митця, суб'єктів творчості» [101, с. 33-35]. Але, зазначав Б.А. Оліва, сучасна публіка втратила ті риси монокультурності та чіткої

спеціалізації, яка набувалася завдяки бібліотекам, галереям, культурно-просвітницьким центрам тощо. Сучасна мистецька аудиторія, вказує дослідник, породжує феномен «гіперсуб'єктивності», тобто феномен «фальшивого глядача». Вказаний феномен можна спостерігати, коли людина вільно переключає канали телебачення, обирає ту чи іншу телевізійну програму, виносячи тим самим вирок якості інформаційного продукту. Тим самим, вказує Б. А. Оліва, встановлюється з одного боку мобільний, множинний, а з іншого – «точковий» контакт споживача з телевізійною тематикою. Є очевидним, що така «точкова» мобільність підтримується, зі свого боку, сучасними телевізійними технологіями, специфікою сучасних телевізійних проєктів. У цьому сенсі слід згадати сучасні нескінченні телесеріали, практику трансляції коротких рекламних роликів та відео-кліпів, що переривають сюжет будь-якої телепередачі, «переключають» увагу телеглядача на зовсім інший зміст, пропонують зовсім інший видовищний ряд. Практика «точкових» контактів з телевізійним часом, з його множинним змістовним наповненням призводить до феномену «розсіяної» уваги телеглядача. За умов, коли продукується феномен тимчасової уваги, який нагадує, образно кажучи, «ковзання», сучасне мистецтво використовує коливання між людською увагою та неувагою і вибудовує відповідні художні стратегії.

Наприклад, у практиці сучасного мистецтва виникла стратегія формування «тимчасової публіки», тобто такої публіки, увагу якої можна тимчасово залучити завдяки популярним засобам масової інформації або завдяки специфічній виставковій стратегії. Феномен «тимчасової публіки» певною мірою нагадує феномен мінливої ідентичності номада в наступному. По-перше, тимчасова публіка дуже різна за своїм соціальним статусом, роллю або професією. Тим не менш „тимчасова публіка” миттєво збирається під час шляхової пригоди, коли всі раптово зупиняються і так же раптово „розсіюються”. Така ж ситуація відбувається у випадку несподіваного ажіотажу або несподіваної мистецької акції. По-друге, «тимчасову» публіку неможливо ідентифікувати чітко або принаймні більш-менш чітко визначити її часткову ідентичність, оскільки її участь у пригоди ніяк не

артикульована. Сучасне мистецтво в своїх акціях враховує цей сегмент публіки, який не підлягає артикуляції [102, с.197-199].

Сучасна транскультурна художня творчість використовує палітру всіх культур. Слід взяти до уваги, що та ж сама фізична реальність по-різному інтерпретується та символізується в контексті різних культур. Тому елементи певної культури додатково забарвлюються, варіюються в просторі транскультурного мистецтва. З точки зору особистості є позитивним те, що за умов транскультурності людина вільно обирає ту традицію, котру вона бажає «присвоїти», тобто зробити своєю.

Актуальним постає сьогодні контекст культурологічних та філософсько-антропологічних досліджень, де відмічається позитивний вплив діалогічних стосунків з іншими на створення і підтримку кроскультурної ідентичності. «Ми визначаємо нашу ідентичність завжди у діалозі, а іноді й у боротьбі з тими речами, які значущі інші хочуть у нас бачити», – вказує Чарльз Тейлор. Дослідник наголошує, що «моє відкриття моєї власної ідентичності означає не те, що я випрацьовую її в ізоляції, а те, що я реалізую її через діалог, частково зовнішній, частково внутрішній, з іншими»¹⁵¹, с. 37].

Дослідження стосунків «Я – Інші» сьогодні є одними із пріоритетних у філософській антропології. Використання поняття кроскультурності в контексті філософсько-антропологічних досліджень зумовлює певну деталізацію процесу міжкультурної взаємодії як такої, що основана на базовому відношенні «Я – Інший». У найбільш узагальненому вигляді кроскультурність передбачає таку взаємодію з «іншим», котре, завдяки дійсному діалогу, стає близьким, «своїм». Дієвий діалог у кроскультурній взаємодії ґрунтується на рівноправному партнерстві мого «Я» з «Іншим». При цьому «Інший» – така індивідуальність, що дорівнює за певними вимірами «мені», предмет мого зацікавленого ставлення. Взаємодія з «іншим» у контексті кроскультурних стосунків співвідноситься з моєю сутністю, а перенесення «себе» до категорії «іншого» сприяє самопізнанню, формує погляд на себе «із-зовні», збагачує і завершує власну ідентичність.

Говорючи про кроскультурну взаємодію, ми тим самим розглядаємо кроскультурну ідентичність як модель транскультурної взаємодії людських спільнот на тлі суперечливих процесів «глокалізації». Транскультура – нова сфера культурного розвитку за межами вже існуючих національних, гендерних, професійних культур. Ми намагаємось довести, що кроскультурна ідентичність як модель транскультурної взаємодії людських спільнот, запроваджуючи принципи відкритості, толерантності та уникання конфліктів у стосунках між речниками різних культур, долає «замкнутість» сфер культурного життя, сприяє «розмиканню» мовних та ціннісних детермінацій локальних культур, створює простір «транскультурної» творчості, котрий збагачує та надає нового сенсу формам людського життя.

Визначення кроскультурної ідентичності як такої, що засновується на фундаментальному розподілі представників усіх культур на «свої» та «чужі», є досить поширеним. Тим не менш таке розуміння набуває проблемності у наш час. Життєвий досвід окремої людини є унікальним, тому кожна людина по-своєму реагує на зовнішній світ. Ідентичність виникає як наслідок ставлення людини до певної соціокультурної групи, складовою частиною якої виявляється дана особа. У той же час визначальною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер. Ч. Тейлор, зокрема, зауважує: «Ми стаємо дійсними людьми, здатними себе зрозуміти, а отже й визначати свою ідентичність, коли оволодіваємо всім багатством мов, якими виражають себе люди» [151, с. 35]. У даному контексті поняття «мова» вживається дослідником у широкому значенні, що «охоплює не лише слова, які ми промовляємо, а також інші засоби вираження людського стану, включаючи «мови» мистецтва, жестів, кохання тощо» [151, с. 35]. Люди, на думку Ч. Тейлора, оволодівають мовами не лише власними зусиллями, людей скоріше вводять у мови через їх взаємодію з іншими, з тими, хто є для них важливим. Ідентичність не є тим, що кожна людина досягає самотійно, вона є діалогічною [151, с. 35]. Самість існує лише в тому, що можна назвати „діалогічними мережами” [152, с. 54].

Наголошуючи на суперечливості феномену кроскультурної ідентичності, дослідники вказують на те, що, по-перше, складові ідентичності є множинними і часто накладаються одна на одну, зокрема «етнічні, регіональні, релігійні, гендерні та класові ідентичності переходять одна в одну в різних ситуаціях [29]; по-друге – спосіб буття сучасної людини доречніше визначати як процес трансформацій стану «свій – чужий» на «свій – інший». Наголошується, що характер обміну цих станів відповідає смислу дії «розширення», що складає визначальну спрямованість людського буття в сучасній культурі [31].

Мераб Мамардашвілі присвятив значну частину своїх роздумів проблемам, які вважав для себе головними. У контексті його творів, бесід, усних виступів часто йшлося, по-перше, про необхідність індивідуального розумового зусилля з боку особистості, а по-друге – про специфічний вимір культурного буття, який сприяє людському самоздійсненню шляхом набуття «культури індивідуального ризику та інтелектуальної свободи» [84, с.259]. При цьому вчений виходив із того, що ми всі існуємо серед людей, існуємо з іншими людьми, і тому ми створюємо собі певний образ того, що відбувається. Але цей образ не є адекватним. У роботі «Бути філософом – це доля», М. Мамардашвілі стверджував: «Світ змінюється набагато швидше, ніж ми встигаємо зайняти своє «точкове» місце в просторі світу». Говорячи, наприклад, у статті «Європейська відповідальність» про європейську ідентичність, вчений підкреслював, що Європі не притаманній вік, вона постійно перебуває в стані народження [84, с.26]. Тому, на думку М. Мамардашвили, світ завжди встигає набути такої конфігурації, у порівнянні з якою створений нами образ є іншим.

Процеси ідентифікації опосередковують формування індивідуального відчуття належності до певної соціальної групи. Відчуття індивідуальної «належності» із відчуттям спільності з іншими є одними із фундаментальних людських почуттів щодо суспільних утворень. Загальновідомо, що впродовж тисячоліть панування на планеті сільського господарства люди зазвичай ідентифікували себе з родиною, кланом, селищем. За таких умов почуття ідентичності максимально задовольняло психологічну потребу людини в адаптації. Культурні ідентифікації сприяли

відчуттю інтеграції щодо оточуючого шляхом переживання єдності з іншими як в актуальному часі, так і стосовно минулого та майбутнього. Базові індивідуальні та групові культурні зв'язки визначалися під час народження людини та не змінювалися впродовж її життя. Індивід народжувався вже як член родини, певної етнічної групи; релігія пропонувалася йому батьками та найближчим оточенням, спільнотою, фактори етносоціальної, етнонаціональної, релігійної, професійної та ін. ідентичності були постійними.

Цивілізаційні зміни, що відбувалися на певних відрізках культурного часу, змінювали людську ідентичність. Глибинна людська потреба в культурній ідентифікації час від часу змінювала власну індивідуальну та групову природу. Наприклад, після промислової революції індивіда підтримували та заохочували за те, що він ідентифікувався з нацією, а не з селом. Класова свідомість також слугувала вагомим чинником щодо формування системи культурних уподобань та розширення контексту базових культурних ідентифікацій. Виникнення нових форм суспільної практики, розподіл труда сприяли виникненню нових культурних груп. Хоча давні форми культурних ідентифікацій продовжували своє існування на тлі цивілізаційних змін, вони інтегрувалися новими чинниками ідентифікації. При цьому деякі ідентифікації втрачали емоційну силу, а нові набували її.

За сучасних умов поняття громадянської, політичної, регіональної, національної ідентичності закріпилися як визначальні щодо соціально-культурних аспектів життя держави, нації, регіону або окремого етносу. Відмічається також, що функція національної ідентичності полягає в об'єднанні населення країни на основі загальних цінностей, гармонійного поєднання політики універсалізму з політикою відмінності .

Сучасні культурні ідентифікації підлягають певним змінам. За умов переходу від глобального до «вузлового» суспільства (термін А. Перотті [110, с. 37]) логічно очікувати більшої кількості окремих спільнот, що утворюються за безліччю ознак. В усіх високотехнологічних країнах політичне життя розпадається на окремі сегменти, споживчий ринок віддзеркалює безліч індивідуальних та групових потреб. Численні представники субкультур стають байдужими стосовно провідних цінностей

суспільства. Ті ж самі процеси відбуваються в соціальних групах. Расові, етнічні та релігійні підгрупи також розпадаються на окремі сегменти, на біль-менш різноманітні міні-групи. Відмінності між ними, які вважалися раніше незначними, набувають сьогодні більш вагомого культурного значення. Сьогодні ми стаємо свідками самоорганізації «малих груп», до складу яких входять, наприклад, представники певних релігійних конфесій, захисники довкілля, підлітки, люди похилого віку, спортсмени-інваліди, аматори мистецтва тощо. Велика кількість людей вважає, що масове суспільство приділяє недостатню увагу їх соціальним проблемам, внаслідок чого виникають нові групи зі своїми специфічними ідентифікуючими ознаками. Цей процес прискорюється завдяки адресним публікаціям та телевізійним передачам.

Втрачаючи зв'язок з контекстом свого народження, сучасна людина отримує більше можливостей стосовно власного самовизначення. Звичайно, що людина, як і раніше, народжується як член певної родини, представник певного етносу, певної нації. Тим не менш разом із зростанням сучасних цивілізаційних змін люди набувають більше можливостей стосовно вибору культурної ідентичності у відповідності до посилення індивідуальності та гетерогенності в соціальних структурах. Слід також зауважити, що культурні ідентифікації, які обираються окремою людиною, є, як правило, мінливими. Нові форми ідентичності інтегруються з минулими, глибоко вкоріненими формами ідентичності.

Етнічна свідомість передбачає ідентифікацію індивіда з історичним минулим даної групи, акцентує ідею «коріння». Для такої свідомості, вважає Т.В. Розова, «світ предків» набував особливої значущості, а міф виступав специфічною формою, що компенсувала духовний зв'язок індивіду з родом, сприяла консолідації колективу за умов ускладнення суспільних відношень [129, с. 75]. Ідентифікації етнічної групи напрацьовуються за допомогою символів минулого – міфів, легенд, святинь, емблем. «У процесі соціального наслідування, – наголошує Т.В. Розова, – кожне наступне покоління вносило незначний вклад у розвиток культури», оскільки «головним завданням кожного покоління було збереження й трансляція культурного досвіду нащадкам» [129, с. 76]. У міфологічній свідомості істиною володіли предки,

тому комплекс уявлень стосовно «золотого віку» богів та героїв сприяв формуванню базових цінностей етносу та визначав його культурні ідентифікації.

Етнос не обов'язково характеризується єдністю території. Сучасні етнічні групи розсіяні, до їх складу входять народи діаспори, що зберігають етнічну визначеність навіть за умов відсутності єдиної території. Символічні аспекти територіальної або мовної спільноти, що зберігаються та відтворюються в стилі життя окремих іммігрантів або людей, що мешкають у складі діаспор (наприклад, кольори національного одягу) інколи стають більш суттєвими, ніж реальні. Крім того буденна праця, добросусідські стосунки, політична активність, економічна поведінка, дозвілля й розваги – все це може бути тією чи іншою основою для культурної ідентифікації.

З другої половини 80-х років ХХ ст. у постмодерністському дискурсі все чіткіше стали усвідомлюватися негативні наслідки «антропологічного песимізму». Частіше стали з'являтися роботи, в яких дослідники намагалися теоретично обґрунтувати необхідність протистояння стереотипам масової свідомості з боку особистості. У той же час усвідомлювалося, що «розпорошена» мовна свідомість людини, як вона поставала у постмодерністській рефлексії, принаймні теоретично не в змозі протистояти натиску масової культури. У цьому сенсі розробка концепції «номадології» Ж. Делезом та Ф. Гваттарі пропонувала певне пояснення тим процесам, що відбувалися в духовному житті західних країн.

Трансформація духовного клімату пояснювалася, з одного боку, загальною реакцією на техніко-економічний раціоналізм та «частковість» людського буття. З іншого боку було цілком зрозумілою неможливістю повернення до канонічних форм релігії, к догматам релігійного культу. На цьому тлі розквіт різноманітних сект лише умовно нагадував дійсне відродження форм релігійної свідомості. До складу сект доречно було віднести різні види фундаменталізму, давні язичницькі культу, окультні науки, медитацію, магію, тобто все те, що раніше вважалося забобонами. На поверхні суспільної свідомості опинилося маргінальне, котре краще відповідає інтересам численних груп. Ж. Делез і Ф. Гваттарі називали маргінальне «психологією племені». Актуалізації маргінального чимало сприяло падіння

минулого престижу суспільної людини. На зміну усвідомленню значущості «суспільної людини» прийшов інтерес до малих груп, невеликих «племен кочівників», що пов'язані між собою соціально-економічними та культурними стосунками.

Як підкреслював свого часу Ф. Гваттарі, «плем'я» у власному суспільному житті тяжіє щодо «трансверсальності». У даному випадку йдеться про неузгодженість норм суспільного життя в аспекті певної культури, намагання до множинності ритуалів, що за своїм культурним походженням суперечать один одному, тяжіння до використання карнавальних форм життя. Такі намагання руйнують усталені відмінності між наукою та магією, вважає Ф. Гваттарі, і сприяють формуванню «нової соціології». Така наука покликана дослідити життя «племен» як складний комплекс органічних структур, які скасували міф про лінійний розвиток історії та наголосили на «поліфонічному віталізмі». Слід також звернути увагу на постійне «коливання» суспільної свідомості між масовізацією та посиленням етико-естетичної свідомості малих груп. Подібно до кризи «оповідей», що відбувається, за Ж.-Ф. Ліотаром на тлі руйнації «мета-оповідань», дослідники все частіше звертають увагу на відсутність, з одного боку, «сильної наукової концепції» та актуалізацію численних «міні концепцій» – з іншого.

Діалог є засобом здійснення кроскультурної взаємодії, умовою взаєморозуміння людей. У наш час форми діалогічної взаємодії зміщуються до епіцентру людського буття, стають найважливішою умовою взаєморозуміння людей. Діалог культур – це спілкування багатьох унікально-всезагальних особистостей, домінантою якого є не стільки пізнання, скільки розуміння іншого. За допомогою філософії діалогу формується нова культура спілкування, нова кроскультурна ідентичність.

У сучасному світі діалог культур ускладнюється за рахунок комплексної дії як глобальних, так і локальних чинників. Тому сьогодні досить проблемним є сам механізм кроскультурної взаємодії, зокрема діалектика етнонаціонального та глобального у кроскультурній ідентичності. На теоретичному рівні стає зрозумілим, що ефективність кроскультурної взаємодії полягає у систематичному діалозі

культур, а не у домінуванні однієї, навіть успішної моделі культурного розвитку. Вирішення цієї проблеми в практичній площині передбачає певне розширення кроскультурної взаємодії, коли реальністю стає самореалізація всіх і кожної культури шляхом встановлення діалогічних стосунків усіх і кожної культури з іншими. Розширення кроскультурної взаємодії передбачає таку повноту смислового залучення до неї індивідів, котра виникає «на перетинанні» множини культурних образів. Окремий індивід при цьому виходить за межі індивідуального, за межу власної культурної ідентичності в напрямку кроскультурності, а отже – в напрямку нескінченного переосмислення себе, як суб'єкта кроскультурної взаємодії. Цей процес складає можливу перспективу історії людства.

Слід звернути увагу на існування двох видів кроскультурної взаємодії: 1). пряма взаємодія, коли кроскультурні контакти відбуваються на мовному рівні; 2). непряма взаємодія, коли діалог входить до складу культурних елементів. При цьому змісти «іншої» культури набувають подвійного забарвлення, розцінюються як «свої» і як «чужі», або «інші». Сутність кроскультурності полягає у досягненні продуктивної взаємодії етнонаціонального та глобального, коли суверенні позиції різних культур тяжіють до утворення єдиного, але й той де час багатовимірного смислового простору. При цьому головна відмінність діалогічності від монологічності під час кроскультурних контактів полягає в докладанні зусиль щодо розуміння різних поглядів, ідей, явищ та соціальних сил.

Процеси взаємодії передбачають двосторонній процес розвитку етнонаціонального та глобального, коли зміни однієї культури обов'язково супроводжуються змінами в іншій.

Процеси відмінностей у загальному розумінні є одним із джерел культурного багатства, яке надає історичному розвитку багатства вимірів. При цьому специфічні моменти національного, регіонального у контексті культури підкреслюють моменти єдності історичного процесу культурного будівництва. Сприйняття цінностей іншої культури відбувається на різних рівнях. У ряді випадків надбання «іншої» культури розцінюються виключно як «інші» («екзотичні») і не стають фактором етнонаціональної самосвідомості, фактором духовності особистості. На більш

високому рівні взаємозбагачення етнонаціональних культур не обмежується простим ознайомленням з цінностями іншої культури, а сприяє творчості нового на основі, по-перше – етнонаціонального, а по-друге – пізнання «іншого», у даному випадку – глобального, загальнолюдського. У таких випадках загальнолюдські (глобальні) цінності входять до складу етнонаціональної самосвідомості та збагачують духовність особистості.

Висновок:

1). Аналіз проблем діалектичної взаємодії глобального й етнонаціонального в кроскультурній ідентичності засвідчив, що збереження культурної ідентичності на тлі цивілізаційних трансформацій та глобальних культурних змін, з одного боку, та реалізація прагнень щодо уникнення конфліктів етнонаціональної ідентичності на тлі «зіткнення» локальних культур з ідеологією глобалізму – з іншого можливі за рахунок адаптаційних змін культурного ядра етнонаціональної ідентичності, зокрема шляхом активізації спроб щодо «розширення» культурних ідентифікацій без втрати культурного ядра етнонаціональної ідентичності.

2). Аналіз сучасних методологій адаптаційних змін культурного ядра етнонаціональної ідентичності здійснений з урахуванням наступних наукових ідей: а) запропонованого М. Мамардашвілі принципу людської незалежності від власної культури, що реалізується за допомогою культурного «трансцензусу», тобто «втєчі» від власної культури в «ніщо», яка інтерпретується як пошук основ власного існування за межами власної культури, в просторі множини інших культур; б) концепції транскультурності, укладеної М. Епштейном, котра, не відмінюючи принципу культурної належності людини, відштовхується від принципу «розчинення» базових культурних ідентифікацій у відповідності до перетинання індивідом культурних кордонів і розташування в культурному просторі «іншого»; в) методології «визнання», що розроблена Ч. Тейлором і наголошує на фундаментальному значенні діалогічних стосунків щодо людської самореалізації, формуванні дійсного, неспотвореного образу «себе» та образу «іншого» в контексті складних міжлюдських стосунків, підкреслює суттєвий зв'язок, що існує між

«Політикою визнання», котра покликана опосередковувати людські стосунки й надавати їм позитивного сенсу, та ідентичністю людини; г). концепції полікультурності, що розроблена А. Перотті й акцентує існування принципу множинної культурної ідентичності окремої людини та принципу «вузлового» суспільства як провідних принципів стосовно організації форм суспільного життя країн сучасної Європи.

Кроскультурна взаємодія проаналізована як така, що зазвичай реалізується в контексті стосунків «Я – Інші». Підкреслюється, що сучасні адаптаційні методології змін культурного ядра етнонаціональної ідентичності передбачають застосування в кроскультурній взаємодії дієвого діалогу, встановлення рівноправного партнерства «Я» з «Іншим» з метою сприяння більш гармонійного співвідношення сутності «Я» з сутністю «Іншого», встановлення суголосності між певними вимірами «мене» та «іншого».

Кроскультурна ідентичність розглянута як модель транскультурної взаємодії людських спільнот на тлі суперечливих стосунків між глобальним та етнонаціональним, що в сучасних умовах, на тлі потужного технічно-інформаційного розвитку, виявляють тенденцію до зближення. Доведено, що транскультура – це новий принцип культурного розвитку, що опосередковує стосунки між культурами. У цьому відношенні кроскультурна ідентичність, долаючи традиційну замкнутість етнонаціональних культур, запроваджує принципи відкритості, толерантності та взаємоповаги у стосунках між представниками окремих локальних культур, надає фрагментам етнонаціональної ідентичності нового змісту й додаткової рухомості, створює нові конфігурації культурної ідентичності і збагачує новим сенсом форми людського життя.

Висновки по III розділу:

1). Теоретичний аналіз феномену культурної ідентичності здійснюється в напрямку вивчення проблем особистісної самоідентифікації в кроскультурній перспективі. Проблема ідентифікуючої стилізації розглядається в контексті

філософсько-антропологічних пошуків на початку ХХІ ст. Дослідження даної проблеми спрямовується від аналізу поняття стилю в його культурно-мистецькому значенні, вивчення змісту поняття життєвого стилю в контексті соціологічних досліджень до вивчення феномену множинності стильових практик сучасності. Як методологічно значущі використовуються дані наукових досліджень О.М. Устюгової, котра вивчає стиль як історико-культурологічно-антропологічний феномен.

2). Стиль репрезентує певні культурні цінності, сприяє їх втіленню в формах життя; творчо-конструктивна природа ідентифікуючої стилізації виявляється в таких аспектах: а). в аспекті реалізації можливого проекту екзистенційної цілісності суб'єкта, в умовах морального вибору; б) в аспекті виявлення комунікативних інтенцій суб'єкта, в умовах діалогу; в). в аспекті підкресленого вираження групової або індивідуальної ідентичності. Стиль, маніфестований у формах життя, позначається нами як «стиль життя», що стає чинником культурної ідентифікації. На стиль життя орієнтуються суб'єкти, котрі у власному існуванні підтримують або скасовують даний стиль.

3). «Стиль життя» стає чинником виявлення індивідуальної «самості» шляхом сприяння ціннісній кваліфікації життєвих подій з боку суб'єкта, опосередковує комунікативні інтенції особистості з оточуючим світом з точки зору презентації особистісної системи цінностей. «Стиль життя» сприяє особистісному самовиявленню людини, виявленню її культурної ідентичності як «для себе», так і «для інших».

4). Аналіз іміджу як механізму ідентифікації дозволив звернути увагу на застосування в сучасному суспільстві іміджевих технологій та стратегії формування іміджевої ідентичності. Дані наукових досліджень стосовно технологій створення політичного іміджу дозволили розглянути імідж з точки зору результату певної цілеспрямованої активності з боку суб'єкта, виявити його (іміджа) інформативні та варіативні характеристики. В структурах іміджу віддзеркалюється специфіка групового та індивідуального бачення світу, завдяки чому імідж задає апробовані шляхи ідентифікації, тим самим посилює вплив об'єктів сприйняття на масову

аудиторію, «задає» апробовані шляхи сприйняття об'єктів і слугує активним компонентом життєвого стилю. Процеси ідентифікуючої стилізації розглянуті на прикладі створення позитивного іміджу корпорації, котрий, будучи втіленим в корпоративному стилі, значно посилює позитивну корпоративну ідентичність.

5). Інтертекстуальність сучасного мистецтва як антропологічна стратегія формування «нової ідентичності» розглянута з урахуванням окремих положень теорії мультиверсуму та на основі концепції «мультивідууму», яка запропонована М. Епштейном і є підставою для вивчення моделі «розширеної» особистості.

б). З точки зору принципу культурної належності як визначального стосовно культурної ідентичності, стан сучасної людини можна охарактеризувати як стан неврівноваженої «віртуальної» належності до множини культур. Розгляд чинників культурної ідентифікації сучасної людини показав, що, не уникаючи загалом принципу культурної належності, людина полікультурного суспільства віддає особистісну перевагу можливостям встановлення «точкового» контакту з плюральною множиною культурних практик, вбачаючи в цьому позитивний момент. «Віртуальна» належність сучасної людини до множини культур зумовлює, з одного боку, «розчинення» базових культурних ідентифікацій, а з іншого – уможливорює непередбачувану індивідуальну конфігурацію фрагментів інноваційного антропологічного досвіду в контексті руйнації досвіду минулого.

7). Аналіз інтертекстуальних практик сучасного мистецтва як антропологічних стратегій існування «нової» ідентичності довів, що людська ідентичність в умовах полікультурності стає відкритою, здатною до перетворень на основі запровадження якісно нових «межових» стратегій людського буття.

8). У ході вивчення діалектики глобального та етнонаціонального в кроскультурній ідентичності як базова використана концепція транскультурності (М. Епштейн); показано, що на поширення концепції транскультурного розвитку сучасного суспільства в наш час значно вплинули: а). конструктивна критика глобального мультикультурного проекту, усвідомлення безперспективності використання в умовах полікультурного розвитку певної культурної моделі як базової стосовно інших моделей культурного розвитку; б). окреслення нових ідеалів

життя, перевага, яку в умовах полікультурності науковці віддають принципу процесуальної культурної взаємодії порівняно з принципом акцентування культурних відмінностей, наголошуючи на реалізації особистісної ідентичності через принципи «Політики визнання», принцип культурної належності індивіда до множини культур, діалог, частково зовнішній, а частково внутрішній (роботи Ч. Тейлора, А. Перотті.).

9). Аналіз діалектики глобального й етнонаціонального в кроскультурній перспективі показав, що етнонаціональні чинники людської ідентичності стають вже не домінуючими, а одними із складових кроскультурної ідентичності сучасної людини. Концепція транскulturності дозволяє розглянути сучасну культуру як специфічний простір, що забезпечує сучасній людині вибір і самостійне вибудовування власної кроскультурної ідентичності. При цьому глобальна культура не відмінює етнонаціональної ідентичності, а отже – не відмінює сукупності символів, звичних засобів вербального/невербального спілкування, стилю життя та звичок, інших феноменів, котрі забезпечують утворення суспільно-культурного «тіла» людини. Глобальна культура примножує символічні смисли за рахунок, по-перше, їх «розчинення» та надання рухомості, а по-друге – за рахунок надання нових, незвичних конфігурацій елементам етнонаціональних культур.

ВИСНОВКИ

Дисертаційне дослідження дало підставу зробити наступні висновки:

1. Поняття ідентифікації (лат. *identificare* – «ототожнювати») увійшло в філософію як позначення одного із механізмів соціалізації, розвитку самосвідомості особистості. Процес усвідомлення себе здійснюється через ототожнення індивіду з певним етносом, соціальною групою, що дозволяє людині оцінювати своє життя, соціальні зв'язки у системі «Я – Ми», «Ми – Вони». Ідентифікація – це спосіб, «механізм» інтеграції індивідуального в певну соціально-культурну структуру та запровадження структури в індивідуальну практику. У межах класичного психоаналізу термін «ідентифікація» передував поняттю «ідентичність» і фіксував

психологічний процес, мета якого – привласнення людиною певної ідентичності шляхом позасвідомого ототожнення себе з образом, особистістю, рисами характеру тощо. У постмодерністській рефлексії ідентичність – феномен множинного «Я», що «вибудовує» себе засобами дискурсивної практики; у «відкритому» комунікативному просторі людина мусить «підтримувати» особистісну ідентичність за допомогою оповідей, в яких реальні події перетворюються в особистісну історію, в біографію.

2. Феномен культурної ідентичності розроблявся в рамках концепції життєвого світу (Е. Гуссерль, А. Шюц) і отримав такі нові аспекти: а) наголос, зроблений Е. Гуссерлем на існуванні феномену культурно-історичного зв'язку між базовими ідентифікаціями «Я» та ідентифікаціями «іншого» дозволив звернути увагу на духовні образи європейських спільнот як чинники культурної ідентифікації; б). детальний аналіз сфер соціального досвіду, визначення А. Шюцем універсального значення повсякденного досвіду дозволили більш детально розглянути форми соціального пізнання та соціальної взаємодії, що існують в інтерсуб'єктивному просторі, інтегруються на основі принципу суспільно значущих цілей і слугують вагомими чинниками культурної ідентифікації членів даного суспільства. Культурна ідентичність постала як універсальна форма самоусвідомлення людини, що утворюється на основі принципів трансцендентності та інтерсуб'єктивності, набуває змістовності в контексті життєвого світу, на основі принципів співіснування та діалогу.

3. У межах філософії екзистенціалізму, на тлі проголошеного принципу онтологічної відкритості людського буття, акцентування творчо-проективного виміру особистості відбувся зсув у теоретико-методологічному осмисленні феномену ідентичності від фіксації позаособистісного буття до вивчення людини як «кінцевої» істоти в багатстві власних ідентифікацій. Процеси людської ідентифікації постали як сутнісний вимір людського буття. Відчуття особистісної ідентичності пов'язувалося М. Гайдегером з мовленням, що обумовлює та збагачує відчуття національного коріння, артикулює простір людського життя і за своїми екзистенційними вимірами дорівнює розумінню. У концепції М. Бердяєва персональна ідентифікація розглянута в зв'язку з духовним життям, в якому

людина, набуваючи особистісних ознак, ототожнює себе з іншими особистостями або спільнотами особистостей і набуває ознак безсмертя. Е. Фромм надавав людській ідентифікації значення екзистенційної реалізації людського духу. К. Ясперс розглядав людські почуття як першоджерела людської ідентичності. Концепція Ж.-П. Сартра абсолютизувала творчо-проективний вимір особистості і «розчиняла» людську ідентичність в актах творчості.

4. Постмодерністська рефлексія щодо проблем ідентичності, спираючись на принципи загальної текстуалізації/театралізації світу, наголосивши на мовному «розпорошенні» соціального суб'єкту, звернула увагу на проблеми людського існування в умовах «відкритого» діалогу-комунікації. Людське існування пов'язувалося не стільки з втратою особистісної ідентичності, скільки з необхідністю постійного вибудовування її в мовному просторі. Методологічно значущою постала концепція П. Рикера, яка склалася з урахуванням підходу до людської ідентичності як до нестабільного, динамічного утворення, що потребує від особистості постійного конструювання і постійної підтримки власного «Я» в публічному просторі за допомогою нарративних форм.

5. Аналіз соціолінгвістичних аспектів ідентифікації в сучасному суспільстві засвідчив роль ключових елементів мови як найважливіших чинників набуття людиною культурної ідентичності. Стратегії мовного спілкування, форми мовленнєвої поведінки, націлені на розуміння культурних кодів «іншого», сприяють збагаченню мовного «Я» особистості, допомагають встановленню принципів толерантності та запобіганню конфліктів у людських стосунках і дозволяють розглянути філософію діалогу як сучасну методологію культурної ідентичності. Філософія діалогу реалізується в «горизонталі» міжособистісного спілкування, але вимагає від людини звернення до «вертикалі» трансцендентного, до загальнолюдських цінностей.

6. Творчо-адаптаційний потенціал віртуальних практик, попри суперечливі стосунки особистості з віртуальним світом, сприяє реалізації людських бажань щодо спілкування, задовольняє потреби щодо встановлення діалогічних стосунків з іншими, прагнення до творчої самореалізації. Аналіз сучасних комунікативних

технологій Інтернету, зокрема індивідуальної мовотворчості, конструювання мовного дискурсу, варіювання культурної складової доводять, що у сучасному віртуальному просторі, на тлі високої комунікативної активності користувачів здійснюється творення/відтворення віртуальної форми ідентичності як іпостасі реальної особистості.

7. На початку ХХІ століття проблеми ідентифікуючої стилізації актуалізуються в контексті екзистенційних та антропологічних проблем філософського знання. Сильові форми на початку ХХІ ст. втратили первинний зв'язок з тими вимірами людського існування, що цілісно відбилися в контексті стильовій практики минулого. За умов існування плюральної множинності стильових форм, втілених у формах життя, при відсутності домінуючого стилю культури суб'єктність набуває більшої ваги, оскільки окрема людина стає інтегратором різноманітних зв'язків. Сучасна людина самоздійснюється в умовах, коли кожний смисловий момент особистісного життя визначається тільки через співставлення з хаотичним потоком взаємодій. Смысл виникає на перетинанні комунікативних течій, в будь-якій точці інформаційного простору. Можливість вибору індивідуального життєвого стилю розцінюється як позитивна: у виборі індивідуального стилю сучасні люди користуються екзистенційною свободою з метою оформлення власного життя у відповідності до власних уподобань, підкресленого самовираження суб'єктивного або колективного «Я», експериментування з ідентичністю. Життєвий стиль, розглянутий з точки зору можливого проекту екзистенційної цілісності суб'єкта, сприяє виявленню творчо-конструктивної природи ідентифікуючої стилізації. У такому розумінні життєвий стиль стає дієвим засобом самоідентифікації та самоконструювання «Я», виявляє процесуальність пошуку ідентичності, сприяє скасуванню застарілих форм, а відтак сприяє виявленню культурного сенсу сучасного життя.

8. Проаналізовані такі сучасні стратегії формування ідентичності як інтертекстуальність, нарративність, іміджева стратегія. Інтертекстуальність як стратегія формування «нової» ідентичності, на протигагу попереднім концепціям тексту як автономної сутності, відокремлена від ідеології та історії, перетинає

міждисциплінарні, міжкультурні кордони, і показує, що всі тексти та ідеї народжуються зі схожих джерел. Нарративність реалізується через оповідальність життя, повсякденність, в якій людина шукає власну індивідуальність, прагнучи відокремитися від інших і створити власний мікрокосм. Імідж як стратегія сприяє формуванню брендової ідентичності. Брендова ідентичність в умовах полікультурності слугує «маркером», що полегшує процеси зовнішнього позиціонування людини стосовно її оточення.

9. Розгляд діалектики глобального і етнонаціонального в кроскультурній перспективі показав, що етнонаціональні чинники людської ідентичності стають не домінуючими, а одними зі складових ідентичності сучасної людини. Феномен кроскультурності вказує на процеси «розчинення» етнічно заданої ідентичності в глобальному культурному просторі, котрий, не відмінюючи етнонаціональної ідентичності як базової, сприяє, за певних умов, зближенню глобальних та локальних чинників культурної ідентифікації, надає їм нових конфігурацій, що опосередковують форми людського життя та надають їм нового сенсу.

Здійснення комплексного філософсько-антропологічного аналізу культурної ідентичності як універсальної форми самоусвідомлення людини полікультурного суспільства засвідчило, що головним принципом смислоутворення в умовах полікультурності є пошук людиною особистісно своєї визначеності крізь контекст міжсуб'єктивних відносин. На ідентичність людини сьогодні впливають переважно культурні фактори в порівнянні з соціальними. Принцип етнічної культурної належності як базовий не перешкоджає людині полікультурного суспільства віддавати особистісну перевагу можливостям встановлення «точкового» контакту з плюральною множиною реальних або віртуальних культурних практик, вбачаючи в цьому позитивний момент. Дифузія базової культурної ідентичності, перетинання особистістю культурно зумовленої межі, рух у векторі транскulturності є рушійними силами культурної творчості. Буття в умовах полікультурності потребує відповіді на питання: «Що є я сам?», тобто самовіднесеності, як вищої форми суб'єктивності, яка передбачає усвідомлений пошук міжсуб'єктивних взаємодій і тому породжує тимчасову, "флюктууючу» або «точкову» ідентичність, що постійно

змінюється. Аналіз інноваційних антропологічних стратегій інтертекстуальності, нарративності та іміджевої стратегії дозволив розглянути їх з точки зору стратегій набуття нових типів ідентичності. Сьогодні такі нові типи ідентичності, як стилізуюча, кроскультурна, «номадна», брендова та віртуальна в системі «індивід – соціум» є ланкою, що пов'язує приватне та колективне життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга „Слова и вещи” / Н.С. Автономова // Michel Foucault. Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines. – Callimard, 1966. – [Электрон. ресурс] : Библиотека ВУНУ им. В. Даля – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) ; 12 см. – Систем. вимоги: Pentium ; 32 Mb RAM ; Windows 95, 98, 2000, XP ; MS Word 97-2000. – Назва з титул. екрану.
2. Автономова Н. С. Структуралистская антропология / Н. С. Автономова // Буружуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – С. 120–127.
3. Авксентьев В.А. Макросоциальные идентичности в России XXI века: конфликтность и векторы развития / В. А. Авксентьев // Вестник отдела социально-политических проблем Кавказа Южного научного центра РАН. – 2005. – № 1. – С. 37-51.
4. Алёшина И.В. Корпоративный имидж: стратегический аспект / И. В. Алёшина. – Режим доступа : <http://www.siteedit.ru/imidzh5>
5. Андреева Г. М. Психология социального познания : [учеб. пособие для психол. и пед. спец. вузов] / Г. М. Андреева. – М. : Аспект-пресс, 1997. – 239 с.
6. Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия : [пер. с англ.] / Жак Аттали ; [предисл. Э. Тоффлера]. – М. : Междунар. отношения, 1993. – 135 с.
7. Ашкерев А. Ю. Социальная антропология : моногр. : учеб.-метод. пособие нового поколения для подгот. специалистов по социологии / А. Ю. Ашкерев. – М. : Market DS, 2005. – 605 с. ил., портр., табл.
8. Бабаева Ю. Д. Интернет: воздействие на личность / Ю. Д. Бабаева, А. Е. Войскунский, О. В. Смылова // Гуманитарные исследования в Интернете / под ред. А. Е. Войскунского. – М., 2000. – С. 119-134.
9. Балашенко І. В. Мовний простір в контексті міжнаціональних відносин : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / І. В. Балашенко. – Одеса, 2004. – 15 с.

10. Барт Р. Избранные работы : семиотика. Поэтика : пер. с фр. / Ролан Барт ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 615 с.
11. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире / Зигмунт Бауман. – Режим доступа : http://simulacres.by.ru/texts/ztk/bauman_1gl.htm
12. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 543 с.
13. Бахтин М. М. Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1986. – 541 с.
14. Бахтин М. М. К философии поступка : автор и герой эстетической деятельности (фрагмент) / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники : ежегодник 1984–1985. – М., 1986. – С. 89-94.
15. Бердяев Н. Дух и реальность : основы богочеловеческой духовности / Н. Бердяев // Философия свободного духа. – М. : Мысль, 1994. – С. 87–109.
16. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры : два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1991. – 413 с.
17. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла : [сб. эссе] / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской]. – М. : Добросвет , 2000. – 258 с.
18. Бодрийяр Ж. В тени безмолвствующего большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 119 с.
19. Бычков В. В. Эстетика / В. В. Бычков. – М. : Гардарики, 2002. – 556 с.
20. Бородин С. Атакующая идеология номадизма / С. Бородин. – Режим доступа : [/http://mototravel.info/author/philosophy/06/02/06/2244.html](http://mototravel.info/author/philosophy/06/02/06/2244.html)
21. Вебер М. Избранное : протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер ; [пер. с нем.: М. И. Левина, П. П. Гайденко, А. Ф. Филиппов]. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : РОССПЭН, 2006. – 648, [3] с.
22. Верлока В. Е. Ідентичність особистості: етико-філософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.07 “Етика” / В. Е. Верлока. – К., 2006. – 17 с.
23. Взаимодействие науки и искусства и творчество художника / [Н. В. Гончаренко, В. Е. Громов, Л. А. Лапокныш и др.; отв. ред. Н. В. Гончаренко] ;

- АН УССР, Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского. – Киев : Наук. думка , 1988. – 278, [1] с.
24. Гаєвська Н. В. Формування іміджу як проєкції архетипу в політичній рекламі / Н. В. Гаєвська // Практична психологія та соціальна робота. – 2006. – № 3. – С. 15–18.
25. Газнюк Л., Рибалка В. Персональна ідентичність у постмодерністичній парадигмі / Л. Газнюк, В. Рибалка // Філософські обрії. – 2005. – № 13. – С. 100–114.
26. Гайденко П. П. Философия культуры К. Ясперса / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1979. – № 9. – С. 71–86.
27. Гегель Г. Ф. В. Наука логики : в 3 т. / Г. Ф. В. Гегель ; отв. ред. и авт. вступ. статьи М. М. Розенталя. – М. : Мысль, 1970. – Т. 3: Учение о понятии. – 1972. – 374 с.
28. Гегель Г. Ф. В. Наука логики / Г. Ф. В. Гегель. – М. : Наука, 1972. – 268 с.
29. Гёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Гёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
30. Горлова В. М. Українська національна ідентичність: компаративний аналіз націоналістичних дискурсів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.12 “Українознавство (філософські науки)” / В. М. Горлова. – Харків, 2005. – 19 с.
31. Глобализация и мультикультурализм : [моногр.] / [Гречко П. К. и др. ; отв. ред. Н. С. Кирбаев] ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Рос. ун-т дружбы народов, Фак. гуманитар. и соц. наук. – М. : Изд-во Рос. ун-та дружбы народов , 2005. – 331, [1] с.
32. Гріценко І. П. Етнокультурний стереотип як феномен культури : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 “Філософська антропологія, філософія культури” / І. П. Гріценко. – Сімферополь, 2004. – 13 с.
33. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества / В. Гумбольдт. // Избранные труды по языкознанию. – М., 2001. – С. 98–123.

34. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1972. – 268 с.
35. Гурко Е. Тексты деконструкции / Елена Гурко. Différance / Жак Деррида ; пер. Е. Гурко. – Томск : Водолей, 1999. – 158, [1] с.
36. Гуссерль Э. Феноменология : (статья в Британской энциклопедии) / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12–21.
37. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – № 3. – С. 101–116.
38. Гуссерль Э. Феноменологическая психология / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Амстердамские доклады [Электрон. ресурс] : Библиотека ВУНУ им. В. Даля – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) ; 12 см. – Систем. вимоги: Pentium ; 32 Mb RAM ; Windows 95, 98, 2000, XP ; MS Word 97-2000. – Назва з титул. екрану.
39. Гуссерль Э. Идея феноменологии / Э. Гуссерль // Фауст и Заратустра. – СПб., 2001. – С. 160-206
40. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. Фуко М. *Theatrum philosophicum* / пер. с фр. – М. : Раритет, 1998. – 480 с.
41. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида. – СПб. : Алетейя, 1999. – 208 с.
42. Деррида Ж. Différance / Жак Деррида // Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск, 1999. – С. 124–158.
43. Доброносова Ю. Д. Тематизація людського буття у вітчизняній філософії початку ХХІ століття в контексті зв'язку самоідентифікації та процесів модернізації / Ю. Д. Доброносова // Практична філософія. – 2006. – № 4. – С. 191–197.
44. Декарт Р. Сочинения : в 2 т. / Рене Декарт ; [перевод] ; сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 1989. – 654 с.
45. Декарт Р. Разыскание истины / Рене Декарт; [пер. М. Позднева и др.]. – СПб. : Азбука, 2000. – 284, [2] с. ил.

- 46.Ерофеев В. Найти в человеке человека : Достоевский и экзистенциализм / Виктор Ерофеев. – М. : ЗебраЕ : Эксмо , 2003. – 286, [1] с.
47. Задонский Д. В. Модернизм и постмодернизм / Д. В. Задонский. – Харьков : Фолио-АСТ, 2000. – 256 с.
48. Зернецька О. Культурна ідентичність і глобальна культура в добу глобалізації / О. Зернецька // Політика і час. – 2003. - № 11. – С. 83-88.
49. Зиммель Г. Избранное [в 2 т]. – М.: Юрист, 1996. – [т. 2] : Созерцание жизни / Г. Зиммель. – Режим доступа : <http://ihtika.net/?qwe=v...fold2=3909>
- 50.Зотов А. Ф. Антропологические идеи позднего Гуссерля / А. Ф. Зотов // Буружуазная философская антропология XX века. – М. : Наука, 1986. – С. 214– 226.
51. Игнатов А. “Евразийство” и поиск новой русской культурной идентичности / А. Игнатов // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 49–64.
52. Идентичность // Культурология. XX век : энциклопедия : в 2 т. – СПб., 1998. – Т. 1. – С. 238-239.
53. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1998. – 250 с.
54. Ионин Л. Г. Социология культуры : учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению подгот. 521200 "Социология" / Л. Г. Ионин. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ , 2004. – 426, [1] с.
55. История философии : энциклопедия. – Мн. : Интерпрессервис : Книж. дом. – 2000. – 1376 с.
56. Кант И. Критика способности суждения / Иммануил Кант. – СПб. : Наука, 1995. – 528 с.
57. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / Иммануил Кант. – СПб. : Наука, 1999. – 585 с.
58. Касавин И. Т. Мир науки и жизненный мир человека: к философским и социальным предпосылкам проблемы. – Режим доступа : [/http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000924/st000.shtml](http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000924/st000.shtml)).

59. Касавин И. Т. Анализ повседневности / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. – М. : Канон+, 2004. – 430, [1] с.
60. Казютинский В. В. Антропный принцип и мир постнеклассической науки / В. В. Казютинский // *Астрономия и современная картина мира*. – М., 1996. – С. 38–60.
61. Кемпбелл Д. Герой с тысячью лиц / Д. Кемпбелл. – Режим доступа : http://dialogs.org.ua/crossroad_full.php?m_id=12927
62. Кессиди Ф. Х. Глобализация и культурная идентичность / Ф. Х. Кессиди // *Вопросы философии*. – 2003. – № 1. – С. 76–79.
63. Компанцева Л. Ф. Гендерные основы Интернет – коммуникации в постсоветском пространстве : моногр. / Л. Ф. Компанцева. – Луганск : Знание, 2004. – 404 с.
64. Кон И. Идентичность / И. Кон. – Режим доступа : <http://www.krugosvet.ru/articles/119/1011930/1011930a1.htm>
65. Коханенко А. И. Имидж рекламных персонажей / А. И. Коханенко. – М. : МарТ; Ростов н/Д : МарТ, 2004. – 143 с. ил.
66. Кристева Ю. Избранные труды : разрушение поэтики / Юлия Кристева ; [пер. с фр. Г. К. Косиков, Б. П. Нарумов]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 652, [1] с. табл.
67. Крылов А. Н. Корпоративная идентичность для менеджеров и маркетологов = Corporate identity: Studienbuch für Manager und Marketingexperten : Corporate identity: Studienbuch für Manager und Marketingexperten / А. Н. Крылов. – [2-е изд.]. – М. : Изд-во Нац. ин-та бизнеса ; Bremen : IWIM-Universität Bremen. Bremen School of Economics, 2004. – 222, [2] с. ил.
68. Крымский С. Б. Контуры духовности : новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // *Вопросы философии*. – 1992. – № 12. – С. 21–28.
69. Крымчанинова М. В. Ключевые факторы психологии управления: организационное познание, образ организации, организационное поведение / Крымчанинова М. В. // *Мир психологи*. – 2006. – № 3. – С. 168–184.

70. Кулікова Т. М. Мультикультуралізм: соціально-методологічний аспект : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія і філософія історії” / Т. М. Кулікова. – Харків, 2006. – 13 с.
71. Кузнецов Г. Комунікативні технології двадцятого століття / Г. Кузнецов. – М. : Рефл-бук ; К. : Маклер, 2001. – 356 с.
72. Левчук Л. Т. Естетика ХХ століття / Л. Т. Левчук. – К. : Либідь. – 1997. – 214 с.
73. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Ин-т эксперим. социологии ; СПб. : Алетейя : CEU, 1998. – 159 с.
74. Липовецкий М. Н. Русский постмодернизм : очерки ист. поэтики / М. Н. Липовецкий ; Урал. гос. пед. ун-т. – Екатеринбург : УрГПУ, 1997. – 317 с.
75. Лосев А. Ф. История античной эстетики : [в 8 т.]. – М. : АСТ ; [Харьков] : Фолио, 2000. –
[Т. 2]: Софисты. Сократ. Платон. – 2000. – 846 с.
76. Лосев А. Ф. История античной эстетики : [в 8 т.] / А. Ф. Лосев. – М. : АСТ ; [Харьков] : Фолио, 2000. –
[Т. 4]: Аристотель и поздняя классика. – 2000. – 878 с.
77. Макиавелли, маркетинг и менеджмент / под ред. Ф. Харриса, Э. Локка, П. Рис. – СПб. : Питер, 2004. – 272с.
78. Малахов В. С. Идентичность / В. С. Малахов // Современная западная философия : словарь. – 2-е изд. – М., 1998. – 544 с.
79. Малахов В. А. Уязвимость любви / В. А. Малахов. – К. : Дух і літера, 2005. – 560 с.
80. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью / В.С. Малахов. – Режим доступа :
<http://www.intellectuals.ru/malakhov/izbran/8ident.htm>
81. Мальцева К. С. Образ іншої культури в крос-культурній комунікації // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 68–79.
82. Мальцева К.С. Міжкультурні непорозуміння і проблема міжкультурного перекладу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 “Філософська антропологія, філософія культури” / К. С. Мальцева. – К., 2002. – 17 с.

83. Малыгина И. В. Этнокультурная идентичность : онтология, морфология, динамика : автореф. дис. на соиск. учен. степ. доктора филос. наук : спец. 24.00.01 “Теория и история культуры” / И. В. Малыгина. – М., 2005. – 41 с. – Режим доступа : <http://bibl.tikva.ru/base/V343/V343Chapter14-3.php#>
84. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления / Мераб Мамардашвили. – М. : Моск. шк. полит. исслед., 2000. – 412, [2] с. портр.
85. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация = Consciousness and civilization : Consciousness and civilization : тексты и беседы / Мераб Мамардашвили. – М. : Логос, 2004. – 271 с.
86. Марков Б. В. Храм и рынок : человек в пространстве культуры : науч. изд. / Б. В. Марков. – СПб. : Алетейя, 1999. – 296 с. ил., портр.
87. Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений : (новые публикации первой главы „Немецкой идеологии”) / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1966. – 152 с.
88. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1988. – 574 с.
89. Медникова Г. С. Ціннісно-адаптаційний потенціал мистецтва постмодерну в аспекті некласичної естетики : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.08 “Естетика” / Г. С. Меднікова. – К., 2005. – 33 с.
90. Мельникова А. А. Язык и национальный характер : взаимосвязь структуры языка и ментальности / А. А. Мельникова. – СПб. : Речь, 2003. – 317, [1] с.
91. Мельник В. В. Етнонаціональне буття людини в умовах культурної глобалізації: філософсько-антропологічний аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 “Філософська антропологія, філософія культури” / В. В. Мельник. – К., 2006. – 19 с.
92. Минюшев Ф. И. Социология культуры : учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальностям “Социология” и “Социальная антропология” / Ф. И. Минюшев ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М. : Акад. проект, 2004. – 270, [1] с.

93. Миронов В. В. Коммуникация глобальная / В. В. Миронов // Глобалистика : энциклопедия. – М., 2003. – С. 326-327
94. Можейко М. А. Идентичность / М. А. Можейко // Постмодернизм : энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 296–301.
95. Можейко М. А. Семанализ / М. А. Можейко // Постмодернизм : энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 708–709.
96. Муза Д. Е. О параметрах культурной идентичности восточнохристианской цивилизации / Д. Е. Муза // Практична філософія. – 2004. – № 4. – С. 179–187.
97. Ницше Ф. Избранные произведения : в 3 т. / Ницше. – М. : REEL book, 1994. – Т. 1. Воля к власти : опыт переоценки всех ценностей. – 1994. – 352 с.
98. Ницше Ф. Избранные произведения : в 3 т. / Ницше. – М. : REEL book, 1994. – Т. 3. Философия в трагическую эпоху. – 1994. – 400 с.
99. Носов Н. А. Психологические виртуальные реальности / Н. А. Носов. – М. : Аграф, 1994. – 380, [1] с.
100. Носов Н. А. Виртуалы / Николай Носов // Виртуальные реальности : труды лаборатории виртуалистики. – М., 1998. – Вып. 4. – С. 56 – 74.
101. Носов Н. А. Виртуальная психология / Николай Носов. – М. : Аграф, 2000. – 430, [1] с.
102. Олива Б. А. Искусство между идентичностью и гомогенностью / Б. А. Олива // Художественный журнал. – 2004. – № 4. – С. 33–35.
103. Олива Б. А. Искусство на исходе второго тысячелетия / Б. А. Олива. – М. : Искусство, 2003. – 217 с.
104. Осмонова Н. И. Культурные основания мифа как фактора национальной идентификации / Н. И. Осмонова // Общечеловеческое и национальное в философии : II междунар. науч.-практ. конф. КРСУ (27–28 мая 2004 г.) ; материалы выступлений / под общ. ред. И. И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С. 158–165.
105. Основы теории коммуникации. – М. : Гардарики, 2005. – 615 с.
106. Павленко А. Н. Бытие у своего порога : (посил. размышления) / А. Н. Павленко ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 1997. – 211 с.

107. Панасюк А. Ю. Формирование имиджа : стратегия, психотехнологии, психотехники / А. Ю. Панасюк. – 2-е изд., стер. – М. : Омега-Л, 2008. – 265, [1] с.
108. Парахонский Б. А. Язык культуры и генезис знания / Б. А. Парахонский ; АН УССР, Ин-т философии. – Киев : Наук. думка, 1988. – 210, [1] с.
109. Перельгина Е. Б. Психология имиджа : учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению и специальности “Психология” / Е. Б. Перельгина. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 221, [2] с. ил.
110. Перельгина Е. Б. Социально-психологическая природа индивидуального имиджа / Перельгина Е. Б. // Мир психологии. – 2004. – № 4. – С. 154–167.
111. Перотті А. Виступ на захист полікультурності / Перотті Антоніо. – Львів : Кальварія, 2001. – 128 с.
112. Платон. Государство / Платон // Собр. соч. : в 3 т. – М., 1971. – Т. 3, ч. 1 – С. 89–454.
113. Платон. Федр / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 279–344.
114. Погрібний А. Світовий мовний досвід та українські реалії / А. Погрібний ; Інститут відкритої політики. – К. : Медобори, 2003. – 72 с.
115. Постмодернизм : энциклопедия. – Мн. : Интерпрессервис : Книжный дом, 2001. – 1040 с.
116. Почепцов Г. Г. Имиджелогия / Георгий Почепцов. – 5-е изд., с испр. и доп. – М. : Рефл-бук : Ваклер, 2006. – 574 с. ил., табл.
117. Пригожин И. Философия нестабильности / М. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–57.
118. Пригожин И. Порядок из хаоса / М. Пригожин // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 67–91.
119. Подорога В. А. „Фундаментальная антропология” М. Хайдеггера / В. А. Подорога // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – С. 34–48.
120. Политическая имиджелогия : учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению и специальности “Психология” / под ред. А. А. Деркача [и др.]. – М. : Аспект Пресс, 2006. – 398, [1] с. ил.

121. Попов В. Г. Виртуальное будущее глобалистов третьего тысячелетия / В. Г. Попов. – Режим доступа : http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/9/articles/sec1/s1a5.html
122. По ту сторону добра и зла : прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше ; [перевод Н. Полилова]. – М. : Академ. проект, 2007. – 400 с.
123. Почепцов Г. Г. Коммуникативные технологии двадцатого века / Георгий Почепцов. – М. : Рефл-бук : Ваклер, 1999. – 348, [1] с.
124. Прохоренко Е. Я. Своеобразие идентичностей в киберпространстве / Е. Я. Прохоренко // Полієнтичне середовище : культура, політика, освіта : зб. наук. пр. – Луганськ, 2004. – Вип. У. – С. 56–68.
125. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры / Д. С. Раевский. – М. : Наука, 1972. – 378 с.
126. Рикёр П. Повествовательная идентичность / П. Рикёр // Рикёр П. Труды [Электрон. ресурс] : Библиотека ВУНУ им. В. Даля – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM) ; 12 см. – Систем. вимоги: Pentium ; 32 Mb RAM ; Windows 95, 98, 2000, XP ; MS Word 97-2000. – Назва з титул. екрану.
127. Рикёр П. Конфликт интерпретаций : очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М. : Academia–Центр : Медиум, 1995. – 411 с.
128. Рикёр П. Идеологія та утопія / П. Рикёр. – К. : Дух і літера, 2005. – 360 с.
129. Розова Т. В. Утопія як соціокультурний феномен : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія та філософія історії” / Т. В. Розова. – К., 1997. – 51 с.
130. Розова Т. В. Утопія і сучасність / Т. В. Розова. – Одеса : Астропринт, 1997. – 132 с.
131. Романова И. Е. Категоризация политических имиджей в массовом сознании / И. Е. Романова, Ю. А. Архипова // Политическая имиджелогия. – М., 2006. – С. 255–264.
132. Румянцева Т. Г. Апель Карл-Отто / Т. Г. Румянцева // История философии : энциклопедия. – Мн., 2002. – С. 51–53.

133. Савка А. В. Человек и общество в философии постмодерна / А. В. Савка // Ученые записки Российского государственного университета. – 2006. – № 2. – С. 123 – 141.
134. Самохвалова В. И. Человек и судьба мира / В. И. Самохвалова. – М. : Издат. дом «Новый век», 2000. – 195 с.
135. Сартр Ж-П. Экзистенциализм – это гуманизм” / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 319–344.
- 136.** Секацкий А. «Книга номада» / А. Секацкий. – Режим доступа : <http://litpromzona.narod.ru/sekackii/nomad.html>.
- 137.** Семёнова В. В. Качественные методы : введение в гуманистическую социологию : глоссарий к книге „Жизненный мир” (А. Шюц) / В. В. Семёнова. – Режим доступа : <http://voluntaru.ru/dictionaru/588/word1>.
138. Сепир Э. Язык : введение в изучение речи / Э. Сепир // Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М., 1993. – 387 с.
139. Современная западная философия : словарь. – 2-е изд. – М. : ТОН–Остожье, 1998. – 544 с.
140. Соловьёв Э. Ю. Прошлое толкует нас : очерки по истории философии и культуры / Э. Ю. Соловьёв. – М. : Политиздат, 1991. – 430, [2] с.
141. Синельникова Л. Н. Проблемные «узлы» языковой политики в Украине / Л. Н. Синельникова // Социоллингвистика : XXI век : сб. науч. тр. – Луганск, 2002. – С. 34–39.
142. Синельникова Л. Н. Социоллингвистика : настоящее время / Л. Н. Синельникова // Социоллингвистика : XXI век : сб. науч. тр. – Луганск, 2002. – С. 17–26.
143. Скубашевська Т. С. Мовні стратегії у формуванні міжкультурного діалогу у європейському просторі : (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.10 “Філософія освіти” / Т.С. Скубашевська. – К., 2005. – 19 с.
144. Смерічевський Є. Ф. Інформаційна цивілізація : проблема віртуальної реальності в суспільному розвитку : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос.

- наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія і філософія історії”/ Є. Ф. Смерічевський. – Донецьк, 2002. – 19 с.
145. Смирнов С. А. Бытие свободы или проблема культурной идентичности в ситуации онтологического перехода / Смирнов С. А. // Философские науки. – 2004. – № 6. – С. 58–84.
146. Стояно О. О. Самоідентифікація студентства як процес самовизначення особистості в сучасному суспільстві : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 “Соціальна філософія і філософія історії”/ О. О. Стояно. – Одеса, 2004. – 19 с.
147. Сыров В. Н. О статусе и структуре повседневности : (методологические аспекты) / В. Н. Сыров. – Режим доступа : http://siterium.trecom.tomsk.su/Syrov/s_text11.htm
148. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo : філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності” / В. Г. Табачковський. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
149. Табачковський В. Гуманізм и проблема диалогу культур / Віталій Табачковський // Філософська думка. – 2001. – № 1. – С. 6–25.
150. Танатова Д. К. Антропологический подход в социологии / Д. К. Танатова. – М. : Дашков и К, 2004. – 260, [1] с.
151. Тейлор М. Социальная психология / М. Тейлор. – СПб. : Наука, 2004. – 537 с.
152. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і “Політика визнання” : есей / Чарльз Тейлор ; ред. з комент. Емі Гутман ; пер.з англ. Р. Й. Димерець. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172с.
153. Тейлор Ч. Джерела себе : творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор ; пер. з англ. ; Національний ун-т “Києво-Могилянська академія” ; Центр європейських гуманітарних досліджень. – К. : Дух і Літера, 2005. – 691с.
154. Тищенко П. Д. Тело : философско-антропологическое истолкование / П. Д. Тищенко // Психология телесности между душой и телом. – М., 2005. – С. 161–162.
155. Тлостанова М. В. Постсоветская литература и эстетика транскультурации : : Жить никогда, писать ниоткуда / М. В. Тлостанова. – М. : УРСС, 2004. – 414 с.

156. Тоффлер Э. Футурошок : [перевод] / Элвин Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997. – 461 с.
157. Тоффлер Э. Информационная цивилизация / Э. Тоффлер. – Режим доступа : <http://www/aquarun.ru/futurenet/kbrl.html>.
158. Ульяновский А. В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы / А. В. Ульяновский. – СПб. : Питер, 2005. – 544 с.
159. Устюгова Е. Н. Глобализация и культура: исторический контекст / Е. Н. Устюгова. – Режим доступа : <http://academyrh.info/html/ref/20051205.htm>).
160. Устюгова Е. Н. Метафизические исследования / Е. Н. Устюгова // Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете СПбГУ. – СПб., 1997. – Вып. 5. Культура. – С. 32–45.
161. Ухтомский А. А. Избранные труды / А. А. Ухтомский ; сост и коммент. Э. Ш. Карапетьянц [и др.] ; под ред. Е. М. Крепса. – Л. : Наука, Ленингр. отделение, 1978. – 358 с.
162. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – М. : Мысль, 1965. – 416 с.
163. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко та ін. ; НАН України ; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Педагогічна думка, 2000. – 287 с.
164. Фомін А. І. Мовне питання в Україні : ідеологія, політика : моногр. / А. І. Фомін. – Луганськ : Вид-во СУНУ ім. В. Даля, 2003. – 208 с.
165. Фромм Э. Душа человека : [сборник : перевод] / Э. Фромм; [общ. ред., сост. и предисл. П. С. Гуревича]. – М. : Республика, 1992. – 429, [1] с.
166. Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Мн. : Коллегиум, 1992. – 253 с.
167. Фромм Э. Здоровое общество : Догмат о Христе : пер. с нем. / Эрих Фромм. – М. : Транзиткнига : АСТ, 2005. – 571, [2] с.
168. Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности : [сборник] / Мишель Фуко; [сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой]. – М. : Магистериум : Изд. дом “Касталь”, 1996. – 446, [1] с.
169. Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. – Мн. : Б. и ., 2000. – 201 с.

170. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Тайна башни со звоном. / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 190–194.
171. Хайдеггер М. Бытие и время = Sein und zeit : Sein und zeit / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Бибихина. – 2. изд. Испр. – СПб. : Наука, 2002. – X, 450 с., [1] л. портр.
172. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности : философские и политические статьи / Ю. Хабермас. – Донецк. : Б. и ., 1999. – 213 с.
173. Хабермас Ю. Вовлечение другого = Die einbeziehung des anderen : Die einbeziehung des anderen : очерки полит. теории / Юрген Хабермас; [пер. с нем. Ю. С. Медведева ; под ред. Д. В. Скляднева]. – СПб. : Наука, 2001. – 415, [2] с., [1] л. портр.
174. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Йохан Хейзинга ; [пер. с нидерл. В. Описа]. – М. : АСТ, 2004. – 539, [2] с.
175. Хеміт Ф. Віртуальна реальність (дайджест книги) / Ф. Хеміт. – Режим доступа : <http://www.aquarum.ru/futurenet/hemit.html>.
176. Хомский Н. Язык и мышление / Н. Хомский. – М. : Изд-во МГУ, 1972. – 121 с. – (Ротапринт).
177. Хоружий С. С. Герменевтика телесности в духовных практиках и современных практиках себя / С. С. Хоружий // Психология телесности между душой и телом. – М., 2005. – С. 166–192.
178. Зернецька О. Культурна ідентичність і глобальна культура в добу глобалізації / Ольга Зернецька // Політика і час. – 2003. – № 11. – С. 83–88.
179. Шевченко О. К. Онтологія трагічного та феномен трагедії в європейській культурі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.01 “Діалектика та теорія пізнання” / О. К. Шевченко. – К., 1995. – 40 с.
180. Шелов-Коведяев Ф. В. Введение в культурную антропологию / Ф. В. Шелов-Коведяев. – М. : Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2005. – 373 с.
181. Шинкаренко Ю. Ідентичність і життєвий світ у контексті сучасних цивілізаційних змін / Юлія Шинкаренко // Філософська думка. – 2002. – № 1. – С. 68–83.

182. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории.
[Т. 2] : Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер. –
Режим доступа : http://gumer.info/bibliotek_Buks/History/Speng_2/01.php.
183. Шубина М. П. О понятии и природе повседневности / М. П. Шубина // Известия Уральского государственного университета. – 2006. – № 42. – С. 55–62.
184. Шульц П. Философская антропология / П. Шульц. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1996. – 356 с.
185. Шюц Альфред. – Режим доступа : http://mirslouvrei.com/content_fil/SHJUC-SCHUTZ-ALFRED-6157.html
186. Эпштейн М. От многокультурья – к транскультуре / М. Эпштейн // Вестник Российского философского общества. – 2003. – № 3. – С. 108–122.
187. Эпштейн М. Проективный философский словарь : новые термины и понятия / М. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2003. – 512 с.
188. Эпштейн М. Словарь XXI века : расширение русского языка / М. Эпштейн. – Режим доступа : <http://rb.kolokol.ru/epstein1/artickles/darslova3>.
189. Эриксон Э. Идентичность : юность и кризис : учеб. пособие / Э. Эриксон ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых ; пер. с англ. [Андреева А. Д. и др.]. – 2-е изд. – М. : Флинта, 2006. – 341, [1] с.
190. Юнг К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М. : Канон+, 2003. – 320 с.
191. Юнг К. Г. Аналитическая психология и поэтико-художественное творчество / К. Г. Юнг // Юнг К. Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – Мн., 2003. – С. 67–90.
192. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / К. Г. Юнг. – Киев, 1994. – 347 с.
193. Юнг К. Г. Синхрония : [сборник : пер. с англ.] / К. Г. Юнг. – 2-е изд., испр. и доп. письмами К. Г. Юнга<О синхронии>. – М. ; Киев : Рефл-бук : Ваклер, 2003. – 317 с.
194. Юнгер Ф. Ницше / Фридрих Георг Юнгер ; пер. с нем. А. В. Михайловского. – М. : Праксис, 2001. – 252, [1] с.

195. Хамитов Н. П. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н. П. Хамитов. – Режим доступа : <http://www.nietzsche.ru/look/hamitov.php>
196. Хамитов Н. П. Философия и психология пола / Н. П. Хамитов. – Режим доступа : <http://semya.potrebitel.ru/data/8/23/06.shtml>
197. ХЭМИТ Ф. Виртуальная реальность / Ф. ХЭМИТ. – Режим доступа : <http://www/aquarun.ru/futurenet/kbri.html>.

Література на іноземних мовах:

198. Deleuze, Jile. Rhizome Versus Trees // *The Deleuze Reader*. Ed.by Constantin V. Boundas. – NY : Columbia University P, 1992. – P. 29.
199. Heidegger M. Kant and the problem of metaphysics / M. Heidegger. – L., 1968. 237 p.
200. Giddens A. Modernity and Self-Identity / A. Giddens. – Cambridge, 1991.
201. Identity and the life cycle. Selected papers by E. H. Erikson. – N. Y., 1959.
202. Edgar Andrew. Key Concepts in Cultural Theory / Edgar Andrew, Sedgwick Peter (eds). – London ; New York : Routledge, 1999.
203. Lacan J. The four fundamental concepts of psycho-analysis / J. Lacan. – Z., 1977. – 290 p.
204. Mead G. H. Mind, Self & Society / G. H. Mead. - Chicago: University of Chicago, 1934. - 274 p.
205. Michel Foucault. Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines / Michel Foucault. - Callimard, 1966.
206. Moscovici S. Introduction a la psychologie social / S. Moscovici. – Paris, 1979.
207. Narody slowianskie wobec globalizacji / pod red. A. Zachariacja. – Rzeszow, 2003. – 310 s.
208. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique / Sartre J.-P. – Paris, 1960. – Yol. 1.
209. Tajfel H. The social identity theory of intergroup behavior / H. Tajfel, J.C. Turner // *Psychology of intergroup relations: S. Worchel, W.G. Austin (Eds.)*. – Chicago: Nelson-Hall, 1986. – p. 7-24.

210. Taylor Ch. Sources of the Self: the Making of Modern Identity / Taylor Ch. – Cambridge, 1998.
211. The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics, edited by B. S. DeWitt and N. Graham. – Princeton: Princeton University Press, 1973.
212. Jaspers. Von der Wahrheit. – Munchen, 1958.