

**КАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
КАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**ПЕТРАНЮК АНДРІЙ ІГОРОВИЧ**

УДК 1(091):316.4:004.9

**ДИСЕРТАЦІЯ  
«ІНДИВІДУАЛЬНА ТА ГРУПОВА ІДЕНТИЧНІСТЬ В ІНФОРМАЦІЙНО-  
МЕРЕЖЕВому ПРОСТОРІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР»**

Спеціальність 033 Філософія  
Галузь знань 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії  
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ А.І. Петранюк

Науковий керівник: Гоян Ігор Миколайович, доктор філософських наук,  
професор

Івано-Франківськ – 2025

## АНОТАЦІЯ

*Петранюк А. І.* Індивідуальна та групова ідентичність в інформаційно-мережевому просторі: філософський вимір. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 Філософія. Карпатський національний університет імені Василя Стефаника, Міністерство освіти і науки України, Івано-Франківськ, 2025.

Актуальність теми дисертації викликана тими структурними змінами, які почали проявлятися ще на зорі становлення інформаційного суспільства, проте повною мірою виявилися після появи Інтернету. Він суттєво змінив форми збереження та поширення інформації, давши можливість людству з блискавичною швидкістю обробляти великі масиви даних і миттєво та, що особливо важливо, практично безконтрольно розповсюджувати їх. Завдяки цьому людство отримало швидкий доступ до інформації та знань, що сприяло зростанню професійних можливостей та розширенню простору міжособистісної взаємодії. Він пропонував людині нові зразки й моделі поведінки, тим самим підриваючи значущість тих ролей і норм, що забезпечували її самовизначення в попередні історичні періоди та робили життя стабільним.

Поява інформаційно-комунікаційних технологій не тільки розширила межі діяльності людини у всіх сферах суспільного життя, а й видозмінила сам комунікативний простір. Тут, поряд з традиційними каналами соціальної взаємодії, набули поширення віртуальні комунікаційні платформи зі спілкуванням не менш переконливим, а в багатьох випадках навіть більш привабливим за перебування у реаліях повсякдення. Нова соціокультурна ситуація викликала відчуття невизначеності, а з ним і вкрай амбівалентні й не завжди наукового обґрунтовані висновки щодо ролі інформаційно-мережевих технологій в житті людини. Їх засилля в сучасному інтелектуальному дискурсі може призвести до неефективних і навіть шкідливих рішень, що на наш погляд, і робить актуальним та своєчасним об'єктивне й неупереджене дослідження

впливу інформаційно-комунікаційних технологій на особистісне та групове самовизначення.

З огляду на те, що неправдиві висновки щодо впливу інформаційно-комунікаційних технологій на здоров'я, поведінку, освіту чи соціальні процеси, можуть призводити до помилкових рішень у політиці, освіті чи бізнесі, мета дисертаційного дослідження полягає у розкритті сутності й особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди та визначенні того, як ці процеси змінюються під впливом інформаційно-комунікаційного простору. У ході її реалізації було обґрунтовано положення та висновки, що вирізняються науковою новизною. Зокрема у роботі:

***Вперше:***

✓ експліковано вплив інформаційно-комунікаційних технологій та онлайн взаємодії на процес самовизначення людини та виявлено, що:

1) інформаційно-мережевий простір створив умови для вільного самоствердження людини у самотійно сконструйованому світі, водночас сприяючи посиленню міцних соціальних зв'язків (прикладом яких можуть бути родинні) та виникненню великої кількості нових типів слабких, які найвиразніше проявляються в нестійких онлайн-спільнотах, заснованих на мережевому принципі;

2) поява цифрової ідентичності, що проявляється як присутність чи як сліди присутності індивіда в мережевому світі, сформувала підвалини для репрезентації людини поза фізичними межами, тим самим розклавши людину на тіло і тілесність через яку вона за допомогою образів, соціальних сигналів, виразів та поведінки, вільно й без зовнішнього примусу формує власний образ чи експериментує з соціальними ролями;

3) мережева комунікація, як відносно нова форма соціальної взаємодії, може спричинити трансформацію когнітивних процесів і тим самим помітно ускладнити психосоціальний розвиток особистості, а відтак і формування її особистісної ідентичності як заданого життєвого орієнтиру.

✓ розкрито концептуальні підвалини дослідження та особливості розвитку групової ідентичності в інформаційно-мережевому середовищі та продемонстровано, що:

1) підставою для очікування нових типів спільнот в інформаційно-мережевому просторі стали модерністські концепції націєтворення. Їхні прихильники, всебічно і ретельно розкрили відмінності соціокультурної ситуації аграрного та індустріального суспільства та показали, що національна ідентичність, як різновид колективної ідентичності, виникла в індустріальну епоху під впливом Реформації, друкованого капіталізму та стандартизованої освіти. Це дало підстави прогнозувати, що зрушення, причинені розвитком глобалізації та інформатизації зруйнують підвалини національної ідентичності та призведуть до виникнення спільнот або значно більших, або значно менших за національну державу;

2) стрімкий розвиток інформаційно-мережевих технологій змінює особливості міжособистісної взаємодії, не зумовлюючи між тим руйнування підвалини етнічної та національної ідентичності. В нових соціокультурних умовах вони зберігають завдяки здатності інформаційно-комунікаційних технологій підтримувати міцні та формувати велику кількість слабких соціальних зв'язків та свідомому й активному використанню елітами засобів масових комунікацій (радіо, телебачення, відео, Інтернет) для вирішення локальних та національних проблем. Ця інтенція супроводжується активним розвитком субкультурних спільнот, які не становлять загрози існуванню етнічних та національних спільнот.

***Уточнено:***

✓ концептуальні підвалини теорії постіндустріального суспільства та показано, що:

1) ідейною передумовою формування концепції інформаційного суспільства стали триетапні моделі розвитку, згідно з якими панівний у певний історичний період спосіб виробництва (аграрний, індустріальний, постіндустріальний) відіграє ключову роль у формуванні політичних,

соціальних та культурних структур суспільства, а сам суспільний розвиток постає послідовністю якісних переходів від аграрного до індустріального, а згодом до постіндустріального суспільства, яке набуває свого конкретно-історичного вираження у формі інформаційного, мережевого, а згодом і смарт-суспільства;

2) інформатизація та спричинений нею розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та Інтернет-мережі трансформують просторово-часові уявлення, унаслідок чого простір і час перестають бути стабільними координатами, а перетворюються в динамічні та плинні категорії, які задають рамки соціальної взаємодії, не руйнуючи між тим фундаментальних підвалин соціальності. В інформаційну добу, так само як і в попередні епохи, людські спільноти формуються на ментальній (культурно-психологічній) підоснові, позбавленій територіального обриса, а з ним і довготривалості.

✓ теоретико-методологічні засади дослідження індивідуальної та групової ідентичності та підкреслено:

1) проблема ідентичності сформувалася та була популяризована в межах соціально-психологічних підходів, які формуючи багатшарову структуру особистості, заклали підвалини для розмежування Я-концепції, тобто суб'єктивного образу, який визначає поведінку та вибір індивіда в різних життєвих ситуаціях та особистісну ідентичність, або динамічний процес самосприйняття, що розкриває багатство, цілісність та безперервність зовнішньо орієнтованих, соціально обумовлених уявлень про себе;

2) ключове значення феноменологічного методу для пояснення природи особистісної ідентичності за умови його зміщення в бік герменевтики. Він дає можливість проінтерпретувати пережитий внутрішній досвід та сформувати на цьому тлі особистісну ідентичність у формі наративного конструкта.

***Набуло подальшого розвитку:***

✓ дослідження історичних джерел проблеми особистісної ідентичності, в межах якого було показано, що:

1) проблема самопрезентації, а з нею й особистісної ідентичності вперше експлікована давньогрецьким епосом, який чітко засвідчив, що на зорі становлення європейської цивілізації людина жила в нестабільному та динамічному світі, а тому не мала сталої, чітко визначеної чи зовні заданої ідентичності. За таких умов вона займала своє місце в суспільстві через змагання, війну або боротьбу (спортивну, чи політичну) завдяки тілесній присутності та соціальній видимості;

2) антична філософія використовувала категорію тотожності для підкреслення ідеальної саморівності людини, держави та космосу, тим самим обмежила право людини на вільне самовизначення. Воно стало можливим тільки у процесі розв'язання тринітарної проблеми східним та західним богослов'ям;

✓ розкриття ідейних передумов становлення сучасних уявлень про особистісну ідентичність, у процесі якого було виявлено, що:

1) становлення сучасних уявлень про особистісну ідентичність було спричинене початком модернізації, яка спричинила розмивання станових, кланових та цехових характеристик та утвердження ідеї незавершеності людини. Вона дала можливість показати, що особистісна ідентичність формується не тільки зовнішніми обставинами – соціальною приналежністю чи тілом, а й розумом, який забезпечує людині внутрішню автономію та спонукає її до постійного морального самовизначення. Ця ідея відкрила широкі можливості для автономного самовизначення людини, проте не спричинила вільного дрейфу індивідів у класовому індустріальному суспільстві;

2) особистісна ідентичність проявляється через самототожність (*idem*) та самоусвідомлення (*ipse*), які поєднуються у цілісну особистісну ідентичність завдяки діалогічному наративу.

✓ вивчення інтелектуальних передумов та особливостей становлення колективної ідентичності як окремого наукового феномена. На його тлі було показано, що:

1) проблематика групової ідентичності зародилася у загальному річищі досліджень соціальної ідентичності, проте під впливом соціокультурних

трансформацій та викликів другої половини ХІХ – початку ХХ ст. відділилася у самостійну тему досліджень;

2) групова (колективна) ідентичність – це усвідомлення членами певної спільноти неподільною та відмінною від інших одиницею на основі виробленої в процесі комунікації символічної системи кодів (головним серед яких є мова, яка визначає спільну приналежність до тієї чи іншої спільноти), зразків поведінки, які включають стійкі комплекси правил, норм, цінностей та настанов, що визначають і корегують взаємодію людей.

Результати, положення та висновки, що отримані у ході дослідження сутності та особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди, поглиблюють наше розуміння процесів самовизначення людини та можуть стати теоретичним підґрунтям як для розробки підходів до зміцнення особистісної ідентичності та соціальної адаптації, так і вироблення відповідних збалансованих викликам сьогодення стратегій національної консолідації. Крім того, теоретичні узагальнення та висновки зроблені у дисертації можуть бути використані для створення освітніх рекомендацій щодо особливостей використання мережевих ресурсів, розробки стратегій інформаційної безпеки та протидії маніпуляціям в інформаційно-мережевому просторі та інформаційній агресії.

**Ключові слова:** ідентичність, особистісна ідентичність, колективна ідентичність, соціальна ідентичність, національна ідентичність, етнічна ідентичність, тотожність, самість, Я-ідентичність, наративна ідентичність, інформаційно-мережевий простір, інформаційне суспільство, постіндустріальне суспільство, мережеве суспільство, Smart-суспільство.

## SUMMARY

*Petraniuk, A. I.* Individual and group identity in the information network space: a philosophical perspective. – Qualification research paper, manuscript.

Thesis for a PhD degree in specialty 033 Philosophy. Vasyl Stefanyk Carpathian National University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Ivano-Frankivsk, 2025.

The relevance of the dissertation topic is due to the structural changes that began to manifest themselves at the dawn of the information society, but became fully apparent after the advent of the Internet. It has significantly changed the forms of information storage and dissemination, enabling humanity to process large amounts of data at lightning speed and, most importantly, to disseminate it instantly and virtually without control. This has given humanity rapid access to information and knowledge, contributing to the growth of professional opportunities and the expansion of interpersonal interaction. It has offered people new patterns and models of behavior, thereby undermining the significance of the roles and norms that ensured their self-determination in previous historical periods and made life stable.

The emergence of information and communication technologies has not only expanded the scope of human activity in all spheres of public life, but has also transformed the communicative space itself. Here, alongside traditional channels of social interaction, virtual communication platforms have become widespread, offering communication that is no less convincing and, in many cases, even more attractive than everyday reality. The new sociocultural situation has caused a sense of uncertainty, and with it, extremely ambivalent and not always scientifically sound conclusions about the role of information and network technologies in human life. Their dominance in contemporary intellectual discourse can lead to ineffective and even harmful decisions, which, in our opinion, makes objective and unbiased research into the impact of information and communication technologies on personal and group self-determination relevant and timely.

Given that false conclusions about the impact of information and communication technologies on health, behavior, education, or social processes can lead to misguided decisions in politics, education, or business, the aim of the dissertation research is to reveal the essence and peculiarities of the formation of individual and group identity in different historical periods and to determine how these processes change under the influence of the information and communication space. In the course of its implementation, the provisions and conclusions that are distinguished by scientific novelty were substantiated. In particular, the work:

***For the first time:***

✓ the influence of information and communication technologies and online interaction on the process of human self-determination has been explained, and it has been found that:

1) the information and network space has created conditions for free self-affirmation of a person in a self-constructed world, while contributing to the strengthening of strong social ties (such as family ties) and the emergence of a large number of new types of weak ties, which are most clearly manifested in unstable online communities based on the network principle;

2) the emergence of digital identity, manifested as the presence or traces of an individual's presence in the networked world, has laid the foundation for the representation of a person beyond physical boundaries, thus decomposing a person into a body and physicality through which they freely and without external coercion form their own image or experiment with social roles using images, social signals, expressions, and behavior;

3) network communication, as a relatively new form of social interaction, can cause a transformation of cognitive processes and thus significantly complicate the psychosocial development of the individual, and consequently the formation of their personal identity as a given life orientation.

✓ the conceptual foundations of the study and the peculiarities of the development of group identity in the information network environment are revealed, and it is demonstrated that:

1) modernist concepts of nation building became the basis for the emergence of new types of communities in the information network space. Their supporters comprehensively and thoroughly revealed the differences between the sociocultural situations of agrarian and industrial societies and showed that national identity, as a type of collective identity, emerged in the industrial era under the influence of the Reformation, print capitalism, and standardized education. This gave reason to predict that the changes caused by the development of globalization and informatization would destroy the foundations of national identity and lead to the emergence of communities either significantly larger or significantly smaller than the nation state;

2) the rapid development of information and network technologies is changing the nature of interpersonal interaction, without, however, destroying the foundations of ethnic and national identity. In the new sociocultural conditions, they are preserved thanks to the ability of information and communication technologies to maintain strong and form a large number of weak social ties, and the conscious and active use of mass media (radio, television, video, the Internet) by elites to solve local and national problems. This intention is accompanied by the active development of subcultural communities that do not pose a threat to the existence of ethnic and national communities.

***Clarification has been made regarding:***

✓ the conceptual foundations of the theory of post-industrial society and shown that:

1) the ideological prerequisite for the formation of the concept of the information society was the three-stage model of development, according to which the dominant mode of production in a given historical period (agrarian, industrial, post-industrial) plays a key role in shaping the political, social, and cultural structures of society, and social development itself appears as a sequence of qualitative transitions from agrarian to industrial and then to post-industrial society, which acquires its concrete historical expression in the form of an information, network, and later smart society;

2) informatization and the resulting development of information and communication technologies and the Internet transform spatial and temporal concepts,

as a result of which space and time cease to be stable coordinates and are transformed into dynamic and fluid categories that set the framework for social interaction without destroying the fundamental foundations of sociality. In the information age, as in previous eras, human communities are formed on a mental (cultural-psychological) basis, devoid of territorial boundaries and, with them, permanence.

✓ theoretical and methodological foundations for researching individual and group identity, emphasizing:

1) the problem of identity was formed and popularized within the framework of socio-psychological approaches, which, by forming a multi-layered structure of personality, laid the foundations for the differentiation of the self-concept, the subjective image that determines an individual's behavior and choices in various life situations, and personal identity, or the dynamic process of self-perception that reveals the richness, integrity, and continuity of externally oriented, socially conditioned ideas about oneself;

2) the key importance of the phenomenological method for explaining the nature of personal identity, provided that it is shifted towards hermeneutics. It makes it possible to interpret internal experiences and, against this background, to form personal identity in the form of a narrative construct.

***The following has received further development:***

✓ research into historical sources on the issue of personal identity, which showed that:

1) the problem of self-presentation, and with it personal identity, was first explained in ancient Greek epics, which clearly showed that at the dawn of European civilization, people lived in an unstable and dynamic world and therefore did not have a stable, clearly defined or externally imposed identity. Under such conditions, they took their place in society through competition, war, or struggle (athletic or political) thanks to their physical presence and social visibility;

2) Antique philosophy used the category of identity to emphasise the ideal self-equality of man, state and cosmos, thereby limiting man's right to free self-

determination. This became possible only in the process of solving the Trinitarian problem by Eastern and Western theology;

✓ revealing the ideological prerequisites for the formation of modern ideas about personal identity, in the process of which it was found that:

1) the formation of modern ideas about personal identity was caused by the beginning of modernization, which led to the erosion of class, clan, and guild characteristics and the establishment of the idea of human incompleteness. It made it possible to show that personal identity is formed not only by external circumstances – social affiliation or body – but also by the mind, which provides a person with internal autonomy and motivates them to constant moral self-determination. This idea opened up broad opportunities for autonomous self-determination, but did not lead to the free drift of individuals in a class-based industrial society.

2) personal identity manifests itself through self-identity (*idem*) and self-awareness (*ipse*), which are combined into a holistic personal identity through dialogical narrative.

✓ studying the intellectual prerequisites and characteristics of the formation of collective identity as a separate scientific phenomenon. Against this background, it was shown that:

1) the issue of group identity originated in the general course of research on social identity, but under the influence of sociocultural transformations and challenges of the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century, it separated into an independent research topic;

2) group (collective) identity is the awareness of members of a particular community as an indivisible and distinct unit based on a symbolic system of codes developed in the process of communication (the main one being language, which determines common membership in a particular community), behavioral patterns that include stable sets of rules, norms, values, and attitudes that define and regulate human interaction.

The results, provisions, and conclusions obtained in the course of researching the essence and characteristics of the formation of individual and group identity in

different historical periods deepen our understanding of the processes of human self-determination and can become a theoretical basis for developing approaches to strengthening personal identity and social adaptation, as well as for developing strategies for national consolidation that are relevant to the pressing challenges of today. In addition, the theoretical generalizations and conclusions made in the dissertation can be used to create educational recommendations on the specifics of using network resources, developing information security strategies, and countering manipulation in the information network space and information aggression.

**Keywords:** identity, personal identity, collective identity, social identity, national identity, ethnic identity, sameness, selfhood, I-identity, narrative identity, information and network space, information society, post-industrial society, network society, Smart society.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### Статті у фахових виданнях України категорії Б:

1. Петранюк А. Інформаційно-мережевий простір як форма соціальної організації. *Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія*. 2023. Вип. 14(1). С. 203-213.

DOI: [https://doi.org/10.31548/hspedagog14\(1\).2023.203-213](https://doi.org/10.31548/hspedagog14(1).2023.203-213)

URL: <https://humstudios.com.ua/uk/journals/tom-14-1-2023/informatsiyno-merezhevy-prostir-yak-forma-sotsialnoyi-organizatsiyi>

2. Петранюк А. До питання про кризу особистісної ідентичності в інформаційно-мережевому світі. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. Вип. 41, С. 56-62.

DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v041.2023.10>

URL: [http://apfs.nuoua.od.ua/archive/41\\_2023/10.pdf](http://apfs.nuoua.od.ua/archive/41_2023/10.pdf)

3. Петранюк А. Особистісна ідентичність як діалектична єдність самості та тотожності. *Вища освіта України*. 2024. Вип. 2. С. 117-125.

DOI: [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2024.2\(93\).14](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2024.2(93).14)

URL: <https://journals.udu.kyiv.ua/index.php/vou/article/view/253>

4. Гоян І.М., Петранюк А.І. Формування гендерної ідентичності в умовах інформаційно-мережевого простору. *Культурологічний альманах*. 2024. Вип. 2. С. 232-238.

DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.28>

URL: <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/396>

5. Гоян І., Петранюк А. Я-концепція та особистісна ідентичність. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. № 2(96). С. 108-117.

DOI: [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.108-117](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.108-117)

URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/316833>

6. Гоян І., Петранюк А. Психологічні аспекти прийняття власної гендерної ідентичності в умовах соціального тиску. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2025. Вип. 52. С. 47-51.

DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v052.2024.8>

URL: [http://apfs.nuoua.od.ua/archive/52\\_2025/10.pdf](http://apfs.nuoua.od.ua/archive/52_2025/10.pdf)

#### **Статті у журналах, що індексуються у наукометричній базі Scopus:**

7. Storozhuk S., Petraniuk A., Kryvda N. etc. Toward a healthy society: when trauma affects group identity. *Wiadomosci Lekarskie* (Warsaw, Poland: 1960). 2023. Vol. 76 (8). Pp. 1874-1882.

DOI: <https://doi.org/10.36740/WLek202308123>

URL: <https://www.scopus.com/pages/publications/85174865366>

8. Storozhuk S., Petraniuk A., Lenov A. etc. A healthy society: social challenges of digitalization and the ways to overcome them (the ukrainian experience). *Wiadomosci Lekarskie* (Warsaw, Poland: 1960). 2023. Vol. 76 (9). Pp. 2103-2111.

DOI: <https://doi.org/10.36740/WLek202309129>

URL: <https://www.scopus.com/pages/publications/85175405753>

#### **Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

9. Петранюк А. Індивідуальна ідентичність в умовах постмодерну. Збірник тез III Міжнародної науково-практичної конференції «*Особистість у кризових умовах сучасності: психологічні виклики*» (03 березня 2023 р., м. Івано-Франківськ) / За наук. ред. проф. Л. С. Пілецької та ін. м. Івано-Франківськ, 2023. С. 269-272.

URL: <https://ksp.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/68/2023/06/zbirnyk-tez-konferentsii-2023.docx.pdf>

10. Петранюк А. Децентралізація чи нова ієрархія: межі соціальної рівності в інформаційному світі. *Актуальні питання розвитку науки та освіти*: матеріали IX Міжнародної науково-практичної конференції: м. Львів, 14-15 серпня 2023 року. – Львів: Львівський науковий форум, 2023. С. 75-77.

URL: <http://lviv-forum.inf.ua/save/2023/14-15.08/Збірник.pdf>

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>17</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНА Й МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ.....</b>	<b>29</b>
1.1. Поняття «інформаційно-мережевий простір» у філософському дискурсі.....	29
1.2. Ідейні джерела та методологічна база дослідження індивідуальної та групової ідентичності в інформаційно-мережевому просторі.....	56
<b>РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНИЙ ВИМІР ОСОБИСТІСНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ.....</b>	<b>79</b>
2.1. Світоглядні та соціокультурні передумови становлення проблеми особистісного самовизначення.....	79
2.2. Ідентичність у контексті соціокультурних процесів індустріальної доби.....	101
2.3. Ідентичність та перспективи особистісного самовизначення людини в інформаційно-мережевому просторі.....	121
<b>РОЗДІЛ 3. ГРУПОВА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІД КОНСОЛІДАЦІЇ ДО РОЗМЕЖУВАННЯ.....</b>	<b>141</b>
3.1. Концептуалізація колективної ідентичності як окремого наукового феномена.....	141
3.2. Інформаційно-мережевий простір як виклик для групової ідентичності.....	167
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>192</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>208</b>
<b>ДОДАТКИ.....</b>	<b>231</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дисертації** викликана тими структурними змінами, які почали проявлятися ще на зорі становлення інформаційного суспільства, проте повною мірою виявилися після появи Інтернету. Він суттєво змінив форми збереження та поширення інформації, давши можливість людству з блискавичною швидкістю обробляти великі масиви даних і миттєво та, що особливо важливо, практично безконтрольно розповсюджувати їх. Завдяки цьому людство отримало швидкий доступ до інформації та знань, що сприяло зростанню професійних можливостей та розширенню простору міжособистісної взаємодії. Він пропонував людині нові зразки й моделі поведінки, тим самим підриваючи значущість тих ролей і норм, що забезпечували її самовизначення в попередні історичні періоди та робили життя стабільним.

Поява інформаційно-комунікаційних технологій не тільки розширила межі діяльності людини у всіх сферах суспільного життя, а й видозмінила сам комунікативний простір. Тут, поряд з традиційними каналами соціальної взаємодії, набули поширення віртуальні комунікаційні платформи зі спілкуванням не менш переконливим, а в багатьох випадках навіть більш привабливим за перебування у реаліях повсякдення. Завдяки легкому доступу, швидкості обміну інформацією, високому рівню свободи у виборі співрозмовників та свідомому контролю власного образу, мережева комунікація відчутно збагатила спектр соціальних можливостей людини, створивши водночас чимало нових викликів. Низка з них спричинені тим, що цифрова соціальна взаємодія подекуди проявляється тільки як відносини між образами, тим самим набуваючи форми симуляції, що не знають розрізнення між образом і реальністю. Внаслідок такої комунікації людина може втратити навички соціалізації, а з ними й здатність до орієнтації в реальному житті та формування власної ідентичності.

Не меншою мірою зростання наукового інтересу до проблеми ідентичності в сучасній українській і закордонній науці спричинене переглядом

прогностичних досліджень щодо суспільних трансформацій, спричинених формуванням постіндустріальної економіки, що були зроблені в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. такими авторитетними закордонними вченими як З. Бауман, Д. Белл, Дж. Гайдт, Е. Гідденс, М. Кастельс, Й. Масуда, Е. Тоффлер та ін. Виходячи з різних методологічних позиції, всі вони в цілому погоджувалися з тим, що в результаті перетворення інформації на головний соціальний ресурс, людство підійшло до якісно нової фази розвитку, свідченням чому стає руйнування історично сформованих інститутів та здавалось би віковичних соціальних ролей. Ці висновки активізували дослідження впливу глобалізації та мережевих технологій на соціальну структуру й навіть спричинили певне занепокоєння подальшими перспективами людства.

Песимістичні прогнози щодо майбутнього людини в інформаційно-мережевому світі викликані різними причинами, ключовою серед яких наразі залишається стрімке ослаблення соціальних ролей у процесі онлайн-комунікації. Без них людині складно планувати життя, будувати соціальні взаємини, контролювати соціальні процеси та події. Крім того, через втрату внутрішнього стрижня вона стає легкою здобиччю для різного роду маніпуляцій, в тому числі й тих, що спрямовані на посилення як міжособистісних, так і міжгрупових конфліктів. Саме така ситуація досить чітко проглядається в українському суспільстві, частина якого через нестачу самосвідомості, стає жертвою ворожої дезінформації, що несе руйнівний вплив для всього суспільства.

Дещо амбівалентні оцінки ролі інформаційно-мережевих технологій в житті людини, роблять актуальним та своєчасним об'єктивне й неупереджене дослідження їхніх наслідків для особистісного та групового самовизначення. Розуміння цих процесів дає змогу спрогнозувати зміни, що можуть відбутися в результаті мережевої комунікації не тільки в соціальних ролях, цінностях та пріоритетах, а й громадській активності людей. Водночас знання специфіки онлайн-взаємодії сприяє розробці стратегій спрямованих на підвищення рівня інклюзивності суспільства, в тому числі й завдяки виробленню механізмів протидії потенційним конфліктам.

Властиве для сучасного світу зміщення акценту з живої комунікації на онлайн взаємодію, цікаве не тільки його наслідками для окремої людини, а й цілих спільнот. Опосередковане інформаційно-комунікаційними технологіями спілкування вирізняється недовговічністю та фрагментарністю швидкозмінного інформаційного потоку, який, розпорошуючи увагу, створює умови для розмивання історично сформованих норм та цінностей. Ця тенденція парадоксальним чином поєднується з посилення космополітичних настроїв та активізацією етнонаціоналізму й навіть релігійного фундаменталізму, тим самим актуалізуючи вивчення впливу інформаційно-мережових технологій на розвиток спільнот.

Особливо гостро всі згадані і проблеми стоять перед українським суспільством. Наразі воно має віднайти важливі для виживання життєві орієнтири та виробити інструменти, які сприятимуть особистісному й колективному самовизначенню та виробленню стабільної ідентичності.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана відповідно до теми науково-дослідної роботи кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Карпатського національного університету імені Василя Стефаника «Історичний розвиток української та світової філософії: історія та перспективи» за державним реєстраційним номером № 0122U001393.

**Мета дисертаційного дослідження** полягає у розкритті сутності й особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди та визначенні того, як ці процеси змінюються під впливом інформаційно-комунікаційного простору.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання таких **завдань**:

- ✓ уточнити концептуальні підвалини теорії постіндустріального суспільства та розкрити наслідки стрімкого поширення інформаційно-комунікаційних технологій для соціальної взаємодії;
- ✓ висвітлити теоретико-методологічні засади дослідження індивідуальної та групової ідентичності;

- ✓ дослідити історичні джерела проблеми особистісної ідентичності у співвідношенні з проблемою тотожності;
- ✓ розкрити ідейні передумови становлення сучасних уявлень про особистісну ідентичність та виявити спосіб її проявлення;
- ✓ експлікувати вплив інформаційно-комунікаційних технологій та онлайн взаємодії на процес самовизначення людини;
- ✓ виявити інтелектуальні та соціокультурні передумови й особливості становлення колективної ідентичності як окремого наукового феномена;
- ✓ розкрити концептуальні підвалини дослідження та особливості розвитку групової ідентичності в інформаційно-мережевому середовищі.

**Об'єкт дослідження** – індивідуальна та групова ідентичність як соціокультурні феномени.

**Предмет дослідження** – особливості трансформації індивідуальної та групової ідентичності під впливом інформаційно-мережевого простору.

**Методи та принципи дослідження.** Попри те, що в сучасному інтелектуальному дискурсі ідентичність (індивідуальна і групова) перетворилася на смисловий орієнтир, який впорядковує досвід повсякдення та формує ціннісні й культурні координати епохи, вона позбавлена самоочевидного сенсу. Її інтерпретація може визначатися дисципліною (філософія, соціологія, психологія, культурологія), кутом зору і навіть історичним контекстом, що, у підсумку своєму, спричиняє багатозначність, а з нею і непорозуміння, уникнути яких вдалося завдяки включенню у контекст дисертаційного дослідження *етимологічного підходу*. Він дав можливість показати як видозмінилося первісне значення терміна (тотожність) під впливом соціальних і культурних трансформацій і чи стали вони частиною його змістового наповнення. Не менш важливе значення у дисертаційному дослідженні відведено *методу поняттєво-категоріального аналізу*. З його допомогою було виокремлено, уточнено та систематизовано поняття, які розкрили закономірності та специфіку трансформації індивідуальної та групової ідентичності під впливом історичних та соціокультурних змін.

Значущу роль у процесі дослідження індивідуальної та колективної ідентичності в інформаційно-мережевому просторі відіграв *деконструктивний підхід*. Його застосування дало можливість віднайти й експлікувати неочевидні передумови зростання наукового інтересу та передумови становлення тих чи інших концепцій ідентичності, підкреслити нестабільність значення понять, висвітлити їх залежність від соціокультурної ситуації, розкрити упередження та структурні обмеження в інтерпретації ідентичності.

Поясненню смислового контексту в якому людина доіндустріальної та індустріальної доби займала свою позицію та розкрити причини стрімкого зростання наукового інтересу до проблем «ідентичності» в сучасному інтелектуальному дискурсі сприяла *історико-філософська рефлексія*. Вона передбачає інтерпретацію текстів, а тому супроводжувалася використанням *базових принципів філософської герменевтики*, а відтак і включенням в контекст інтерпретації «третього елемента», тобто контексту, в якому сформувався певний текст. Його розуміння дало можливість дистанціюватися від науковоупередженого висвітлення фактів, пошуку автентичного, єдиного сенсу тексту та розкрити повноту смислового поля тексту у єдності зі змістовим наповненням понять, що виникають у горизонті тієї чи іншої духовної ситуації. Натомість залучення у контекст дисертаційного дослідження *феноменологічного методу* створило передумови для вивчення суб'єктивного переживання «Я», безвідносно до заданої соціальної ролі, проте у динамічному самоздійсненні себе у взаємодії з Іншим, в тому числі й через власне тіло.

Зважаючи на те, що мета дисертації полягає в розкритті сутності та особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди й визначенні того, як ці процеси змінюються під впливом інформаційно-комунікаційного простору, чільне місце у дослідженні відіграв *історико-парадигмальний підхід*. Він сформував передумови для розкриття відмінностей в особистісному та колективному самовизначенні в різні історичні періоди та прогнозування тенденцій їх розвитку в сучасному інформаційному світі. Слід зазначити, що історико-парадигмальний підхід у дисертації

використовувався у єдності з *принципами об'єктивності та наукової неупередженості*. Завдяки їм зроблені в дисертації висновки стали результатом критичного аналізу різних теоретичних підходів до вивчення індивідуальної та групової ідентичності та відображають загальні закономірності історичного розвитку соціуму.

В умовах інтелектуальної фрагментації та множинності підходів, об'єктивне та науково неупереджене дослідження проблем ідентичності потребувало включення у контекст дослідження *міждисциплінарного та комплексного підходів*. Вони дали можливість розглянути проблему ідентичності як багатовимірне явище, що формується під впливом соціальних, культурних та технологічних чинників і досліджується в межах різних дисциплін.

Поряд з вказаним у процесі дослідження використовувалися такі загальнонаукові методи як *аналіз, синтез, індукція, дедукція, абстрагування, порівняння* та ін.

**Наукова новизна отриманих результатів** полягає в розкритті сутності та особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди, а також визначенні особливостей трансформації цього процесу в інформаційно-комунікаційному просторі.

У результаті виконання поставлених у дисертаційній роботі завдань обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист. Зокрема:

***Вперше:***

✓ експліковано вплив інформаційно-комунікаційних технологій та онлайн взаємодії на процес самовизначення людини та виявлено, що:

1) інформаційно-мережевий простір створив умови для вільного самоствердження людини у самостійно сконструйованому світі, водночас сприяючи посиленню міцних соціальних зв'язків (прикладом яких можуть бути родинні) та виникненню великої кількості нових типів слабких, які найвиразніше проявляються в нестійких онлайн-спільнотах, заснованих на мережевому принципі;

2) поява цифрової ідентичності, що проявляється як присутність чи як сліди присутності індивіда в мережевому світі, сформувала підвалини для репрезентації людини поза фізичними межами, тим самим розклавши людину на тіло і тілесність через яку вона допомогою образів, соціальних сигналів, виразів та поведінки, вільно й без зовнішнього примусу формує власний образ чи експериментує з соціальними ролями;

3) мережева комунікація, як відносно нова форма соціальної взаємодії, може спричинити трансформацію когнітивних процесів і тим самим помітно ускладнити психосоціальний розвиток особистості, а відтак і формування її особистісної ідентичності як заданого життєвого орієнтиру.

✓ розкрито концептуальні підвалини дослідження та особливості розвитку групової ідентичності в інформаційно-мережевому середовищі та продемонстровано, що:

1) підставою для очікування нових типів спільнот в інформаційно-мережевому просторі стали модерністські концепції націєтворення. Їхні прихильники, всебічно і ретельно розкрили відмінності соціокультурної ситуації аграрного та індустріального суспільства та показали, що національна ідентичність, як різновид колективної ідентичності, виникла в індустріальну епоху під впливом Реформації, друкованого капіталізму та стандартизованої освіти. Це дало підстави прогнозувати, що зрушення, причинені розвитком глобалізації та інформатизації зруйнують підвалини національної ідентичності та призведуть до виникнення спільнот або значно більших, або значно менших за національну державу;

2) стрімкий розвиток інформаційно-мережевих технологій змінює особливості міжособистісної взаємодії, не зумовлюючи між тим руйнування підвалин етнічної та національної ідентичності. В нових соціокультурних умовах вони зберігаються завдяки здатності інформаційно-комунікаційних технологій підтримувати міцні та формувати велику кількість слабких соціальних зв'язків та свідомому й активному використанню елітами засобів масових комунікацій (радіо, телебачення, відео, Інтернет) для вирішення локальних та національних

проблем. Ця інтенція супроводжується активним розвитком субкультурних спільнот, які не становлять загрози існуванню етнічних та національних спільнот.

**Уточнено:**

✓ концептуальні підвалини теорії постіндустріального суспільства та показано, що:

1) ідейною передумовою формування концепції інформаційного суспільства стали триетапні моделі розвитку, згідно з якими панівний у певний історичний період спосіб виробництва (аграрний, індустріальний, постіндустріальний) відіграє ключову роль у формуванні політичних, соціальних та культурних структур суспільства, а сам суспільний розвиток постає послідовністю якісних переходів від аграрного до індустріального, а згодом до постіндустріального суспільства, яке набуває свого конкретно-історичного вираження у формі інформаційного, мережевого, а згодом і смартсуспільства;

2) інформатизація та спричинений нею розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та Інтернет-мережі трансформують просторово-часові уявлення, унаслідок чого простір і час перестають бути стабільними координатами, а перетворюються в динамічні та плинні категорії, які задають рамки соціальної взаємодії, не руйнуючи між тим фундаментальних підвалин соціальності. В інформаційну добу, так само як і в попередні епохи, людські спільноти формуються на ментальній (культурно-психологічній) підоснові, позбавленій територіального обриса, а з ним і довготривалості.

✓ теоретико-методологічні засади дослідження індивідуальної та групової ідентичності та підкреслено:

1) проблема ідентичності сформувалася та була популяризована в межах соціально-психологічний підходів, які формуючи багатопланову структуру особистості, заклали підвалини для розмежування Я-концепції, тобто суб'єктивного образу, який визначає поведінку та вибір індивіда в різних життєвих ситуаціях та особистісну ідентичність, або динамічний процес

самосприйняття, що розкриває багатство, цілісність та безперервність зовнішньо орієнтованих, соціально обумовлених уявлень про себе;

2) ключове значення феноменологічного методу для пояснення природи особистісної ідентичності за умови його зміщення в бік герменевтики. Він дає можливість проінтерпретувати пережитий внутрішній досвід та сформувати на цьому тлі особистісну ідентичність у формі наративного конструкта.

### ***Набуло подальшого розвитку:***

✓ дослідження історичних джерел проблеми особистісної ідентичності, в межах якого було показано, що:

1) проблема саморепрезентації, а з нею й особистісної ідентичності вперше експлікована давньогрецьким епосом, який чітко засвідчив, що на зорі становлення європейської цивілізації людина жила в нестабільному та динамічному світі, а тому не мала сталої, чітко визначеної чи зовні заданої ідентичності. За таких умов вона займала своє місце в суспільстві через змагання, війну або боротьбу (спортивну, чи політичну) завдяки тілесній присутності та соціальній видимості;

2) антична філософія використовувала категорію тотожності для підкреслення ідеальної саморівності людини, держави та космосу, тим самим обмежила право людини на вільне самовизначення. Воно стало можливим тільки у процесі розв'язання тринітарної проблеми східним та західним богослов'ям;

✓ розкриття ідейних передумов становлення сучасних уявлень про особистісну ідентичність, у процесі якого було виявлено, що:

1) становлення сучасних уявлень про особистісну ідентичність було спричинене початком модернізації, яка спричинила розмивання станових, кланових та цехових характеристик та утвердження ідеї незавершеності людини. Вона дала можливість показати, що особистісна ідентичність формується не тільки зовнішніми обставинами – соціальною приналежністю чи тілом, а й розумом, який забезпечує людині внутрішню автономію та спонукає її до постійного морального самовизначення. Ця ідея відкрила широкі можливості для

автономного самовизначення людини, проте не спричинила вільного дрейфу індивідів у класовому індустріальному суспільстві;

2) особистісна ідентичність проявляється через самототожність (*idem*) та самоусвідомлення (*ipse*), які поєднуються у цілісну особистісну ідентичність завдяки діалогічному наративу.

✓ вивчення інтелектуальних передумов та особливостей становлення колективної ідентичності як окремого наукового феномена. На його тлі було показано, що:

1) проблематика групової ідентичності зародилася у загальному річищі досліджень соціальної ідентичності, проте під впливом соціокультурних трансформацій та викликів другої половини XIX – початку XX ст. відділилася у самостійну тему досліджень;

2) групова (колективна) ідентичність – це усвідомлення членами певної спільноти неподільною та відмінною від інших одиницею на основі виробленої в процесі комунікації символічної системи кодів (головним серед яких є мова, яка визначає спільну приналежність до тієї чи іншої спільноти), зразків поведінки, які включають стійкі комплекси правил, норм, цінностей та настанов, що визначають і корегують взаємодію людей.

**Теоретичне значення дисертаційного дослідження** полягає у поясненні сутності та особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди, а також визначенні особливостей трансформації цього процесу в інформаційно-комунікаційному просторі. Результати, положення та висновки отримані у ході такого дослідження поглиблюють наше розуміння процесів самовизначення людини в суспільстві, вплив соціуму на формування соціальних ролей та цінностей, впливу соціального, культурного та технологічного середовища на процес самовизначення та самопрезентації людини. Водночас зроблені у роботі теоретичні узагальнення розкривають різницю дослідницьких пріоритетів закордонного та українського інтелектуального дискурсу, сприяють проясненню особливостей сучасних цивілізаційних трансформацій та сприяють поглибленню знань про вплив

інформаційно-мережевого середовища на розвиток особистісної та колективної ідентичності.

**Практичне значення отриманих результатів** полягає у створенні теоретичного підґрунтя як для розробки підходів до зміцнення особистісної ідентичності та соціальної адаптації, так і вироблення відповідних злободенним викликам сьогодення стратегій національної консолідації. Крім того, теоретичні узагальнення та висновки зроблені у дисертації можуть бути використані для створення освітніх рекомендацій щодо особливостей використання мережевих ресурсів, розробки стратегій інформаційної безпеки та протидії маніпуляціям в інформаційно-мережевому просторі та інформаційній агресії.

Матеріали дисертації можуть бути використані при підготовці та читанні лекцій, проведенні семінарів з курсу філософія, культурологія, філософська антропологія, соціальна філософія, історія філософії, психологія, педагогіка та ін.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Висновки, теоретичні узагальнення та основні положення роботи автор одержав самостійно у процесі ретельного і всебічного опрацювання української та закордонної наукової літератури. Її використання супроводжується відповідними посиланнями на джерела.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Основні положення та ідеї дисертаційної роботи обговорювались на наукових семінарах і засіданнях кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Карпатського національного університету імені Василя Стефаника, висвітлювались у наукових статтях, а також виступах і доповідях на міжнародних конференціях, зокрема: II Міжнародній науково-практичній конференції «Особистість у кризових умовах сучасності: психологічні виклики» (03 березня 2023 р., м. Івано-Франківськ) та IX Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання розвитку науки та освіти» (14-15 серпня 2023 р. м. Львів).

**Публікації.** Основні ідеї та результати дисертаційного дослідження висвітлено у 10 публікаціях, із них 6 – статті у фахових періодичних виданнях

України, 3 з яких одноосібні, 2 – статті у журналах, що індексуються у наукометричній базі Scopus та 2 – публікації у збірниках наукових праць.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертація містить вступ, три розділи кожен з яких має підрозділи, висновки, список використаних джерел (274 найменувань) та додатки. Загальний обсяг роботи – 233 сторінок, із них 190 сторінок основного тексту.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНА Й МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Поняття «інформаційно-мережевий простір» у філософському дискурсі

В історії розвитку людства було чимало подій та винаходів, які докорінно змінювали буття та образ суспільства. В цьому контексті можна згадати підкорення вогню, винайдення човнів, колеса, землеробства, і, звісно, писемності, поява котрої знаменувала початок Першої інформаційної революції. Її головним здобутком стало вміння людини фіксувати свої знання та думки у графічній формі. Це дало можливість людству накопичувати досвід, передаючи його у просторі та часі, водночас формуючи великі культурні світи, названі А. Тойнбі цивілізаціями [254, с. 46].

Не менш істотні зрушення в житті людини викликала й Друга інформаційна революція. Вона розпочалася завдяки винаходу Й. Гутенбергом у середині XV ст. друкарського верстата. Його поява дала поштовх до масового виробництва стандартизованої чітко впорядкованої письмової продукції, яка заклала підвали формування гомогенних комунікативних світів на основі одномовних читацьких аудиторій. Водночас ця подія викликала технологічне розширення самої людини, внаслідок «призвичаювання до рівних ліній надрукованого тексту, до сторінкового стандарту його розташування» [198, с. 425]. Звісно, цим спричинені винаходом Й. Гутенберга зміни не обмежилися, адже з часом друкарський стандарт почали застосовувати у всіх сферах суспільного життя [198, с. 426].

Зрушення, що розпочалися після винайдення друкарського верстата видаються цілком логічним продовженням культурної революції, спричиненої виникненням писемності. Вона, як доводить українська дослідниця Н. Кривда, зробила тексти «важливим засобом трансляції не тільки культурного смислу, а й тілесних практик, які забезпечують єдність групи» [185, с. 69]. Її поява стала можливою завдяки тому, що графічне вираження мови – це не тільки засіб

трансляції певних ідей, а й елемент тілесної пам'яті, що «показує рівень знайомства людини з загальноприйнятою у суспільстві процедурою написання тексту» [185, с. 69]. Остання, з винаходом книгодрукування, помітно змінювалася у порівнянні з рукописною писемністю, що призвело до того, що спільноти починала об'єднувати не тільки спільна мова, а й низка необхідних для формування модерних форм ідентичності тілесних практик.

Не менш потужний вплив на розвиток людства справила й Третя інформаційна революція. Її початок знаменували винахід електрики, поява телеграфу, радіо, а згодом і телефону. Всі ці технічні засоби давали можливість швидко і на великі відстані передавати інформацію, тим самим сприяючи розвитку держави, бізнесу, науки та культури. Засоби масової інформації в цей час «розповсюджували стандартизовані мовні звороти, ото ж мільйони читали ті самі заяви, новини, ті самі короткі оповідання. Придушення мов меншин центральними урядами, разом із впливом масових систем зв'язку, призвело до того, що майже зникли місцеві й регіональні діалекти або навіть мови, такі як валлійська та ельзаська. “Стандартні” американська, англійська, французька чи, в деяких випадках, російська, замінили “нестандартні” мови. Різні регіони країн стали виглядати однаково, скрізь виникали однакові бензозаправні станції, рекламні щити й будинки. Принцип стандартизації проник у всі аспекти повсякденного життя» [256, с. 50].

У часи непереборного прагнення еліт до розширення ринку, а з ним і посилення політичного авторитету та зростання багатства, централізовані канали передачі стандартизованої інформації ставали ефективним інструментом керування суспільною свідомістю. Не цуралися для цього використовувати різного роду емоційні заклики та національно-патріотичні гасла. В цьому контексті можна згадати польський лозунг «В ім'я Бога за нашу і вашу свободу», більшовицькі – «Земля – селянам!» та «Заводи і фабрики – робітникам!», українські – «Геть від Москви», «Україна для українців» та ін. Всі вони були спрямовані на консолідацію великої кількості людей або ж посилення

політичного впливу периферійних еліт та створення владних інституцій, що стандартизують суспільство шляхом підкреслення групової ідентичності.

Якими б потужними не були зміни, викликані Третьою інформаційною революцією, в середині ХХ ст. чітко намітилися чергова хвиля соціокультурних трансформацій. Вона була спричинена винайденням обчислювальної техніки, появою перших ПК та стрімким розвитком телекомунікацій. Поява нових пристроїв не тільки істотно полегшила та пришвидшила збір інформації, а й відкрила можливість дуже швидко передати її великі масиви на далекі відстані в електронному вигляді. Втім абсолютно революційною подією цього часу було створення мікропроцесора, що ліг в основу персонального комп'ютера. Протягом 1970-х років цей винахід почав стрімко набувати популярності не тільки в багатьох закордонних бізнес-компаніях, наукових інституціях та інших великих закладах, а й домашньому використанні [184, с. 151]. Його впровадження, як стверджує українська дослідниця О. Кравченко, спричинила «зростання частки інтелектуальної праці і зменшення частки фізичної праці, посилення ролі цифрових засобів масової комунікації, соціального спілкування» [184, с. 151]. Крім того, означені зміни супроводжувалися виникненням нових парадигми економіки, політики, управління тощо, разом з якими поступово змінювався і спосіб життя самої людини.

Як бачимо, інновації, породжені Четвертою інформаційною революцією, зумовили кардинальні трансформації у всіх сферах суспільного буття. У цьому абсолютно «новому світі», як справедливо зауважив свого часу Е. Тоффлер, всі «старі способи мислення, старі формули, догми й ідеології незалежно від того, як високо їх цінували та якими корисними вони були в минулому», більше не відповідали обставинам. Світ, який поступово формувалася в результаті «зіткнення нових цінностей і технологій, нових геополітичних відносин, нових стилів життя й засобів сполучення» потребував нових ідей та концепцій [256, с. 14]. Саме вони, на думку американського вченого, формуватимуть «третю хвилю» тих цивілізаційних трансформацій, які невдовзі зруйнують суспільний устрій «другої хвилі» та визначать образ світу.

Нагадаємо, що книга Е. Тоффлера «Третя хвиля» (1980) побачила світ у час, коли провіщені ним зміни тільки набирали обертів. Саме з цієї причини у згаданій праці вчений лише намітив ті цивілізаційні зрушення, що сколихнуть світ уже в наступному десятилітті, привернувши увагу і закордонних, і українських дослідників. Безумовним лідером серед останніх, сьогодні вважають американського соціолога Д. Белла, який в опублікованій у 1973 році та широковідомій сьогодні роботі «Майбутнє постіндустріальне суспільство: досвід соціального прогнозування» («The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting»), характеризує зміни, що відбудуться в майбутньому почав активно послуговуватися поняттям «постіндустріальне суспільство».

Попри безумовний пріоритет Д. Белла у популяризації концепції «постіндустріального суспільства», вважаємо не зайвим згадати, що справжньою «методологічною основою дослідження теорії та практики інформаційного суспільства й інформаційної економіки, або/та постіндустріальної економіки як сервісно-інформаційної економіки в цілому, є трисекторна модель народного господарства англійського економіста Коліна Кларка, викладена в його працях “Економіка у 1960 році” (1942 р.) та “Умови економічного прогресу” (1940 р.) а також у праці французького суспільствознавця Ж. Фурастьє “Велика надія ХХ століття” (1949 р.)» [204, 24]. Так, приміром, вище згаданих нами дослідженнях, К. Кларк виявив, що у процесі зростання ВВП на душу населення, доходів попит на продукцію сільського господарства поступово знижується; на промислові товари спочатку збільшується, а потім, досягнувши відомого рівня насичення ринку, скорочується; на послуги постійно зростає [18]. Спираючись на цю закономірність, він розробив трисекторну модель економіки, «згідно з якою «природний» економічний розвиток проходить стадії, що ґрунтуються на певному співвідношенні сільського господарства (первинний сектор), обробна промисловість, або індустрія (вторинний сектор) та сфери послуг (третинний сектор)» [204, с. 24].

Не менше значення у процесі становлення теоретичних та методологічних підвалин теорії постіндустріального та інформаційного суспільства мали наукові

розвідки французького соціолога Ж. Фурастьє. У вже згаданій нами роботі «Велика надія XX століття» (*Le grand espoir du XXe siecle*) [39], учений аргументовано довів, що технічна революція – це головне джерело суспільного розвитку та причина зростання добробуту. Виходячи з цього, він розподілив «історію людства на два основних етапи: період традиційного суспільства (від неоліту до XVIII століття) та період індустріального суспільства (від XVIII століття до теперішнього часу)» [272, с. 15]. Останній, як стверджує Ж. Фурастьє, розпочався з початком технологічного прогресу, внаслідок якого відбулася трансформація процесів виробництва, яка, своєю чергою, сприяла зростанню загального рівня життя населення та розв'язанню низки соціальних розбіжностей.

Аналізуючи зміни, які відбувалися в процесі технічної революції, Ж. Фурастьє, ще за рік до виходу роботи К. Кларка, виокремив у суспільному виробництві первинний або сільське господарство, вторинний або індустріальна промисловість та третинний або сфера послуг сектори та довів, що у процесі суспільного розвитку відбувається перехід від одного сектора до іншого. Водночас учений помітив, що на кожному історичному етапі соціального поступу переважає певний сектор суспільного виробництва, що дало йому підстави розвивати триетапну структуру соціального розвитку.

Ідеї, суголосні висновкам Ж. Фурастьє та К. Кларка, на початку 80-х рр. XX ст. висловив американський футуролог Г. Кан. Зокрема, у мало представленій у сьогоденні українському інтелектуальному дискурсі роботі «Майбутній бум: економічний, політичний та соціальний» («*The Coming Boom: Economic, Political and Social*») [65], що була опублікована у 1982 році, він, так само як і його французький попередник, виокремив два основні етапи суспільного розвитку. Перший, на думку вченого, розпочався десять тисяч років тому, внаслідок сільськогосподарської революції, що мала потужний вплив на все життя суспільства. На цьому етапі, як цілком справедливо зауважує дослідник, економічне зростання було низьким, а товарний дефіцит стабільно високим. Ситуація істотно змінилася тільки з початком Промислової революції, яка

знаменувала наступний етап суспільного розвитку. Він, згідно з переконанням вченого був вкрай неоднорідним, а тому в його розвитку можна виокремити 1) фазу індустріальної революції, 2) фазу суперіндустріальної світової економіки і 3) фазу постіндустріальної світової економіки. Зауважимо, що зменшення впливу промисловості та сільського господарства, яке супроводжувалося вповільненням темпів зростання економіки та виникненням нових видів діяльності й навіть інтересів, за переконанням Г. Кана, відбулося тільки на третій фазі другого етапу суспільного розвитку.

Цікавим та плідним з позиції нашого часу стає провіщення Г. Каном співіснування у майбутньому двох комплементарних просторів – «інформації» та «інтелекту». На думку дослідника надалі вони відіграватимуть ключову роль у суспільному розвитку – інформація стане ключовим стратегічним ресурсом, а тому буде формальною та відносно доступною. Натомість інтелект, який тривало залишався проявом радше військового, ніж буденного мислення, перетвориться на важливий чи навіть ключовий інструмент ухвалення стратегічних рішень. Таким чином, інтелект, на думку вченого – це важливий стратегічний ресурс, який завдяки підкріпленню науковими даними та надійною інформацією, дасть можливість ефективно планувати майбутнє й насамперед запобігти ядерній війні [64].

Попри те, що Г. Кан артикулював відмінності між інформацією та інтелектом у часи «холодної війни», зроблені ними висновки та теоретичні зауваження залишаються значущими в реаліях сучасного українсько-російського протистояння. Сьогодні, як ніколи раніше, стало зрозуміло, що інтелект може використовувати й підпорядковувати собі інформацію задля здійснення різноманітних і насамперед варварських дій. У сучасному світі «інформація» перетворилася на ресурс, з допомогою якого ведуть війни, контролюють суспільні настрої, маніпулюють суспільною свідомістю тощо. Роблять це здебільшого з допомогою інтелекту, тобто саме так, як і провіщав це американський дослідник.

Попри те, що багато ідей Г. Кана та його європейських попередників можуть викликати певні застороги й навіть критику, низка з них все ж таки отримала своє концептуальне оформлення та набувала неймовірної популярності завдяки виходу у світ уже згаданої нами роботи Д. Белла «Майбутнє постіндустріальне суспільство: досвід соціального прогнозування» [11], де він активно послуговується поняттям «постіндустріальне суспільство». Його вчений експлікує тільки як аналітичну конструкцію, яка допомагає спрогнозувати зміни у житті суспільства побудованому на обміні знаннями та інформацією через інформаційні мережі та комп'ютери [11]. Такий підхід дав можливість Д. Беллу без зайвих застережень послуговуватися теоретичними узагальненнями, що зроблені його попередниками, для прогнозування майбутнього.

Попри заявлену Д. Беллом претензію на новаторство, на думку польського соціолога П. Штомки, його підхід залишився в річищі традиційного еволюціонізму, представники якого вважали, що «можна будувати візію майбутнього за допомогою простої екстраполяції сучасних (чи минулих) тенденцій» [271, с. 633]. Це переконання, на думку польського вченого, дало підстави Д. Беллу розподілити «історію людства на три фази: доіндустріальну, індустріальну й постіндустріальну» та стверджувати, що «до кінця ХХ ст. передові в економічному плані країни – США, Японія, Західна Європа» набудуть виразних постіндустріальних рис [271, с. 633]. Зокрема, вчений вірив, що внаслідок науково-технічної революції другої половини ХХ ст. відбудеться зміщення економіки від індустріального до постіндустріального виробництва. Це ж своєю чергою, означало, що виробництво товарів невдовзі зміниться виробництвом послуг, помітно зростуть доходи населення, а рушійною силою економіки стануть наукові розробки. За таких умов найбільш цінними якостями працівників стануть рівень освіти, професіоналізм, навченість та креативність.

Стрімке зростання ролі знання та інформації в постіндустріальну добу, згідно з переконаннями Д. Белла, стимулюватиме не тільки зростання суспільної ролі знання та науки, а й розширення прошарку людей зайнятих інтелектуальною

діяльністю. В нових економічних та соціокультурних умовах саме вони стануть лідерами думок і розвитку інформатизованого промислового виробництва.

Попри те, що, у роботі «Майбутнє постіндустріальне суспільство: досвід соціального прогнозування» Д. Белл активно використовував поняття «постіндустріальне суспільство» для аналізу соціокультурних та економічних трансформацій, що розпочалися у низці розвинених країн, концептуальна чіткість й надалі залишилася його важливим пріоритетом. З огляду на це, у подальших аналітичних дослідженнях почав використовувати ще й поняття «інформаційне суспільство». Воно було введене у науковий обіг у кінці 60-х рр. XX ст. професором Токійського технологічного інституту Ю. Хаяши [204, с. 25], а тому спочатку зустрічалося тільки у звітах організацій, що в цей працювали на японський уряд. Тут його використовували для позначення суспільства, «у якому процес комп'ютеризації дає людям доступ до надійних джерел інформації, позбавляє їх від рутинної роботи, забезпечує високий рівень автоматизації виробництва. За таких умов продукт стає більш “інформаційно містким”, тобто містить у своїй вартості вищу частку інновацій, дизайну, маркетингу, телекомунікацій, обробки інформації» [251]. Як бачимо, це тлумачення було цілком суголосним тому змістовому наповненню, що заклав Д. Белл у поняття «постіндустріальне суспільство». Це дає нам підстави припускати, що синхронне їх використання як близьких за значенням чи навіть взаємозамінних термінів, давало можливість ученому підкреслити єдність розвитку постіндустріального та інформаційного суспільства та зосередити увагу на інформації, як осерді та рушійній силі постіндустріального виробництва [10].

Аналізуючи перетворення, що розпочалися у світі, Д. Белл не ставав за мету сформулювати остаточні істини, втім запропоновані ним ідеї та висновки викликали чималий резонанс. Так, приміром, вже згаданий нами П. Штомка звернув увагу на те, що «теорія постіндустріального суспільства найменш деталізована з усіх розглянутих досі концепцій. У стислому значенні слова це взагалі ніяка не “теорія” – радше опис певних помітних явищ, які виникають у сучасних суспільствах, із позицій повсякденної свідомості та здорового глузду, і

футурологічні роздуми на тему їхнього подальшого розвитку. По суті, ця теорія нічого не пояснює. Хіба що дає змогу трохи краще орієнтуватися і мати цілісне уявлення про зміни, що відбуваються» [271, с.634].

Попри абсолютно конструктивні зауваги П. Штомки щодо змістового наповнення теорії постіндустріального суспільства, ідеї та висновки Д. Белла не були позбавлені раціонального зерна, а згодом отримали й практичне підтвердження. Вже в кінці 70-х на початку 80-х рр. ХХ ст. у США спостерігалось стрімке зростання ролі інформації та знань у житті суспільства, збільшення частки людей зайнятих виробленням інформаційних продуктів та послуг, проникнення комп'ютерів у побутове життя тощо. Все це у єдності своїй вказувало на появу якісно нового етапу суспільного розвитку – «інформаційної ери». Намічені нею соціокультурні зрушення тільки проявлялися, вимагаючи від дослідників подальшого осмислення їхніх наслідків для суспільства. В цьому контексті можна згадати роботу німецького соціолога та філософа Т. Стоньєра «Інформаційне багатство: профіль постіндустріального суспільства» (The Wealth of Information: A Profile of the Post-Industrial Economy), що була опублікована в 1983 році. Головна увага у ній була зосереджена на зрушеннях, що розпочались у сучасному для нього світі внаслідок зміщення центру тяжіння від промисловості до інформації. Вивчаючи їх, дослідник, так само як і низка його попередників, розвивав триетапну модель суспільного розвитку, фокусуючи водночас увагу на переході економіки від індустріального промислового виробництва до інформаційного. Останнє, за переконанням вченого, в сучасних умовах стало головним джерелом багатства, а тому держави, що прагнуть перейти до постіндустріальної економіки мали приділяти багато уваги масштабному розвитку науки та, що особливо важливо, освіти. Вона мала стати безперервною і здобуватися упродовж всього життя. Тільки таким чином можна було підкріпити знаннями людський капітал, підвищити продуктивність робочої сили та вільно орієнтуватися в тонкощах інформаційної економіки.

Як бачимо, висловлені ще в кінці ХХ ст. теоретичні зауваги та пропозиції Т. Стоньєра не були позбавлені раціонального зерна, що й стало причиною їхньої

імплементатії у соціальну практику кількома тогочасними країнами (США, Канада тощо). Сьогодні обґрунтований німецьким вченим принцип безперервної освіти запроваджується і в Україні, що, на наш погляд, дало їй можливість стати одним зі світових лідерів у галузі технічних розробок [180] та зайняти належне місце у рейтингу найбільш інноваційних країн [274].

Якими б карколомними не були українські прориви, все ж таки мусимо визнати, що у повному обсязі вони почали проявлятися за десять років до повномасштабного вторгнення РФ. Натомість у передових країнах світу, окреслені вище закордонними (американським та європейськими) дослідниками кінця 70-х – початку 80-х рр. ХХ ст. соціокультурні трансформації проявилися дещо раніше. Втім і тут, як цілком справедливо зауважує американський дослідник В. Дізард, ситуація залишалася вкрай неоднозначною, адже з великого спектра нових можливостей спочатку чітко проявився тільки перехід економіки на виробництво, зберігання та розповсюдження інформації [27]. Можна припустити, що саме в процесі того, як індустріальні засоби виробництва витіснялися наукомісткими технологіями, дослідники намагалися запропонувати якомога точніший опис суспільства у якому знання та інформація стали визначальним фактором розвитку та системотворчим чинником, а тому використовували для його позначення різні терміни. Так, наприклад, З. Бжезинський послуговувався поняттям «технотронне суспільство» [15], П. Дракер «суспільство знання» [28], Ж. Ф. Ліотар «постмодерн» [192] тощо. Кожен з цих термінів сприяв розкриттю окремих сторін новоствореного світу, водночас залишаючись неспроможним до цілісного відтворення його своєрідності. Константою, чи радше осердям усіх трансформацій, була інформація, що, на наш погляд, і стало причиною поступового утвердження в інтелектуальному дискурсі терміну «інформаційне суспільство». Попервах, як свідчать праці японського соціолога та футуролога Й. Масуди, його використовували для позначення суспільства, яке виробляє та поширює інформацію, перетворює її на головний вид послуг, товар і навіть на владу [74]. Втім дещо згодом, термін «інформаційне суспільство» почали застосовувати для

позначення соціального устрою, що став закономірним підсумком революційних зрушень в обробці та організації інформації, спричинених виникненням і стрімким розповсюдженням комп'ютерів [11]. Таке його тлумачення дало підстави досліднику стверджувати, що інформаційне суспільство вирізняється «особливим» інформаційним сектором економіки, навколо якого розгортаються соціальні комунікації світу, що глобалізується.

Розкриваючи особливості прийдешнього інформаційного суспільства, Й. Масуда, намагався попередити критику в свою адресу, а тому головну увагу приділив вже наміченим у сучасному йому способі виробництва змінам та розкриттю їхнього впливу на життя людини та соціуму. Посеред останніх особливу його основний інтерес був сфокусований на стрімкому зростанні ролі комп'ютерних технологій у всіх сферах суспільного виробництва. Їх поширення, згідно з переконанням ученого, поступово заміщує та вдосконалює працю людини, тим самим істотно збільшуючи трудовий ресурс. Аналізуючи ці зрушення, Й. Масуда висловлював цілком виважене з позиції нашого часу припущення про те, що в майбутньому інформаційному суспільстві головною рисою економіки стане синергія, натомість інформація перетвориться на різновид суспільного блага [74].

Попри фундаментальний характер та цілу низку абсолютно виважених теоретичних узагальнень, концепція японського вченого поступово застарівала під тиском цілої низки абсолютно непрогнозованих соціокультурних зрушень, породжених постійним зростанням ролі знання та інформації в житті суспільства. Така ситуація вимагала подальшого вивчення цього нового щабля суспільного розвитку. Воно здебільшого відбувалося в поняттєвій матриці сформованій Д. Беллом, а тому дослідники нерідко активно послуговувалися дещо суперечливим терміном «інформаційне суспільство». Так, приміром, М. Гільберт використовував його для позначення суспільств, у яких виробництво, поширення, використання та маніпулювання інформацією стали осердям економічної, політичної та культурної діяльності [54]. Згідно з переконанням дослідника, цифрова інформація та комунікаційні технології

призвели до інформаційного вибуху та глибоко змінили всі аспекти соціальної організації, включаючи економіку, освіту, охорону здоров'я тощо. Подібну позицію поділяв й Л. Карваліч. Він розглядав «інформаційне суспільство як новий тип суспільства, головним рушієм якого є володіння інформацією (а не матеріальним багатством), силою, що стоїть за її трансформацією та розвитком» [67, с. 29].

Цікавим у контексті нашого дослідження видається визначення «інформаційного суспільства» запропоноване У. Мартіном. Він вважає, що інформаційними варто називати не ті суспільства, що характеризуються швидким зростанням виробництва та використання інформації, широким використанням різноманітних джерел інформації, а ті – де люди знають і цінують, яка інформація їм потрібна, де і як її отримати, і, зрештою, як її використовувати [73]. Натомість професор університету Аль-Хікма О. Ішола вважає, що інформаційним можна називати суспільство, в якому значна частка соціальної діяльності, зокрема, економічні операції, спілкування, громадські організації та уряди здійснюються за допомогою ІКТ-мереж або залежать від ІКТ-технологій, що стають все більшим сумісними [59, с. 184].

Цікавими та плідними для розуміння суті інформаційного суспільства, видаються й теоретичні зауваження Р. Флориди. На противагу вже згаданим нами дослідників та мов би в продовження роздумів Д. Белла, вчений зосередив увагу на змінах, яких зазнала соціальна структура внаслідок зростання ролі інформації. Її поширення, на думку Р. Флориди, призвело до того, що осердя «креативного класу складають люди, зайняті у технічній сфері архітектурі дизайні, освіті, музиці та індустрії розваг, чия економічна функція полягає у створенні нових ідей, нових технологій та нового креативного змісту. Окрім ядра, креативний клас включає також велику групу креативних спеціалістів, які працюють у фінансовому секторі, юриспруденції, медицині та суміжних галузях. Ці люди займаються вирішенням складних завдань, які потребують високого рівня незалежності мислення та освіти. Усі представники творчого класу – чи то художники або інженери, музиканти або спеціалісти з кібернетики, письменники

чи підприємці – мають загальний творчий етос, для якого важливі креативність, індивідуальні особливості та особисті заслуги..., креативний клас заробляє гроші, проєктуючи та створюючи щось нове, робить це з великим ступенем автономності та гнучкості» [37, с. 6-8]

Окреслюючи особливості та характерні риси креативного класу інформаційного суспільства, Р. Флорида цілком свідомий того, що його теорія «має свої перехідні зони та граничні моменти». Вони можуть розглядатися його опонентами як недоліки у визначенні креативного класу та його майбутньої ролі у житті суспільства, навіть попри те, що його опис креативного класу набагато точніший за поширені в сучасному інтелектуальному дискурсі «аморфні визначення працівників розумової праці», «символічних аналітиків» або «професіоналів та технологів» [37, с. 8].

На противагу закордонному, в українському інтелектуальному дискурсі, цікавість до феномену інформаційного суспільства проявилася тільки на початку XXI ст. Очевидно, це зумовлено стрімким просуванням українства до цивілізаційних стандартів західного світу. Дотримання їх вимагало високої фази «розвитку системи взаємозв'язків різних груп людей, здійснюваних через обмін продукцією та інформацією з метою відтворення й удосконалення життєдіяльності та демократії в рамках цієї суспільної системи» [217, с. 16]. Важливим завданням на цьому шляху, як свідчить Енциклопедичний словник з державного управління, мало стати «підвищення ролі інформації та знань у житті суспільства; зростання частки інформаційних комунікацій, продуктів і послуг у валовому внутрішньому продукті; створення глобального інформаційного простору, що забезпечує ефективну інформаційну взаємодію людей, їх доступ до світових інформаційних ресурсів і задоволення їх потреб в інформаційних продуктах та послугах» [159, с. 296-297].

Звісно, наразі ще надзвичайно складно однозначно говорити про те, наскільки вдалося Україні зреалізувати вище окресленні завдання. Втім певні зрушення в українському суспільстві все ж таки намітилися, свідченням чому може стати її стрімкий цифровий розвиток [269]. Саме він, як нам видається,

спричинив неабияке зацікавлення проблемами становлення інформаційного суспільства серед українських науковців. Досліджуючи соціальні наслідки цифрових трансформацій, українські науковці здебільшого сфокусували увагу на висвітленні найбільш поширених у сучасному закордонному дискурсі підходів до витоків та своєрідності цього процесу. Показовими в цьому контексті можуть стати наукові розвідки А. Маслова [204], М. Шумаєвої [272], І. Теплицького та С. Семерікова [251], В. Штанько та Т. Бордюгова [270], О. Білоусова [126], Н. Кушакової-Костицької та І. Сердяюка [187], М. Лисенко [190] та багатьох інших українських дослідників.

Не оминають українські вчені й надзвичайно актуальної в умовах «плинного» за висловом З. Баумана [6] сьогодення проблеми концептуалізації змісту поняття «інформаційне суспільство». Так, приміром, згідно з переконанням В. Бебика, «під інформаційним суспільством потрібно розуміти сучасне суспільство з високим рівнем розвитку інформаційної культури (створення, переробки та використання інформації), яке характеризується:

- здатністю якісно продукувати всю необхідну для життєдіяльності суспільства інформацію;
- наявністю розвиненої інформаційної інфраструктури суспільства;
- високим рівнем доступності всіх членів суспільства необхідної інформації;
- великою часткою працездатного населення, що працює в інформаційному секторі економіки» [124, с.41]. Інакше кажучи, дослідник вважає, що інформаційним можна назвати суспільство, яке «характеризується визнанням інформації одним з найважливіших суспільних ресурсів, а інформаційний сектор економіки (виробництво, зберігання, обробка, передача і споживання інформації)» – тим сегментом суспільної діяльності, що «створює інформаційно-комунікаційну базу для формування глобального інформаційного суспільства та розвитку науково-технічного, соціально-економічного й освітньо-культурного прогресу» [124, с.41].

Більш розлогу та аналітично глибоку картину інформаційного суспільства пропонує українська дослідниця В. Голубовська. Згідно з її переконанням, «нова ера» розвитку людства, тобто інформаційне суспільство характеризується стрімким розвитком «інформаційних та комунікаційних технологій» та їх активним використанням «у всіх сферах економічного та суспільного життя», а також стрімким поширенням «інформації в просторі інформаційної взаємодії» завдяки Інтернету [144, с. 98]. Це, на думку В. Голубовської, призводить до карколомних зрушень у багатьох сферах суспільного життя. В цьому контексті дослідниця згадує технологічні зміни, спричинені широким використанням у виробництві, державних закладах, системі освіти та побутовому житті інформаційних технологій. Їх стрімке поширення «формує передумови для значного підвищення ефективності виробництва, для економії природних ресурсів та захисту навколишнього середовища, для переходу до сталого розвитку» та «різко розширює можливості для малого та середнього підприємництва, для оптимального використання місцевих умов і ресурсів, для розвитку послуг і освіти» [144, с. 99].

Не менш помітними, на думку В. Голубовської, наразі залишаються й соціальні зміни, спричинені розвитком інформаційного суспільства. Всі вони, як доводить дослідниця, стали закономірним підсумком перетворення інформації на потужний соціальний ресурс, який допомагає людині «адаптуватися до життя в умовах невизначеності, пристосуватися до постійних змін, виробити нові стереотипи поведінки, що відповідають новим обставинам» [144, с. 99]. Не менш значними, як стверджує В. Голубовська, стали зміни й у соціальній організації. Тут наразі спостерігається «заміна централізованих ієрархічних структур гнучкими мережевими типами організації, пристосованими до швидких змін та інноваційного розвитку» [144, с. 99].

Надзвичайно позитивно, на думку В. Голубовської, становлення та розвиток інформаційного суспільства позначається й на рівні інклюзивності суспільства, який стрімко зростає завдяки появі віддаленої «телероботи». Вона, зауважує в продовження своєї думки дослідниця, дає можливість розв'язати

«проблему зайнятості, у тому числі для людей з обмеженими фізичними можливостями, що може допомогти вирішенню однієї з найскладніших соціальних проблем» [144, с. 99]. Доволі позитивно, на думку дослідниці, позначається віддалена робота на екології, насамперед великих міст, однією з проблем яких тривалий час залишається «перенавантаження транспортної системи та забруднення повітря вихлопними газами» [144, с. 99].

Пропонуючи розлогий огляд тих соціальних зрушень, що виникли під впливом становлення інформаційного суспільства, не залишає поза своєю увагою В. Голубовська й зміни, що відбуваються у політичній сфері суспільства. В нових соціокультурних умовах вона вибудовується на відкритості та доступності інформації, що сприяє демократизації суспільства завдяки широкому доступу всіх груп населення до участі в політичних процесах та інформаційній прозорості політичних діячів» [144, с. 99-100].

Загалом В. Голубовська пропонує нам доволі розлогу картину перетворень, що відбуваються в суспільному житті під впливом інформатизації. Більшість з них сьогодні вже стали незаперечним фактом, що дає підстави думати, що розвиток інформаційних та комунікаційних технологій і справді впливає на життя суспільства та окремої людини. Це ж, своєю чергою, означає, що в нових соціокультурних умовах може змінюватися й ціннісна система суспільства. Так чи інакше, але вільний доступ до інформації стрімко розширює палітру вибору, «де і на яких умовах працювати, у кого і за якими цінами купувати ті чи інші товари та послуги» [144, с. 100]. У перспективі така ситуація сприятиме «виходу» людини за територіальні межі національних спільнот у глобальний простір комунікації та соціальної взаємодії.

Досліджуючи соціокультурні зміни, які відбуваються в процесі розвитку інформаційних та комунікаційних технологій, не залишають поза своєю увагою українські дослідники й такої актуальної в контексті сьогодення феномену як Smart-суспільство. Науковий інтерес до цього нього спричиняють євроінтеграційні процеси України. Вони вимагають запровадження на загальнодержавному, регіональному на місцевому рівні низки заходів,

спрямованих «на мінімізацію, а надалі – ліквідацію різниці між рівнем та способом життя громадян нашої держави та країн-учасниць ЄС» [182, с. 91]. Виконання цього завданням потребує чіткого розуміння сутнісних характеристик Smart-суспільства, що, цілком закономірно породжує зростання наукового інтересу до нього.

Теоретичною основою наявних в сучасному українському інтелектуальному дискурсі досліджень сутнісних рис Smart-суспільства нерідко стає неймовірно популярна в українському інтелектуальному дискурсі хвильова теорія Е. Тоффлера та його концепція суспільства «третьої хвилі» [132]. Ця інтенція надзвичайно яскраво проглядається у статті «Антропологічні виміри смартсуспільства: теоретико-концептуальний досвід» [132]. Її автори – Р. Андрюкайтене, В. Воронкова та О. Кивлюк, аналізуючи розвиток інформаційно-технологічного прогресу, приходять до висновку, що інформаційне суспільство поступово заміщується «суспільством знань». Його появу знаменує використання інформації у всіх галузях життя соціуму, культури, науки, освіти, що породжує нові форми взаємодії – економічні, політичні та культурні форми, які важко описати в межах наявних теоретичних конструктів. Інформаційне суспільство трансформується у «суспільство знань», а потім у смартсуспільство» [132, с. 27-28]. Останнє вони розглядають як теорію суспільних змін, що «включає в себе “розумні технології”, освіту, управління містом, все те, що пов’язане з Інтернетом, та сприяє підвищенню ефективності нової ролі інформаційних технологій, які виступають у якості єдиної інфраструктури нового суспільства» [132, с. 30]. Тут, як стверджують згадані дослідники, «формується нова якість послуг, яку генерують самі користувачі, громадяни смартсуспільства, що взаємодіють з органами державного управління і приватним бізнесом не по вертикальним, а по горизонтальним зв’язкам, що свідчить про його ефективність» [132, с. 30].

Пропонуючи здавалось би вичерпну характеристику Smart-суспільства, Р. Андрюкайтене з колегами, між тим зауважують, що воно приходить на зміну інформаційному суспільству і є вищим його щаблем. Фактично, вони вказують

на відмінність між цими двома видами сучасних суспільств, між тим залишаючи поза своєю увагою висвітлення їх сутнісної різниці. Цей аспект їхнього дослідження привернув увагу української дослідниці А. Корнійченко, яка в цілому поділяючи позицію згаданих вище авторів, здійснює порівняльну характеристику інформаційного та Smart-суспільства. У процесі останньої, дослідниця приходиться до висновку, що в цілому означені категорії є доволі подібними і навіть з'являються в один і той же період. Нагадаємо, що згідно зі свідченням Р. Андрюкайтене та її колег, «термін «Smart-суспільство» ввів П. Дракер ще у 1954 році, перші літери якого означали: S –Self-Directed; M – Motivated; A – Adaptive; R – Resourceenriched; T – Technology. Smart-критерії, яким повинні відповідати цілі: 1) specific – конкретний (тобто, те, чого необхідно досягнути); 2) measurable – вимірюваний (у чому буде вимірюватися результат); 3) attainable – досягнутий (за рахунок чого можливо досягнути цілі); 4) relevant – актуальний (визначення істинності цілі); 5) time-bounded – співвіднесення з конкретним строком (визначення часового проміжку, по закінченню якого ціль має бути досягнута)» [132, с.28]. Інакше кажучи, на зорі свого становлення, термін «Smart-суспільство» використовувався для позначення самокерованого, мотивованого, адаптивного, збагаченого ресурсами та технологічного суспільства.

Попри зародження у 60-х рр. ХХ ст., у широкий науковий обіг термін «Smart-суспільство» увійшов тільки у 2010 році, після сеульського форуму з інформаційних технологій «Smart і стале зростання». Тут уперше було чітко проговорено стратегії імплементації Smart-технологій у соціальну практику, що, як очікувалося, сприятиме підвищенню якісної організації суспільства, тим самим знаменуючи появу Smart-суспільства. Його прихід, як стверджує А. Корнійченко, призведе до того, що «технології, які базувалися на інформації, трансформуються у технології, які будуть базуватися на взаємодії та знаннях» [182, с. 92].

Висновки та теоретичні зауваження А. Корнійченко не позбавлені раціонального зерна, втім мають вони і низки дискусійних моментів. В цьому

контексті хочеться сфокусувати увагу на тому, що дослідниця називає Smart-суспільства «ною моделлю інформаційного суспільства» та стверджує, що її практична реалізація «впливає на всі сфери життєдіяльності суспільства – економічну, політичну, соціальну, духовно-культурну, освітянську та сприяє формуванню єдиного освітянського інформаційного простору, в контексті якого витребуваними є Smart-громадяни (розумні, інтелектуальні, креативні, здатні працювати у команді), які представляють собою інтелектуальний капітал суспільства та стратегічний ресурс держави» [182, с. 93]. Таким чином дослідниця підводить до того, що обидва суспільства тісно пов'язані з розвитком інформаційного сектору та інформаційно-комунікаційних технологій, що проникають у всі сфери життя суспільства [182, с. 93].

Попри зовнішню подібність, згідно з переконанням А. Корнійченко, між інформаційним та Smart-суспільством існують і певні відмінності. Головною серед них, на думку вченої, «виступає нерозривність Smart-суспільства з цифровими технологіями, в той час як інформаційне суспільство не має такої залежності від Smart-технологій» [182, с. 93]. Ця важлива розбіжність дає підстави дослідниці розглядати Smart-суспільство як якісно новий різновид інформаційного суспільства.

Розкрите вище розмаїття підходів до визначення тих соціокультурних трансформацій, що відбуваються в сучасному світі вказує на концептуальну невизначеність та історичну змінність «інформаційного суспільства». Це спостереження повністю збігаються з висновками сучасного британського соціолога Ф. Вебстера про те, що серед учених, які займаються вивченням своєрідності інформаційного суспільства немає єдності. Багато дослідників вважає, що інформатизація породила докорінно новий тип суспільства, натомість чимало залишається й тих, хто цілком обґрунтовано спростовує подібну позицію та стверджує, що інформатизація усталених суспільних відносин не призводить до появи нового суспільного ладу [113]. Така неоднозначність спонукала дослідника застосувати маловідомий в українській науці метод альтернативного теоретичного аналізу та експлікувати кожну з концепцій інформаційного

суспільства як альтернативу іншим, тим самим ретельно і всебічно проаналізувати її переваги та недоліки та порівняти її з емпіричними даними [203, с. 10].

У прагненні зрозуміти суть тих змін, що відбуваються у сучасному світі, Ф. Вебстер ретельно і всебічно проаналізував основні теорії інформаційного суспільства і навіть класифікував їх, виокремивши технологічні (Б. Гейтс, Я. Ейнджелл, М. Коннорс, Н. Негропonte, Дж. Несбіт, Е. Тоффлер), економічні (Ч. Джоншер, Ф. Махлуп, М. Порат), пов'язані зі сферою зайнятості (Д. Белл, П. Дракер, Ч. Лідбітер, Р. Райх), просторові або географічні (І. Баррон, М. Кастельс, Р. Курноу, Дж. Малген, Дж. Юррі) та культурні (Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Дж. Ваттімо, Ж.-Ф.Ліотар, М. Постер) концепції. Їхні прихильники широко послуговуються поняттям «інформаційне суспільство», яке, за переконанням дослідника, «допомогло науковцям зосередити увагу та зібрати разом широкий спектр різноманітних явищ, від професійних змін до нових медіа, діджиталізації та розвитку вищої освіти. Попри це, концепція інформаційного суспільства є недосконалою, особливо в тому, що вона відображає появу нового типу суспільства» [113, с. 263]. Попри невиразні ознаки критики, вчений залишається цілком свідомим того, що фокусування уваги «на інформаційних тенденціях є життєво важливим для розуміння характеру світу сьогодні», поміж тим він уважає, що «більшість сценаріїв інформаційного суспільства мало допомагають у цьому» [113, с. 263].

Певний сумнів викликає у Ф. Вебстера й притаманне низці досліджень впевненість у тому, що «інформаційна революція», «матиме і вже має глибокі соціальні наслідки». Багато вчених, як стверджує Ф. Вебстер, проголошують цю тезу з дуже «твердим відчуттям напрямку, і вона слідує такій чіткій лінійній логіці – технологічні інновації призводять до соціальних змін, – що майже шкода оголошувати, що це просто неправильна відправна точка для тих, хто починає подорож, щоб побачити, куди ведуть інформаційні, технологічні та інші тенденції» [113, с. 264]. Для прикладу він згадує вчення Д. Белла про те, що саме збільшення зайнятості у сфері послуг призводить до розширення інформаційних

професій, висновки Е. Гідденса щодо непересічної ролі наглядкової діяльності національної держави у розвитку інформаційного суспільства, аргументи Г. Шиллера щодо впливу корпоративного капіталізму післявоєнних років на інформаційний вибух, побоювання Ю. Габермаса щодо негативного впливу на розвиток демократії інформації низької якості, вчення Ж. Бодрієра про симулякри та ін. Кожен свідомий дослідник, згідно з переконанням Ф. Вебстера, «стикаючись з цими мислителями та калібром їхніх робіт має зробити висновок, що більшість заяв про “інформаційну епоху” є безнадійно недолугими» [113, с. 264].

Попри досить різку і небезпідставну критику багатьох концепцій інформаційного суспільства, Ф. Вебстер все ж визнає, що ідеї та теоретичні узагальнення низки дослідників істотно поглиблюють наші знання про роль інформації в сучасному житті. В цьому контексті увагу вченого привертає трилогія «Інформаційна доба» («The Information Age») М. Кастельса. На думку американського вченого, ця робота наразі «є найпереконливішим аналізом сучасного світу», навіть попри цілу низку властивих їй дискусійних моментів і суперечливих положень [113, с. 265].

Висновки Ф. Вебстера щодо високого пояснювального потенціалу робіт М. Кастельса не викликають сумніву, навіть попри те, що іспанський дослідник загалом поділяв багато вищезгаданих нами способів трактування поняття «інформаційне суспільство». Втім, на протипагу багатьом своїм попередникам (зокрема Д. Беллу, Е. Тоффлеру та ін.) він тримався думки, що функціонування інформації було притаманне людському суспільству протягом усієї його історії, а тому цю ознаку не можна вважати засадничою рисою інформаційного суспільства [113]. Шлях до нього розпочався після застосування знань та інформації для генерування пристроїв, що обробляють інформацію та здійснюють комунікацію, тобто після винайдення та широкого поширення Інтернет-мережі. Вона, на думку дослідника, «є тканиною нашого життя. Якщо інформація – це сьогоднішній еквівалент електрики в індустріальну епоху, то Інтернет у наші часи можна порівняти як з електричною мережею, так і з

електричною машиною завдяки спроможності поширювати силу інформації всією цариною людської активності. Ба більше – як нові технології виробництва й передачі енергії зробили можливими фабрики й великі корпорації як організаційні засади індустріального суспільства, так і Інтернет є технологічною засадою організаційної форми Інформаційної Епохи: мережі» [170, с. 1]. Ці зрушення, на думку вченого, зумовили перехід людства на якісно новий – інформаційний щабель суспільного розвитку, провідним сектором якого є вироблення, поширення, обробка та ефективне використання знань та інформації [17].

Описані М. Кастельсом зрушення доволі чітко проявилися у середні 90-х рр. ХХ ст., тобто одразу потому, як електронні комунікації почали поширюватися на всю життєдіяльність соціуму, що, згідно з переконанням ученого, і зумовило виникнення глобальної електронної комунікаційної системи – Мережі. На відміну від усіх інших форм організаційної структури, вона не має чітко виражених центрів і меж, тим самим, постаючи системою особливих відкритих структур, осередків і вузлів, здатних на основі комунікацій до необмеженого розширення у процесі перманентного включення та виключення. Кожен елемент (вузол) є рівноправним складником внутрішнього зв'язку мережі, який забезпечує її внутрішню цілісність і несуперечливість. Найважливішим етапом на цьому шляху стало винайдення Інтернету. Його масове використання, на думку іспанського дослідника, заклало підвалини для формування нового суспільного укладу [170, с. 2].

Ключову роль у творенні нових форм соціальної організації, названих М. Кастельсом у 1996 році «мережовим суспільством», забезпечила здатність Інтернету змінювати функції та функціонування мереж. Останні, як відомо, існували й в домодерний та модерний періоди, де розгорталися навколо централізовано визначених цілей, досягнути які допомагали раціоналізовані, вертикальні ланцюжки передачі команди та контролю. Завдяки цьому мережі перетворювалися на заповідники приватного життя, а централізовані ієрархії ставали ленами (феодальними маєтками) сили та продукції.

Зовсім інших соціальних обрисів, за переконанням М. Кастельса, мережа набула завдяки запровадженню «комп'ютеризованих інформаційних та комунікаційних технологій і, зокрема, Інтернету», спосіб організації якого поступово проник у всі життєві сфери суспільства [170, с. 2]. Завдяки цьому почала формуватися унікальна мережева організація, що характеризується неформальністю, спонтанністю, відсутністю ієрархії, множинністю лідерів та рівнів взаємодії (кожен діє з іншим без посередництва), децентралізованістю, мобільністю та гнучкістю. Водночас вона відзначається вільною взаємодією, відкритістю інформаційних ресурсів, рівноправністю учасників незалежно від їхньої ролі, масштабу, ресурсів та зорієнтованістю на результат і взаєморозуміння у прийнятті рішень [131, с. 6-7].

Швидка екстраполяція здавна відомого мережевого принципу на всі життєві сфери суспільства, на думку М. Кастельса, була спричинено багатьма різними чинниками. В цьому контексті дослідник згадує й вкрай необхідну економікою гнучкість, й непереборне бажання людини до вільної комунікації та самореалізації, і навіть стрімку інформатизацію та комп'ютеризацію [170, с. 2]. Утім, на наш погляд, усе це, у єдності своїй, стало закономірним наслідком поступового розчарування силою модерного Ratio та сформованого на його тлі соціального проєкту. Після другої світової війни західноєвропейське суспільство чітко усвідомило потребу у гнучких організаційних засобах через неспроможність жорстко централізованих ієрархій, відповідати на злободенні запити. Реалізувати це завдання вдалося тільки після винайдення Інтернет – «невизначної технології», що стала головним важелем переходу в нову форму суспільства.

Утвердження мережевого принципу в житті та виробничій діяльності суспільства, цілком закономірно призвело до постання цілого ряду динамічних та відкритих структур. Це, на думку М. Кастельса, породило «безпрецедентну комбінацію гнучкості та виконання завдань, координованого прийняття рішень та децентралізованого виконання, індивідуалізованої виразності та глобальної, горизонтальної комунікації, що впроваджує вищу організаційну форму людської

діяльності» [170, с. 2]. Здійснюючи децентралізацію організованих структур завдяки автономним філіям (вузлам) та електронним ринкам, мережа стрімко розширила простір, закладаючи підвалини для постання нової реальності. В інформаційному світі фізична реальність поступається своїм місцем символічному та семантичному середовищам.

Формування нецентрованого комунікативного середовища, завдяки інтенсивному розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, супроводжувалося поступовим переосмисленням усталених географічних уявлень. «Інтернет, – зауважує М. Кастельс, – має власну географію – географію, створену мережами та вузлами, які обробляють потоки інформації, що породжуються та скеровуються з місць. Окремий елемент є мережею, тому архітектура та динаміка численних мереж є джерелом значення та функції для кожного розташування. Простір, який виникає як результат потоків, є новою формою простору... він поєднує свої розташування через телекомунікаційні комп'ютерні мережі та комп'ютеризовані транспортні системи. Він по-новому визначає відстань, але не скасовує географію» [170, с. 207].

Зміна просторових уявлень в мережевому світі супроводжується реінтеграцією місцевостей у функціональні мережі, унаслідок чого міста і країни починають втрачати своє географічне, історичне, економічне та культурне значення. Простір місць замінюється простором потоків, які є виразом домінуючих у житті суспільства процесів. Інформаційне суспільство будується навколо потоків капіталу, технологій, інформації, образів, символів, звуків. Таким чином, в новому мережевому світі Нью-Йорк, Токіо та Лондон – це не міста, не географічні осередки та фінансові центри, а потоки та процеси. В нових соціокультурних умовах, їхня ідентичність визначається не територією чи культурою, а участю в глобальних потоках інформації.

Трансформація просторових уявлень, на думку М. Кастельса, супроводжувалася зміною сприйняття часу. В інформаційно-мережевому просторі поступово руйнується і біологічна, і соціальна ритмічність, які, як відомо, були тісно пов'язані з фізичною реальністю та потоками життєвого

циклу. Останній розмивається у мережевому комунікаційному середовищі – гнучка реальність породжує соціальну аритмію, унаслідок якої принцип життєвої послідовності з біологічного стає соціобіологічним. Традиційне уявлення про час руйнується – лінійний, незворотній, вимірний, передбачуваний час дробиться на шматки, а тому визначається вже не заданими параметрами, а соціальними контекстами. Показовим у цьому контексті є Інтернет-ресурси та послуги, які набувають реального значення тільки в моменти активного їх використання, існуючи до того тільки у формі потенційної можливості. Ця особливість Інтернет-середовища порушує історичну послідовність, водночас трансформуючи уявлення про час.

Постання нових просторово-часових характеристик буття супроводжується трансформацією самої реальності та всього середовища людської кооперації, тим самим сприяючи постанню нових моделей соціальної взаємодії. В цьому контексті М. Кастельс насамперед згадує онлайн-комунікацію та віртуальні спільноти. Вони, як стверджує дослідник, формують глибоку прірву між розташуванням та комунікацією спільноти, а їхнє поширення призводить до витіснення територіально визначених форм взаємодії, суголосними викликам сьогодення вибірковими моделями соціальних стосунків [170, с. 116].

Прекрасно продемонстрована М. Кастельсом трансформація просторово-часових уявлень у підсумку поширення Інтернету, викликала небезпідставне занепокоєння щодо можливого розмивання підвалин суспільства. Його суттєвою передумовою була сформульована американським соціологом Е. Шилзом і сьогодні вже класична дефініція суспільства. Згідно з нею, суспільством не варто називати «сукупність людей, що об'єдналися, початкових і культурних колективів, які взаємодіють і обмінюються послугами один з одним» [94, с. 57]. Адже, такі об'єднання, на думку Е. Шилза, «утворюють суспільство через своє існування під спільною владою, яка здійснює свій контроль над територією, позначеною кордонами, підтримує і насаджує більш-менш спільну культуру» [94, с. 57]. Інакше кажучи, згідно з переконанням ученого, головними, хоч і не єдиними, ознаками появи суспільства є влада, територія та спільна культура, які

доповнюються загальною згодою членів соціальної системи [94, с. 58]. Така єдність, на думку Е. Шилза, найвиразніше представлена у сучасних національних спільнотах, що й дає нам право називати їх суспільством.

Дещо обережніше до розгляду змістового наповнення поняття «суспільство» підійшов американський соціолог Н. Смелзер. Дистанціюючись від формулювання власної дефініції, він натомість ретельно проаналізував наявне в сучасному інтелектуальному дискурсі розмаїття підходів до визначення цього, на перший погляд, самозрозумілого поняття. В його тлумаченні, як стверджує дослідник, наразі немає єдності, оскільки частина вчених небезпідставно вважає, що існування суспільства забезпечує постійна територія, постійне поповнення суспільства шляхом дітонародження, політична незалежність та розвинута культура. Натомість інша – уникає чітких дефініцій, розподіляючи між тим суспільства за способом здобування засобів для існування (аграрні, індустріальні тощо). Всі ці визначення, на думку Н. Смелзера мають право на життя, навіть попри те, що повною мірою не розкривають суті суспільства [95, с. 177-190].

Попри констатовані іменитими соціологами складнощі визначення поняття «суспільство», навчальна та енциклопедична література не може обійтися загальними заувагами, а тому запропонувала низку цікавих в контексті нашого дослідження дефініцій. Так, приміром, у Філософському енциклопедичному словнику під редакцією В. Шинкарука, суспільство експліковане як «якісно відмінне від природи, багатомірне, внутрішньо розгалужене і водночас органічно цілісне утворення, що постає як сукупність історично сформованих способів і форм взаємодії та об'єднання (діяльності, відносин, поведінки, спілкування, регуляції, пізнання), в яких знаходить свій вияв всебічна і багаторівнева взаємозалежність людей [129, с. 621]. Натомість у навчальному посібнику «Соціологія», авторства М. Козирева, суспільство розглядається як «сукупність усіх засобів взаємодії та форм об'єднання людей» і характеризується спільністю території, цілісністю і сталістю основних сфер, інститутів та організацій суспільства, їх спроможністю підтримувати та відтворювати внутрішні зв'язки,

універсальністю, автономністю, що проявляється у здатності відтворювати соціальні зв'язки, інтегрувати нових членів та певним рівнем розвитку культури [177, с. 57-58].

Як бачимо, попри певні складнощі у визначенні суспільства, здебільшого його постання передбачає появу низки таких спільних для певної групи людей рис як спільна територія, культурна єдність, централізована влада, історично сформовані та спільні для певної групи людей способи та форми взаємодії чи соціальні інститути. Цілком ймовірно, що окремі з них можуть втрати свій колишній соціальний потенціал через зміну просторово-часових уявлень у мережевому світі. В цьому контексті доречно загадати і про позатериторіальний принцип спілкування, і про зниження світоглядного тиску влади чи історичних сформованих способів комунікації тощо. Подобається нам це чи ні, але породжені мережевим суспільством форми соціальної взаємодії можуть істотно розмити культурну гомогенність суспільства та перетворити його на «сукупність людей, які взаємодіють і обмінюються послугами один з одним» [94, с. 57]. Ця наразі чітко не оформлена загроза дає підстави припускати, що історично сформована на певній території єдність суспільства, поступається своїм місцем взаємодії людей у просторі, де останній «передає спосіб співіснування розмаїтих матеріальних утворень» [197, с. 529].

На наш погляд, викликане сучасною трансформацією просторових та географічних уявлень руйнування підвалин суспільства не має викликати якогось занепокоєння чи тривоги. Руйнування підвалин суспільства як територіально, політично та інституційно визначеної взаємодії людей, не супроводжується зникненням самої спільноти. Нагадаємо, що в класичній науці, вона була експлікована Ф. Тьонісом, як об'єднання людей, засноване на ментальній (культурно-психологічній) та територіальній підоснові [260, с. 448-449]. Сформовані таким чином об'єднання людей розповсюдженні в аграрну добу, втім почали швидко зникати з початком індустріалізації. Безумовно, породжені нею трансформації тільки частково змінили родини та об'єднані навколо певного центру релігійні громади, які, втім своїм соціальним значенням, істотно

поступилися націям, як рушійній силі Модерну. Єдність націй на певній визначеній території, як цілком аргументовано показав свого часу Б. Андерсон [118], була уявною, що частково споріднює її з вибудованими в нових просторових реаліях мережевими спільнотами. Вони, так само, як і домодерні та модерні їх форми, вибудовуються у процесі комунікації, яка має і територіальні, і ціннісні, і культурні, і мовні, і релігійні чи інші обриси та відзначаються міцними й слабкими внутрішніми зв'язками. Звісно, розвиток інформаційних технологій дає можливість виходити за межі територіальної прив'язаності та вступати у комунікацію з іншими керуючись власними інтересами, цінностями, проектами тощо. Це ж, своєю чергою, наводить на думку, що з появою інформаційно-комунікаційних технологій, ми можемо говорити про соціальну взаємодію як у межах певного суспільства, так і в необмеженому ним інформаційно-мережевому просторі.

## **1.2. Ідейні джерела та методологічна база дослідження індивідуальної та групової ідентичності в інформаційно-мережевому просторі**

Розглянутий у попередньому підрозділі вплив інформаційно-комунікаційних та Smart-технологій на всі сфери життя суспільства, сколихнув потужну хвилю цікавості до феномену ідентичності. Це й не дивно, адже в сучасному інтелектуальному дискурсі складно віднайти термін, який міг би порівнятися за частотою та активністю використання в публічних дискурсах з поняттям «ідентичність». До нього звертаються представники соціогуманітарної науки, громадські діячі, лідери думки й навіть політики, у висліді чого воно, як справедливо зауважив свого часу З. Бауман, воно стає «призмою, через яку розглядаються, оцінюються та вивчаються багато важливих рис сучасного життя» [8, с. 121]. Останнє вирізняється високим рівнем плинності та стрімкою динамікою, а тому в центрі суспільної уваги опиняються ті характеристики соціальної реальності, що сприяють віднаходженню людиною власної екзистенції та шляхів для перманентної підтримки свого «Я».

Стрімке входження концепту ідентичність у науковий дискурс та повсякденну мову спонукає до роздумів про причини неймовірної популярності такого суперечливого й водночас невизначеного терміну [46; 51]. Цікаво, що таку його характеристику зовсім не поділяє український філософ В. Попов. Він вважає, що термін «ідентичність» прямим «перекладом слова “identitas”, що у своєму первісному розумінні означало «тотожність» і було своєрідною латинською калькою грецького “ταύτότης» [218, с. 69]. Це ж, як стверджує вчений, дає підстави вважати, що «сучасне слово “ідентичність” є звичайним еквівалентом слова “тотожність”, яке репрезентує одну з найдавніших категорій західної метафізики», залишаючись водночас «загальнолюдським знаком-символом єдності всього сущого, єднання Я з Абсолютом» [218, с. 69]. Цікаво, що подібні висновки впливають і з визначення запропонованого в Енциклопедії сучасної України. Згідно з ним, термін «ідентичність» використовують у випадках, коли мають справу з «тим самим», оскільки воно означає «рівнозначність, тотожність, однаковість» [194].

Підкреслена нами спроба сформулювати прямий зв'язок ідентичності з категорією тотожності, перші визначення якої сягають часів античності, на наш погляд, створює підстави для спрощення цього складного феномена, яке, своєю чергою, вимагає його глибшого теоретичного осмислення. Цікавим та плідним у цьому контексті може стати ґрунтовне та всебічне дослідження етимології такого широковживаного сьогодні поняття, як «ідентичність». Воно дасть можливість зрозуміти, що цей термін означав у давніх текстах і чи ставила перед собою людина у попередні епохи смисложиттєве запитання «Хто я?». На нього, стверджує канадський філософ Ч. Тейлор, «необов'язково відповідати, називаючи ім'я та наводячи родовід. Насправді відповідь на це питання дає розуміння, що саме для нас є особливо важливим. Знати, хто я – це різновид знання про те, де я перебуваю (where I stand). Моя ідентичність визначається зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють рамку або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становить для мене благо чи цінність,

або що належить зробити, або що я схвалюю чи заперечую. Інакше кажучи, це обрій, в якому я здатний зайняти позицію» [250, с. 44-45].

Пояснити смисловий контекст у якому людина у різні історичні періоди займала свою позицію та розкрити причини стрімкого зростання наукового інтересу до проблем «ідентичності» в сучасному інтелектуальному дискурсі не можливо без залучення у простір дослідження поем Гомера [145] та інтелектуальної спадщини Платона [216], Арістотеля [119, 121], Цицерона [267], Л. Сенеки [232], Г. Гегеля [138], Дж. Піко делла Мірандоли [214], Т. Гобса [142], Дж. Лока [196], Д. Г'юма [134], І. Канта [168] та інших знакових для розвитку філософської думки філософів. Їхні праці у єдності з історико-філософськими розвідками Б. Рассела [222], Й. Зізілуса [164], О. Панича [210], В. та О. Попових [218, 219], М. Кашуби [173] дають можливість розкрити основні тенденції розвитку філософії, відкриваючи водночас простір і для «екзистенційної» (в термінології К. Ясперса) «комунікації з минулим» [62], і для виявлення основних віх семантичного становлення сучасного терміну «ідентичність», і для прояснення обрїю та меж особистісного самовизначення людини у попередні епохи.

Грунтовне і повне розв'язання поставлених завдань, на наш погляд, потребує врахування методологічних зауваг французького історика та методолога філософії П. Обенка. Розглядаючи історико-філософські дослідження останніх десятиліть вчений помітив істотне переважання аналітичного підходу до історії філософії над герменевтичним. Унаслідок цього, як стверджує дослідник, низка сучасних історико-філософських розвідок характеризується інтерпретацією «нульового рівня». Вона вимагає безособового, неупереджено-наукового висвітлення фактів та пошуку автентичного, єдиного сенсу тексту. Такий підхід французький учений вважає вкрай обмеженим з огляду на те, що кожен філософський текст здебільшого «має не один, а декілька можливих смислів» [4, с. 48]. До того ж «полісемія слова», використаного певним філософом, нерідко вислизає від нього самого. Це призводить до того, що всупереч волі автора, виникають альтернативні смисли його висловлювань. Це ж, як стверджує вчений,

дає підстави думати, що «мова говорить незалежно від чітко виражених намірів автора, а іноді проти них» [4, с. 49]. Відповідно до цього, завдання інтерпретатора полягає у виявленні та фіксації альтернативних смислів філософських висловлювань, що, на думку французького вченого, дає йому можливість, зрозуміти автора так, як заповідав Ф. Шлейєрмахер, тобто набагато краще, ніж той розумів сам себе.

Не менш важливою вимогою до історико-філософської реконструкції, згідно з переконанням П. Обенка, залишається врахування історичності та соціокультурної обумовленості тексту. Його інтерпретація, як стверджує дослідник, повинна супроводжуватися не тільки критичним ставленням до упереджень інтерпретатора, а й глибоким і всебічним розумінням соціокультурних, політичних та історичних обставин, у яких створено та витлумачено текст. Інакше кажучи, П. Обенк вважає, що розуміння тексту вимагає включення в інтерпретацію «третього елемента», тобто контексту, який включає і середовище автора, і середовище інтерпретатора, тим самим даючи можливість зрозуміти та пояснити, чому один і той самий текст може мати різні пояснення у різні епохи та в різних людей. Водночас такий підхід дає можливість розкрити повноту смислового поля тексту та сконцентрувати увагу на його наслідках для розвитку інтелектуальної думки [4, с. 50-51].

Слід зазначити, що концептуально оформлену у працях П. Обенка вимогу врахування контексту при інтерпретації тексту цілком і повністю поділяє французький методолог історії політичної думки І. Ш. Зарка. Для вченого ця вимога абсолютно закономірна, принаймні з огляду на те, що філософські, так само як будь-які інші твори, виникли у певний історичний період, а тому в них з необхідністю відображено специфіку та проблеми того суспільства, у якому був створений той чи інший філософський твір. З огляду на це, вчений вважає, що розкриття смислового розмаїття філософських концептів, тобто якісна інтерпретація тексту, не можлива без ретельного та всебічного висвітлення духовної ситуації епохи. Крім того, вона повинна враховувати рівень розвитку

наукового знання, політичні обставини, а з ними й панівну в певний історичний період ціннісну систему суспільства [115, с. 26].

Визначене етимологічним підходом та методологічними заувагами П. Обенка дослідження особливостей інтерпретації проблеми «тотожності» у класичній західній філософії чи горизонтів особистісного самовизначення людини у домодерний та модерний періоди, формує надзвичайно широкий та багатомірний горизонт наукових пошуків. З огляду на це, актуальними та плідними для нашої роботи, видаються зауваги П. Обенка щодо необхідності у процесі дослідження брати до уваги ті філософські концепції, що сприяють розширенню горизонту мислення, відкриваючи простір для створення нових інтерпретацій та виявлення непомічених до цього смислів авторського тексту [4, с. 55].

На наш погляд, практичне застосування розробленого П. Обенком методологічного підходу може бути реалізоване завдяки розробці цілісного історико-філософського підходу до проблеми особистісного самовизначення у процесі якого розкриваються зміни в ціннісних орієнтаціях та соціальних ідеалах, що формували уявлення про «Я» в різні історичні періоди та спричинили до постання сучасних підходів до проблеми особистісної ідентичності. Концептуальні підвалини появи останніх, як свідчать праці низки сучасних дослідників [259], тісно пов'язане з працями З. Фрейда [265]. Він одним з перших, хто перевів доволі широковживане слово «ідентифікація» (*Identifizierung*) у психоаналітичний дискурс, вживши його для позначення базового механізму становлення особистості. Таким чином ідентифікація починає розглядатися вченим як «первинний прояв емоційної прихильності до іншої людини», який відіграє певну роль розвитку Едіпового комплексу, водночас забезпечуючи заміну лібідозної прив'язаності до об'єкта, шляхом інтроєкції об'єкта в «Я». Вона, згідно з переконанням З. Фрейда, може виникати при кожній поміченій спільності з особою, яка не є об'єктом статевого потягу [40, с. 60].

Висновки та теоретичні узагальнення, зроблені З. Фрейдом, мали важливе значення для розвитку концепцій, які розглядають ідентичність як результат

внутрішньої організації особистості. Втім не менш суттєвим інтелектуальним потенціалом в цьому контексті відзначалися й наукові розвідки У. Джеймса [60], Ч. Кулі [20] та Дж. Міда [76]. Ці вчені працювали приблизно в той же час, що й засновник психоаналізу та в рамках власних методологічних підходів опрацьовували ті чи інші аспекти теорії особистості. Так, приміром, з іменем У. Джеймса пов'язують виникнення багатопланової Я-концепції. Вона, а відтак і Я людини, складається з складається з І (Я як суб'єкт) та Ме (Я як об'єкт), що складається з «біологічного Я», тобто тілесної оболонки людини, «соціального Я» або установок та цінностей сформованих під впливом соціуму та «духовного Я», що постає на основі сформованих людиною цінностей, норм та смислів [60]. Приблизно в цей самий час Ч. Кулі розвивав теорію «дзеркального Я», згідно з якою, Я-концепція індивіда формується на основі його оцінки іншими, й передусім його найближчим оточенням [20, с. 19-22].

Ідею соціальної детермінації ідентичності в цілому поділяв і Дж. Мід. За основу своїх досліджень він взяв ідеї своєї (чиказької) соціологічної школи та помітно розширив їх, запропонувавши власну теорію особистості. Згідно з нею, у процесі соціальної взаємодії, ми «граємо ролі всієї нашої групи», оскільки тільки так вони «стають частиною нашого соціального оточення – усвідомлювати інше «Self» («Я») як «Self» («Я») означає, що ми зіграли його роль або роль Іншого... Тому внутрішня реакція на інших настільки ж різноманітна, як і наше соціальне середовище» [77]. Водночас дослідник зауважує, що ми беремо на себе ролі інших, не тому, що ми підвладні простому інстинкту наслідування, а тому, що оцінюючи себе ми зазвичай очима іншого. Показовим прикладом, на думку дослідника, тут може стати дитина, що характеризує «свою поведінку як про хорошу чи погану лише тоді, коли вона реагує на власні вчинки словами батьків, що запам'яталися» [77].

Як бачимо, згідно з переконанням Дж. Міда, формування людини розпочинається у момент, коли дитина (індивід) починає експлікувати себе як об'єкт або у певному сенсі як Іншого. Без цього, як стверджує вчений, ми можемо говорити про свідомість, але не про самосвідомість та осмислену дію людини

[76, с. 138]. Ця закономірність вказує на те, що онтогенетичний розвиток (або сучасною мовою соціалізація) вимагає активної взаємодії індивіда з навколишнім світом, і передусім соціумом, у процесі взаємодії з яким людина не просто засвоює досвід інших людей, а перетворює його на внутрішній досвід, тим самим формуючи своє соціальне «Me».

Сформоване у процесі соціалізації «Me», згідно з переконаннями Дж. Міда, відображає типові для певної спільноти особливості спілкування індивіда з оточенням, виражені в сукупності історично сформованих у певному етнокультурному середовищі переконаннях, цінностях, нормах та світоглядних орієнтаціях. Таким чином під час формування соціального «Me» людина набуває соціокультурної ідентичності, оскільки тепер вона «має володіти тими звичками, тими реакціями, які є у всіх; інакше індивід не міг би бути членом спільноти» [76, с. 197].

Підкреслюючи серйозний вплив соціуму на формування людини, Дж. Мід між тим не заперечує можливість індивідуального прояву індивіда в соціумі. Згідно з його переконанням, кожна людина має власну, унікальну реакцію на настанови спільноти, тим самим може змінювати їх [19, с. 196]. Такий прояв самовираження, як доводив Дж. Мід, проявляється на рівні імпульсивного та спонтанного «I». Воно постає емоційно забарвленою реакцією індивіда на відносно стабільне соціальне оточення. Прояви «I», на думку Дж. Міда, «ніколи не можна повністю прорахувати» [76, с. 178]. Це яскраво засвідчує не тільки специфіка пристосування пересічних людей до навколишнього середовища, а й поведінка «визначних особистостей». Їхні індивідуальні реакції на певні події можуть докорінно змінювати суспільство та властиві йому світоглядні настанови та орієнтації.

Констатуючи високий рівень свободи «I», Дж. Мід, утім не вважає його реакції повністю свавільними. Здебільшого цей рівень особистості перебуває під постійним контролем «Me», яке виражає соціокультурний контроль над індивідом у формі самоконтролю. Фактично, у процесі розмірковування про себе,

людина послідовно синтезує «I» і «Me» в єдиний образ особистості – «Self», яке, якщо говорити мовою сучасні термінології, й виражає ідентичність людини.

Розроблена Дж. Мідом теорія особистості, на наш погляд, не позбавлена раціонального зерна і сьогодні може без перебільшень називатися класичним прикладом символічного інтеракціонізму. Його представникам вдалося аргументовано показати вплив суспільства та суспільної взаємодії на формування особистості, що, звісно, привернуло чимало суспільної уваги, нерідко викликаючи пряму чи опосередковану критику. Вона виникала через знецінення соціальним інтеракціонізмом внутрішнього світу людини внаслідок перебільшеної уваги до соціалізації особистості, що, як зрештою покаже Е. Фромм, загрожує людині втратою внутрішньої автономії [266]. В умовах зовнішнього контролю поведінки, в тому числі й з боку соціуму, людина втрачає здатність самостійно обирати власну стратегію життя, що, на наш погляд, дає підстави сумніватися у її спроможності самостійно самовизначатися та свідомо формувати свою ідентичність. Це припущення було концептуально оформлене й обґрунтоване Ж. П. Сартром. Він вважав, що людина не народжується з певною сутністю, а створює себе через низку дій та автономію вибору. Водночас із цим філософ визнав вплив соціуму на людину, між тим розглядаючи його як відправну точку на шляху до власної автентичності [230].

Попри цілу низку непрямих критичних закидів прихильникам символічному інтеракціонізму, їхні ідеї були переосмислені та доповнені в соціологічній теорії ідентичності П. Бергера і Т. Лукмана. Вона була експлікована у широковідомій сьогодні роботі «Соціальне конструювання реальності» («The Social Construction of Reality») (1966 р.), у якій дослідники витлумачили ідентичність як елемент суб'єктивної реальності, що перебуває «в діалектичному взаємозв'язку із суспільством» і «формується соціальними процесами» [12, с.194]. Інакше кажучи, П. Бергер і Т. Лукман вважали, що ідентичність людини формується у процесі «первинної соціалізації», яка передбачає інтеріоризацію об'єктивованих структур соціального світу індивідуальною свідомістю [12, с.83]. Після того як у процесі «первинної

соціалізації», людина стала членом суспільства, відбувається «вторинна соціалізація». Вона «дає змогу вже соціалізованому індивіду вводити в нові сектори об'єктивного світу його суспільства» [12, с.150]. В цей час, згідно з переконанням учених, уявлення про себе людина формує, підтримує та зберігає завдяки щоденній соціальній взаємодії з випадковими та значущими для неї Іншими [12, с.170]. Саме вони задають людині ідентичність, що згодом стає реальною для самого індивіда.

Попри належну аргументованість цілої низки ідей та висновків П. Бергера і Т. Лукмана, ці дослідники, так само як і свого часу Дж. Мід, схильні суттєво перебільшувати значення Інших у формуванні особистісної ідентичності. З цієї причини поза їхньою увагою залишається здатність людини індивідуальним та унікальним чином реагувати на вимоги та норми соціуму, тобто той складник «Я», який Дж. Мід експлікував як «І». До того ж П. Бергер і Т. Лукман зовсім не зважають на те, що люди в різних ситуаціях можуть регулювати рівень свого залучення до тієї чи іншої соціальної ролі, тим самим формувати підвалини для хибних, а подекуди й помилкових оцінок їхньої ідентичності іншими. Показовим прикладом в цьому контексті можуть стати шахраї, які заради досягнення власного результату здатні програвати чужі їм соціальні ролі, чи аб'юзери, які видаються надзвичайно добродушними у момент приваблення своєї жертви.

Вказані нами суперечності в розумінні особистісної ідентичності одним з перших помітив відомий американський соціолог та антрополог І. Гофман у роботі «Презентація себе в повсякденному житті» («The Presentation of Self in Everyday Life») [45]. У прагненні окреслити мету роботи, що була опублікована ще у 1959 р., дослідник процитував американського соціолога Р. Е. Парка, звернувши тим самим увагу на історичну закономірність того, що «слово “особа” (“Person” – уточ. наше) у своєму первісному значенні означає маску. Це, – на думку вченого, – є визнанням того факту, що кожен грає свою роль скрізь і завжди більш-менш свідомо... У цих ролях ми впізнаємо один одного; у цих ролях ми впізнаємо себе. У певному сенсі, й тою мірою, якою ця маска віддзеркалює той образ, що ми створили про самих себе – роль, яку ми прагнемо виконати, – маска

є нашим справжнім «Я»: те, ким ми хочемо бути. Зрештою, ідея нашої ролі стає нашою другою природою і невіддільною частиною нашої особистості. Ми приходимо у світ як особи, формуємо характер і стаємо особистостями» [45, с. 17].

На наш погляд, ці вступні зауваги І. Гофмана до роботи «Презентація себе в повсякденному житті» дають підстави стверджувати, що для нього ідентичність, тобто справжнє «Я» людини проявляється не тільки в соціальній взаємодії, а й під тиском соціальної взаємодії. Людина, як стверджував учений, входить у різні групи, а тому «вона має стільки ж різних соціальних Я, скільки існує груп, чия думка їй не байдужа. Загалом, для кожної з цих груп вона показує себе з іншого боку» [45, с. 34].

На перший погляд, розрита І. Гофманом самопрезентація людини у повсякденному житті надзвичайно дискусійна. Адже, проявляючи себе щоразу у різних групах, людина немов би втрачає якесь автентичне Я, а з ним й свою особистісну ідентичність, як мінімум в її мідівській інтерпретації. На користь цього припущення слугує насамперед гофманівська інтерпретація особистісної ідентичності. Вона була запропонована вченим у роботі «Аналіз фреймів. Есе про організацію повсякденного досвіду» («Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience»). В цій праці І. Гофман доволі однозначно стверджує, що особистісна ідентичність проявляється через незмінні в тому числі й біологічні характеристики індивіда, що «є конкретним організмом з виразними ідентифікаційними ознаками, нішею в житті» [44, с. 128]. Дещо згодом він уточнює це положення зауважуючи, що засадничим припущенням його роботи є те, що виконавець тієї чи іншої соціальної ролі, «має безперервну біографію, єдину безперервну особисту ідентичність поза межами цього виконання, хоча й таку, що є сумісною та узгодженою з проявленою роллю» [44, с. 286]. Це зауваження дає підстави І. Гофману говорити, що «беручи на себе певну роль, людина не набуває особистої, біографічної ідентичності – ролі чи характеру, а лише трохи соціальної категоризації, тобто соціальної ідентичності, і лише через неї – трохи особистої ідентичності. Втім, якщо людина фальсифікує роль... то це

набуття фальшивої соціальної ролі також означає набуття фальшивої особистості чи індивідуальності, і саме тією мірою, якою ця роль, про яку йде мова, зазвичай передбачає прив'язку до біографії виконавця» [44, с. 286]. Ця особливість, як доводить учений, добре проявляється у реальній взаємодії між людьми, які репрезентуючи себе у певній ролі, водночас залишаються собою [44, с. 297].

На наш погляд, вищезгадані зауваження, так само як і решта положень розробленої І. Гофманом теорії самопрезентації індивіда в повсякденному житті, належним чином репрезентують стратегії поведінки пересічної людини у соціумі, який задає їй рамки, змушуючи програвати наперед встановлені ролі. В таких обставинах, людині, яка здебільшого постає чимось більшим, ніж пропонує їй роль, вкрай складно зберігати унікальність, визначену Дж. Мідом як «Self». Це змушує її з допомогою рольової дистанції балансувати між презентованими у різних групах соціальними ролями аби зберегти свою особистісну ідентичність, як ланку, що дає можливість поєднати уявлення людини про себе з усіма її соціальними ролями або соціальними ідентичностями.

Розкривши самопрезентацію людини у повсякденному житті, І. Гофман, як нам здається, сам того не бажаючи, зумів показати особливості життя пересічної людини у масовому суспільстві. Тут, як показав свого часу Х. Ортега-і-Гассет, кожен індивід, «почуває, що він “такий, як усі”, і, проте тим не переймається і навіть задоволений почуватися тотожним з іншими. Уявімо собі скромну людину, що спробувала оцінити себе на певних підставах – питаючи себе, чи має такий чи інший хист, чи відзначається в якомусь напрямку – і збагнула, що не має жодної видатної якості. Ця людина буде почуватись обмеженою і простою, необдарованою, але вона не почуватиметься “масою”» [209, с.18].

Підкреслена нами відмінність, чи навіть прірва, між людиною, що здатною рефлексувати над собою та оцінювати себе за певними критеріями, ідеалами та нормами, та типовим представником масового суспільства, ролі якого обмежені стандартними соціальними очікуваннями або культурними шаблонами, дає підстави розглядати запропоновану І. Гофманом концепцію як різновид мікросоціологічного підходу, в межах якого розкривається особливості

особистісної репрезентації у різних соціальних ситуаціях. Вони, згідно з переконанням ученого, визначають поведінку людини, спричиняючи необхідність замаскувати чи приховати власну унікальність, задля досягнення якихось повсякденних завдань.

Попри низку цікавих висновків, сформовані І. Гофманом положення мають дещо дискусійний характер. На наш погляд, він став закономірним результатом відсутності у роботах ученого чітко сформованої теорії ідентичності, навіть попри те, що в різних творах він активно послуговується поняттями «соціальна ідентичність» та «особиста ідентичність». Можна припустити, що звернення до них стало наслідком тиску наукового середовища, де, поняття «ідентичність» почало набувати неймовірної популярності [56], навіть попри те, що його смислове наповнення залишалося вкрай розмитим. Нерідко цьому сприяли концепції, які розглядаючи механізми формування особистості, активно послуговувалися поняттями «самість», «Я-концепція», «ідентичність» та ін. Їх використання дало змогу помітно розширити розуміння структури особистості та механізмів її формування, водночас спричиняло термінологічну плутанину, яка ускладнювала їх застосування та призводила до надмірної фрагментації досліджень, в межах яких губилася цілісність самої особистості, а ідентичність розглядалася крізь призму заданих стереотипних ролей та образів.

Одним із перших згадані проблеми помітив та зробив спроби усунути широковідомий американо-німецький психолог європейського походження Е. Еріксон. У широковідомій сьогодні роботі «Ідентичність. Юність і криза» (1968 р.), він запропонував авторський погляд на структуру особистості, в межах якої виокремив такі неодноразово згадані його попередниками її складники як «Его», «Я» та «самість». Така дослідницька позиція вимагала чіткого окреслення й інтерпретації кожного з цих елементів у структурі особистості та процесі формування ідентичності, яку, своєю чергою, вчений розділив на «Я-ідентичність» та «Его-ідентичність».

Розв'язання злободенної в контексті власної концепції та науки загалом проблеми, Е. Еріксон розпочав із тлумачення самості, яку визначив як те, «що “я”

відображає, коли воно бачить чи споглядає тіло, особистість і ролі, якими воно прикріплене до життя, – не знаючи, де воно було раніше чи буде згодом» [35, с. 217]. Аби прояснити це визначення, вчений наводить приклад різноманітних психоемоційних та фізіологічних проявів людини – відчуття безпорадності, прояви серед друзів, особливості після пробудження тощо. Всі ці стани є проявом самості, яку Я порівнює з Іншими, визначаючи хто з них кращий, а хто гірший. Інакше кажучи, вчений розглядає самість як цілісне відчуття власного існування, яке проявляється через тіло, соціальні ролі, життєвий досвід, але не зводиться до них. Таке її тлумачення дає йому підстави пропонувати вченим-психоаналітикам не «вживати слово “его”, коли вони мають на увазі “самість” як об’єкт “я” і, наприклад, кажуть про ідеальну “самість”, а не про “его-ідеал” як образ того, на що наша “самість” має бути схожою, щоб нам сподобатися, а також не говорити про “самоідентичність”, коли йдеться про “его-ідентичність”, оскільки “я” осягає свої “самості” як продовжені у часі та різнозначні» [35, с. 217]. Цікаво, що це, на перший погляд, дещо туманне твердження, Е. Еріксон надзвичайно влучно пояснює на прикладі міфа про Нарциса. За легендою він захопився своїм зовнішнім образом – «тілесною самістю», а не власним «его», тобто своєю «цілісною особистістю, яка характеризується тотожністю самій собі та цілісністю як щодо внутрішнього досвіду, так і щодо актуальності для інших» [35, с. 218].

Зроблені нами зауваження дають підстави думати, що самість у Е. Еріксона постає надзвичайно широким поняттям, яке складається зі всього можливого розмаїття особистісних проявів, а тому охоплює фізичний (або тілесне «Я»), психологічний (емоції, бажання, мислення) та соціальний (роль у групах, взаємодія з іншими) аспекти і дає можливість бачити цілісно. Відповідно, другим і не менш важливим елементом особистості у вченого постає поняття «Я». Його, його слід використовувати для позначення того, ким людина бачить і відчуває себе у певній конкретній ситуації чи на певному проміжку життя [33, с. 211]. Для прояснення наведемо приклад аспіранта. Його Я, згідно з переконаннями Е. Еріксона, проявляється через суб’єктивне сприйняття себе у процесі якого

формується Я-ідентичність. Так, приміром, в аспіранта вона проявляється як впевнене чи не впевнене усвідомлення себе дослідником з певними цінностями й переконаннями та здатністю самостійно приймати рішення (обирати тему дослідження, методологію, вибудовувати стосунки в колективі тощо), що, згідно з його поглядами, відповідають чи не відповідають цій соціальній ролі.

Ще одним важливим складником виокремленим Е. Еріксоном у структурі особистості стало «его». Воно, згідно з переконанням вченого, постає центром психологічної та соціальної адаптації, а відтак відповідає за взаємодію з іншими без втрати себе. Інакше кажучи, его дозволяє людині усвідомлювати свої можливості, бажання, обмеження та узгодити свою поведінку з соціальними очікуваннями та нормами. Показовим прикладом в цьому контексті, на наш погляд, може стати вже згаданий нами приклад аспіранта, який усвідомлюючи себе дослідником з сильними та слабкими сторонами, вибудовує свою поведінку згідно з очікуваннями та нормами, що заведені в науковому середовищі та відповідають своїй соціальній ролі. Як не парадоксально, але на цій дещо суперечливій, на наш погляд, теоретичній основі, Е. Еріксон пропонує розглядати его-ідентичність як «усвідомлення того, що синтезування “его” забезпечується тотожністю людини з собою і безперервністю й що стиль індивідуальності збігається з тотожністю і безперервністю того значення, яке надається їй значущими іншими в безпосередньому оточенні» [35, с. 50]. Інакше кажучи, его-ідентичність у концепції Е. Еріксона – це усвідомлення людиною того, що попри зміни й розвиток, які відбуваються в житті людини, вона залишається свідомою того, що вона та ж сама людина і так її сприймають всі інші. Проблеми ж виникають тоді, коли людина втрачає відчуття своєї цілісності чи тотожності. Показовим прикладом тут, на думку вченого, будуть підліткові кризи, під час яких молодим людям не завжди легко вдається відповісти на запитання «Хто Я?» через те, що вони не усвідомлюють себе ні дорослими, ні малими, ні свідомими, ні несвідомими тощо, в тому числі й через відсутність їхньої однозначної оцінки у середовищі значущих інших.

Як бачимо, запропонована нами інтерпретація виокремлених Е. Еріксоном структурних компонентів психіки, дає підстави впевнено стверджувати, що у структурі особистісної ідентичності вчений виокремлював «я-асpekt» та «его-асpekt», які у єдності своїй формують цілісний та індивідуальний образ людини та показують її багатомірність. Втім, на наш погляд, запропонований вченим підхід не спрощує пояснення особливостей розвитку та структури особистості. Навпаки, виокремлені ним складники й надалі формують поняттєву плутанину, оскільки на рівні емпіричного дослідження надзвичайно складно точно сказати де закінчується Я-ідентичність і починається его-ідентичність. Не менші складнощі викликають й спроби виокремити той внутрішній досвід, який розкриває самість та Я-ідентичність.

Попри низку складнощів, що, як показала концепція Е. Еріксона, виникають у процесі дослідження особистісної ідентичності, другій половині ХХ ст. спостерігалось доволі стрімке зростання цікавості до цього феномену [56, с. 9]. Свідченням цьому можуть стати праці Ч. Тейлора [250], К. Роджерса [87], Г. Таджфела та його учня Дж. Тернера [104], а також багатьох інших інтелектуалів другої половини ХХ ст., які з різних методологічних позицій намагались осмислити зміни, що відбувалися у способі життя та самосвідомості людини у другій половині ХХ ст. та запропонувати їй інструменти для збереження власної цілісності у складному і мінливому соціокультурному середовищі.

Зростання суспільної уваги до суб'єктивного виміру досвіду у другій половині ХХ ст. викликало посилений науковий інтерес до інтелектуальної спадщини Е. Гуссерля [174]. В нових соціокультурних умовах вона стрімко перетворювалася на методологічний інструментарій дослідження ідентичності. Розроблений ученим феноменологічний метод викрив можливість вивчати не тільки структурні умови формування ідентичності, а й зосередитися на аналізі суб'єктивного переживання «Я», безвідносно до заданої соціальної ролі, втім у динамічному самоздійсненні себе у співвідношенні та взаємодії з Іншим.

Прагнення Е. Гуссерля переорієнтувати філософські розвідки з дослідження об'єктивної реальності на вивчення суб'єктивного досвіду людини, у другій половині ХХ ст. привернуло чимало уваги дослідників. В цьому контексті доречно згадати праці М. Гайдеггера, який в цілому поділяючи погляди свого попередника, дещо змістив в напрямку екзистенційної феноменології та сфокусувався на проблемі людського існування (Dasein) [52], або ж Ж.П. Сартра, який поєднав феноменологію з екзистенціалізмом, що дало йому можливість розглядати ідентичність як динамічний процес, який формується через вчинки та вибір людини. Водночас із цим мислитель залишався свідомим того, що соціум впливає на людину, втім він не може і не повинен формувати її ідентичності, навіть попри те, що страх відповідальності та обставини можуть помітно впливати на наше самосприйняття. Підкорившись їм, людина, згідно з переконанням мислителя, втрачає свою ідентичність та підпорядковує своє життя іншим [230].

Не менш важливе, а можливо й ключове значення у феноменологічних дослідженнях ідентичності належить інтелектуальному доробку М. Мерло-Понті. Його робота «Феноменології сприйняття» («Phénoménologie de la perception»), що вперше була опублікована ще у 1945 році, дала можливість аргументовано показати, що тіло – це спосіб людського буття у світі, а відтак саме воно має стати точкою відліку «всіх вимірів світу». З огляду на це, тіло для мислителя постає не об'єктом чи фізичною масою, якою володіє розум людини, а унікальною інстанцією, з якої розпочинається входження людини у світ та його осмислення. Завдяки цьому його можна вважати осердям суб'єктивного досвіду чи, говорячи поетичною мовою, «вікном», крізь яке людина сприймає світ, себе та інших, вибудовуючи на цьому перетині свою ідентичність [206].

Не менш цікавими та плідними у контексті дослідження особливостей функціонування індивідуальної та групової ідентичності в інформаційно-мережевому світі видаються роздуми М. Мерло-Понті про автентичність людського тіла. Розглядаючи цю тему, французький мислитель переглядає змістові акценти класичної філософії, яка трактувала тіло як суто матеріальний

об'єкт, тобто річ, якою володіє розум аби показати, що Я є тілом. До цієї думки він підводить нагадуючи, що свідомість не витає у просторі, а проявляється через кожне конкретне тіло у переживаннях, діях та очікуваннях. Це ж своєю чергою означає, що особистісна ідентичність з характерними для неї ознаками статі, віку, раси чи іншими характеристиками формується та постає на тлі взаємодії втіленої самосвідомості зі світом [205].

Грунтовно і всебічно розкривши непересічну роль тіла у формування особистісної ідентичності, М. Мерло-Понті тим самим порушив низку важливих в контексті сьогодення проблем пов'язаних зі сприйняттям свого тіла. Нерідко ставлення до нього визначається зовні заданими очікуваннями, культурними нормами, зовнішніми рамками, які призводять до внутрішнього конфлікту між тілом, як суб'єктом власного досвіду, і тілом, як об'єктом соціального сприйняття, а відтак сприйняття свого тіла та себе самого. За таких умов можливості та свобода особистісного самовираження помітно звужуються, що, своєю чергою, призводить до фрагментації або ж до розмивання особистісної ідентичності.

Не менш важливе та новаторське для свого часу концептуальне та методологічне підґрунтя феноменологічного дослідження проблем ідентичності запропонував П. Рікер [226]. У своїх дослідженнях він спирався на вчення Е. Гуссерля про інтенціональність свідомості, внутрішнє переживання часу та досвіду, яке він намагався доповнити герменевтичним підходом. Ця інтенція чітко проявляється у роботі «Сам як Інший», де мислитель загалом не порушуючи базових принципів феноменології, звертає увагу на те, що людина, переживаючи досвід, водночас інтерпретує його. Це викликано тим, що вона не може схопити т. зв. «чистого» сприйняття, а лише досвід інтерпретований, тобто той, якому вона надала сенсу та включила у середовище (мову, культуру, тексти) свого життя. За тим же принципом, на думку П. Рікера, формується ідентичність, яка, з огляду на зазначене, постає результатом структурування розрізненого життєвого досвіду у послідовну та зв'язану історію, і проявляється у формі нарративного конструкта [226].

Як не парадоксально, але хвиля потужних трансформаційних процесів, що розпочалася в Америці, а згодом і Європі від середини ХХ ст., викликавши стрімке зростання цікавості до внутрішнього світу людини, її самосприйняття та особливостей суспільної репрезентації, в Україні виразно проявилися вже в кінці ХХ – на початку ХХІ ст., тобто після здобуття незалежності. Саме в цей час тут відбулося пробудження наукового інтересу до феномену ідентичності, що засвідчують роботи І. Турецької [258], Т. Яблонської [273], О. Заверхи [162], Б. Іваненко [165] та цілої низки інших українських учених. У своїх наукових працях ці дослідники сфокусували увагу на висвітленні чи аналізі розроблених закордонними інтелектуалами теорій ідентичності. Сприймаючи їх як єдино можливі, українські учені, без зайвих застережень та уточнень, апелюють до таких феноменів як «образ Я», «самість», «Я-концепція» або «ідентичність», розглядаючи при цьому ідентичність або ж як одну з властивостей «Я-концепції», як це спостерігалось в Е. Еріксона, або ж апелюючи до Дж. Міда, експлікують «Я-концепцію» як усвідомлену частину ідентичності [201, с. 251].

Деяке некритичне використання, на перший погляд, близьких за змістом понять – «самість», «Я-концепція», «ідентичність» тощо, призводить не тільки до поняттєвої плутанини, яка знижує надійність наукових результатів, а й викривленого розуміння такого складного феномену як ідентичність. Така ситуація може істотно ускладнити адекватну оцінку процесу та наслідків самовизначення людини в різні історичні періоди та під впливом різних соціокультурних, економічних та технологічних чинників.

На наш погляд, сьогодні одним з найбільш ефективних інструментів подолання змістових неточностей та різного роду спрощень, упереджень та стереотипів може не тільки метод категоріально-поняттєвого аналізу, а й запропонований Ж. Дерідою [25] деконструктивний підхід. Він дає можливість віднайти приховані смислові нашарування, зруйнувати бінарні опозиції та показати нестабільність і неоднозначність понять та їх залежність від історичного та соціокультурного контексту та як відповідь на соціальні, культурні, філософські та наукові запити, характерні для різних епох. Водночас

із цим, застосування методу деконструкції дає можливість переглянути традиційне уявлення про цілісність суб'єкта людського «Я» та показати його як нестабільну, відкрито структуровану та дискурсивно сформовану конструкцію в якій незмінно присутні сліди Іншого.

Загалом критичне прочитання текстів та виявлення його прихованих смислів у процесі застосування запропонованого Ж. Дерідою деконструктивного підходу закладає підвалини для розмивання меж стабільного «Я». Саме цей підхід дає підстави для критичного аналізу людиною себе та своїх соціальних ролей та виявити приховані в них стереотипні нашарування, які вкрай неоднозначно можуть визначати її соціальну взаємодію. Водночас активне використання деконструктивного підходу закладає підвалини для розмежування Я-образу, як підсвідомого та емоційно забарвленого уявлення людини про себе від Я-концепції (в термінології Е. Еріксона – Я-ідентичності), яку варто розглядати як суб'єктивне й водночас усвідомлене уявлення людини про себе, що визначає поведінку та дії. На тлі останньої та у процесі динамічної взаємодії з Іншим формується особистісна ідентичність, що дає підстави розглядати її з позиції соціально-психологічного підходу та визначити, як динамічний феномен, який розкриває багатство, цілісність та безперервність зовнішньо орієнтованих, соціально обумовлених уявлень про себе. Це ж, своєю чергою, означає, що особистісна ідентичність є унікальним відображенням того соціального контексту, в якому вона виникає. Усвідомлення цього, у єдності з активізацією низки соціальних рухів та постановням ряду політичних спільнот у другій половині ХХ століття, дало підстави вважати, що ідентичність – це не тільки індивідуальний, а й колективний феномен.

Новаторське і водночас дискусійне припущення про наявність у спільнот ідентичності стало поштовхом до постановня цілої низки досліджень, у яких науковці виокремлювали та аналізувати різні типи колективної ідентичності. В цьому контексті можна згадати Е. Сміта [237], який у своїх роботах фокусується на висвітленні своєрідності етнічної та національної ідентичностей; Ю. Габермаса [135] та М. Гібернау [140], зосереджених на дослідженні

перспектив «національної ідентичності» та ймовірності утвердження «космополітичної ідентичності»; М. Брутера [14] з його поділом ідентичності на політичну та культурну та багатьох інших дослідників; С. Гантінгтона [58] з його концепцією цивілізаційної ідентичності; А. Ассман [3] з її концепцією європейської ідентичності; Е. Гідденса [141], який приділив чимало уваги дослідженню культурної ідентичності та багатьох інших закордонних дослідників, які зосереджували свою увагу на вивченні ідентичності колективного суб'єкта, в тому числі й в умовах глобалізації.

Чимало уваги означеним проблемам приділили й українські вчені. Тут можна згадати праці М. Степико [240], Н. Кривди [186], С. Сторожук [98], М. Козловця [178], Л. Нагорної [208], І. Гояна [242], А. Богачова [127] та багатьох інших науковців, які у своїх працях намагалися не тільки осмислити та концептуалізувати такі неоднозначні феномени як «українська ідентичність», «національна ідентичність», «культурна ідентичність», «колективна ідентичність» та ін., а й виявити перспективи їхнього розвитку у глобальному світі.

Попри сталу увагу закордонних та українських науковців до феномену ідентичності, присутні в інтелектуальному просторі теорії та підходи до його інтерпретації, дають підстави дослідникам говорити про високий рівень неоднозначності цієї аналітичної категорії соціогуманітарних наук [46; 51] та закликати наукову спільноту відмовитися від цього поняття, замінивши його низкою значно точніших понять [13]. Втім, зважаючи на високий рівень комплексності, вони наразі не знайшли широкого наукового резонансу, про що свідчить широке використання поняття «ідентичність» психологами, соціологами, політологами, культурологами, філософами, педагогами та представники багатьох інших наук. Узагальнення їхніх напрацювань заради вироблення комплексного підходу до цього складного і багатогранного феномену, не можливе без активного використання міждисциплінарного підходу. Він, як цілком слушно зауважує український дослідник В. Суkenніков, «дозволяє істотно розширити простір наукового пошуку завдяки залученню теоретичних та

методологічних напрацювань у суміжних галузях наукового пошуку, тим самим уникнути одностороннього погляду на досліджуванні об'єкти» [246, с. 50].

На наш погляд, методологічні зауваги В. Сукеннікова щодо непересічного значення міждисциплінарного підходу при дослідженні такого складного феномену як ідентичність не викликають жодних сумнівів чи заперечень. Сьогодні він поза будь-яким сумнівом постає одним з ключових чинників розвитку сучасної соціогуманітарної (і не тільки) науки. Звісно, його використання потребує надзвичайно виваженої позиції, в тому числі й з огляду на вищезазначені розбіжності поняттєвого апарату навіть у суміжних науках. Зважаючи на це та задля усунення багатозначності, цей підхід доцільно використовувати 1) тільки для вирішення конкретних дослідницьких завдань, враховувати водночас дисциплінарні пріоритети та 2) у єдності зі вже згаданим нами методом категоріально-поняттєвого аналізу, що «спрямований на виявлення особливостей розуміння і трактування конкретного поняття або терміну» [155, с. 22].

Зважаючи на те, що ідентичність постає складним феноменом, який не може бути належним чином розкрий в межах певної науки, важливим методологічним інструментом дослідження став комплексний підхід. Звернення до нього дає можливість врахувати багатомірність та складність феномену ідентичності та показати, що він формується під впливом психологічних, соціокультурних і навіть технологічних чинників. З огляду на це, важливим його доповненням стане історико-парадигмальний підхід. Він, як стверджує С. Айтов, орієнтований «на виокремлення, аналіз та інтелектуальне відтворення багатоаспектних систем ментальних рис, морально-етичних цінностей, світоглядних ідей, культурних норм певних історичних часів» [117, с. 8]. Розуміння останніх формує підвалини для розкриття відмінностей в особистісному та колективному самовизначенні в різні історичні періоди та прогнозування тенденцій їх розвитку в сучасному інформаційному світі.

Особливо привабливим використання історико-парадигмального підходу видається з огляду на те, що він зорієнтований показати історичний розвиток не

як лінійний процес, що рухається від «варварства» до «цивілізації», а як послідовність рівнозначних за здатністю відповідати на запити часу та формувати життєві орієнтири людини духовних ситуацій. Цікавими та плідними в процесі реалізації цього завдання можуть стати праці Д. Белла [11], Ю. Габермаса [136], Е. Гіденса [141], Е. Тофлера [256], Дж. Гайдта [48], П. Дракера [28], Ж. Ф. Ліотара [192], З. Бжезинського [15], З. Баумана [8], А. Турена [105], М. Кастельса [170] та цілої низки інших закордонних дослідників, у працях яких виокремлено основні стадії історичного розвитку людства та розглянуто чинники, які визначали не тільки норми та цінності, а й специфіку соціальної практики, місце людини у світі та її ідентичність в різні історичні періоди. Особливу увагу згадані дослідники приділили сьогоденню, яке в їхніх роботах експліковане як унікальна соціокультурна ситуація, що сформувалася під впливом глобалізації, інформатизації та масового використання Інтернету. Ця, на перший погляд, зовсім «невиразна технологія» докорінно змінила просторово-часові уявлення, а з ними й спосіб життя сучасної людини, тим самим змусила її самовизначатися в абсолютно новому для себе світі [170, с. 2].

Зміни, що розпочалися в усталеному та чітко визначеному життєвому світі людини у процесі поступової трансформації влади, зміни знакових систем та соціальних структур у другій половині ХХ ст., привернуло чимало уваги закордонних дослідників. В цьому контексті можна згадати наукові розвідки Ж. Бодріяра [128], Ж. Дельоза [157], Ж. Ф. Ліотара [192], М. Фуко [38], які, як нам видається нерідко ставали теоретико-методологічним підґрунтям дослідження тих соціокультурних зрушень, що проявилися в кінці ХХ ст., внаслідок інформатизації та стрімкого поширення Інтернет-технологій. Більш системний та структурний аналіз глибинних соціокультурних та економічних трансформацій, викликаних розвитком інтернету та інформаційних технологій запропонували такі широковідомі сьогоденні закордонні дослідники як М. Кастельс [17], З. Бжезинський [15], П. Дракер [28], Г. Дженкінс [63] та ін. не менш цікавими та плідними, як нам видається, є праці низки українських

науковців (Р. Самчука [228], Ф. Власенко [130], Н. Уманець [262], Є. Зеленова та Н. Сідаш [163], А. Лісовенко [193], Г. Супруна [247], та ін.), які зосередили увагу на дослідженні окремих аспектів життя та самовизначення людини в інформаційно-мережевому просторі.

Зважаючи на неймовірне розмаїття концепцій, спрямованих розглянути особливості розвитку індивідуальної та колективної ідентичності, в тому числі й в інформаційно мережевому просторі, цікавим та плідним у процесі може стати розвинений американським вченим Ф. Вебстером метод альтернативного критичного аналізу. Він зорієнтований на критичний аналіз присутніх в сучасному інтелектуальному дискурсі теорій, концепцій та підходів, їхню емпіричну перевірку та експлікацію як альтернативних до інших концепцій, теорій та підходів [113]. Звісно, використання цього, так само як і багатьох інших методів, у тому числі й таких загальнонаукових як аналіз, синтез, індукція, дедукція, абстрагування, порівняння та ін., потребує врахування принципів об'єктивності та наукової неупередженості.

Попри високий пояснювальний потенціал результатів, отриманих завдяки використанню вище згаданих нами методів та підходів, кожен з них може і повинен використовуватися для вирішення тих дослідницьких завдань, що виникають у процесі дослідження впливу інформаційних та комунікаційних технологій на індивідуальну та групову ідентичність.

## РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ПАРАДИГМАЛЬНИЙ ВИМІР ОСОБИСТІСНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ

### 2.1. Світоглядні та соціокультурні передумови становлення проблеми особистісного самовизначення

Стрімке входження концепту ідентичність у сучасний науковий дискурс та соціальну практику супроводжується виразним дефіцитом праць у яких усебічно і ґрунтовно досліджується феномен, який, як показано у попередньому розділі, має виражені історичні та соціокультурні конотації. Звертаючись до ідентичності, дослідники нерідко позиціонують його як сучасний феномен, забуваючи про те, що сова Мінерви розпочинає свій політ лише опівночі, коли сонце вже зайшло і всі речі навколо не так добре освітлені. На наш погляд, ця загальновідома сьогодні метафора досить влучно прояснює різкий спалах наукового інтересу до феномену ідентичності в сучасній соціогуманітарній науці. Остання, як доводив свого часу Г. Гегель, описує дійсність сірими фарбами на сірому тлі, бо мета її не повчати, а показати дійсність, а з нею й те, що вже відбулося, сформувалося чи навіть добуває свого історичного завершення [138, с. 15–16].

Вищенаведеним порівнянням, як стверджує сучасний британський філософ Н. Ворбертон, Г. Гегель «хотів сказати, що мудрість і розуміння сягають своєї повноти лише на пізньому етапі людської історії, коли ми дивимось на те, що вже відбулось (подібно до того, як ми пригадуємо події дня, коли настає ніч)» [111, с. 126]. Звісно, це зовсім не означає, що мудрість сови спізніла, навпаки здатність філософії схоплювати та розкривати сенс процесів лише в період їхнього занепаду вказує на те, що мудрість про старе стає важливою у моменти відкритості до нового [1, с. 350]. Саме у часи, коли людина та людство постають перед незвіданою безоднею майбутнього, вони по-справжньому починають розуміти й цінувати все те старе, що може дати знання та розуміння прийдешнього.

Як не парадоксально, але своєрідний погляд у минуле проглядається й у ставленні до проблеми ідентичності. Сьогодні вона стала справжнім викликом, який, з огляду на кризу, яку переживає й окрема людина, і все суспільство, привертає все більше уваги науковців. Зміни, які спостерігаються у сучасному світі не можна зупинити чи скасувати – вони закономірний і логічний підсумок історичного розвитку, що стрімко і безжально руйнує старі соціальні стандарти, уявлення та цінності, вимагаючи від людини виробити зовсім нові та відповідні цим історичним реаліям життєві стандарти, що змінять свідомість та уявлення людини про саму себе. У таких нетривких обставинах, людина починає шукати опертя, стабільних підвалин, що врівноважать життя, тим самим забезпечивши можливість ефективно функціонувати у прийдешньому світі.

Чи не найбільш стійким та надійним опертям в часи істотних соціокультурних трансформацій стає минуле. Воно допомагає осмислити процеси, що відбуваються у світі, означити вектори чи навіть можливості особистісного та колективного самовизначення, тим самим тримаючи в полі суспільної уваги не тільки тему ідентичності, а й суміжні з нею проблеми конструювання «Я», формування самосвідомості тощо. Зростання до них наукового інтересу в сучасному інтелектуальному дискурсі практично безапеляційно пов'язують з третьою хвилею цивілізаційних змін, яка, як показав свого часу Е. Тоффлер, принесла з собою якісно «нові форми сімейного побуту, інші стилі роботи, кохання і життя, нову економіку, нові політичні конфлікти; і, крім усього, іншу свідомість» [256, с. 24]. Зрушення, спричинені тотальними світоглядними зрушеннями, за твердженням ученого, торкнулися й людини, цінності та життєві стратегії якої почали втрачати колишній потенціал, вимагаючи тим самим пошуку нових світоглядних орієнтацій та стійких підвалин власного життя.

І справді, зміни, викликані сучасними цивілізаційними зрушеннями, спонукають людину відшукувати себе та самовизначатися у нових економічних, політичних, культурних та світоглядних умовах через неспроможність старих (модерних) стандартів розв'язувати нагальні проблеми сьогодення. Сьогодні ця

проблема виглядає загрозливою й дуже тривожить суспільство, навіть попри незмінну її присутність в історії людства. Вперше проблема особистісної ідентичності, як зовнішнього прояву «самості» (уявлення людини про себе, як усвідомлення минулого досвіду, сприйняття себе в сьогоденні та очікуванні майбутнього (К. Роджерс) [87]) виникла ще на зорі становлення європейської цивілізації. Її джерела сягають давньогрецької культури, яку, як стверджує сучасний український філософ В. Попов, творили «в напруженій боротьбі не на життя, а на смерть» й «у відриві від своєї домівки» пірати Егейського моря [218, с. 130].

Аби прояснити дещо дискусійний, нібито, погляд на специфіку становлення давньогрецької культури та людини, український філософ звертається до Іліади, яка до наших днів залишається невичерпним джерелом писемних відомостей про часи, що мали засадниче значення для становлення європейського світу. Увагу дослідника насамперед привертає фрагмент, у якому розповідається про те, як Ахілл шаленіє на Троянській війні, покриває землю трупами битих троянців та завалює ними річку Ксант так, що її течії стає важко пробиватися до моря. Річка в образі земної людини благає Ахілла зупинитися чи відійти в поле й там чинити свою «жахливу справу» [145, с. 129.].

До фрагмента, в якому описується шалений гнів Ахілла, В. Попов звертається аби продемонструвати, як Гомер намагається прославити «священне шаленство воїнів, які “виходили з себе”»[218, с. 132]. Звісно, що таке возвеличення військової звитяги (зокрема Ахілла), зовсім не означає, що тоді не засуджували ворожнечу «між богів і людей», поміж тим тільки ту, «що й розумних не раз до лихої призводить нестями» [218, с. 76]. Натомість завойовницька війна та проявлений там героїзм, для давніх греків були «головним джерелом мотивації вчинків», які лягали в основу «агонізму архаїчної самоідентифікації» [218, с. 131]. Саме ця риса давньогрецької культури, як стверджує український філософ, дещо згодом була відображена у широковідомому сьогодні 53-му фрагменті Геракліта: «Війна (Полемос) – батько

всіх, цар всіх: одних вона оголошує богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших – вільними» [218, с. 131-132].

Як бачимо, в період становлення давньогрецької культури, що стала «соціальною, політичною і духовною авантюрою, аномалією на тлі історичного процесу» [218, с. 130], ідентичність людини не була сталою. Людина ставала чи проявлялася у період свого злету, тим самим задаючи свою особистісну ідентичність. Хтось ставав напівбогом, хтось вільним, а хтось перетворювався на раба і в такому світі, як здається на перший погляд, не було нічого стабільного. Втім такий висновок не відповідає дійсності, бо насправді, як свідчить Іліада, ситуація була зовсім іншою. Давні греки широко послуговувалися словом «αὐτό», що вживалося у двох значеннях, позначаючи, з одного боку, тотожність як протилежність відмінності, а з іншого – тотожність як постійність об'єкта [218, с. 129]. Це слово, як доводить В. Попов, походить від займенника αὐτός, який Гомер, що «визнавав існування душі, пов'язував «самість (αὐτός)» людини насамперед з її тілом» [218, с. 129]. Про це, як показує дослідник, яскраво свідчить розповідь поета про Ахілла, який «розлютившись, багато шляхетних душ героїв відправив до Аїду, а їх самих (αὐτοὺς) лишив як їжу собакам та різному птаству» [218, с. 129].

Висновки В. Попова, на наш погляд, доволі чітко вказують на те, що на зорі становлення античної культури, самоідентичність людини була пов'язана з її тілом. Його протиставляли душі, або, як цілком правильно уточнює В. Попов, «душі (ψυχή), духові (θυμός) та розуму (νοῦς), які розглядаються як певні “копії” тіла», що «можуть бути незалежними від нього (у разі смерті, запаморочення тощо)» [218, с. 130]. Таким чином, тіло залишалося тим постійним, що давало можливість людині уявляти себе цілісною особою.

Раціональність зроблених українським дослідником висновків не викликає сумніву, навіть попри те, що у Гомера не було чітко розробленої концепції душі. Здебільшого він вживав поняття ψυχή («psyche») для позначення тієї субстанції, що відокремлюється від тіла у момент його смерті й перебуває потім у потойбічному світі. До того ж цей термін використовували тільки у випадках,

коли йшлося про смерть героя, якого покидає останнє дихання, що, своєю чергою, дає підстави думати, що для Гомера втрата ψυχή рівносильна переходу у стан небуття – «царство Аїда» [145, с. 27]. З огляду на це, можемо припустити, що для Гомера, людина – це насамперед тіло або фізична сторона живої істоти, яка ще не осмислена як особистість. Тіло зникається з усією світовою матерією у єдине з усім фізичним світом і природою. Інакше кажучи, людина у гомерівські часи розглядалася як невіддільна частка природи, а не індивідуальна, неповторна і цілісна, нехай навіть тільки фізично, особистість. Коли ж тіло вже бездиханне, то лишається тільки привид, що тягне порожнє і несвідоме існування у підземному світі, де вітають «тіні померлих», що позбавлені сили «життєвої» [145, с. 351-352]. Втім у нашому сучасному розумінні, душі померлих навіть тінями складно назвати. Скоріше вони «повітряні привиди», «образи» чи навіть «примари», позбавлені почуттів та пам'яті, а тому навіть «копіями тіла» їх називати складно.

На нашу думку, навіть украй побіжний аналіз гомерівської «Іліади», дуже добре демонструє глибину історичного коріння проблеми ідентичності. В європейському інтелектуальному дискурсі вона постала ще у часи зародження давньогрецького світу й була нерозривно пов'язана з невизначеністю, продиктованою постійною війною. В такій ситуації статус і положення людини в суспільстві, а з ним і уявлення про себе залишалися вкрай невизначеним і хитким, що, як нам видається, зазвичай і спонукало людину шукати хоч якісь життєві орієнтири.

Ситуація почала змінюватися за життя Гесіода, який, як стверджує вже згаданий нами В. Попов, одним із перших почав проповідувати «міщанську мораль помірності завойовника, що оволодів земельною ділянкою, ἄυτός – господаря-домовласника» [218, с. 132]. Саме в цей час, нащадки колишніх піратів намагаються побудувати у своєму полісі та своїй душі гармонійний порядок – κόσμος. Відкриття останнього, як цілком справедливо зауважує український філософ, тісно пов'язане з іменем Анаксимандра, який включив людину «до складу космосу як «річ», як один із проявів (еманацій) природи» [218, с. 134]. У

висліді цього, антропологія перетворюється на окремий випадок натурфілософії, що «розчиняє людину в “стихіяx” та “законах” природи» [218, с. 134].

Ще одна хвиля зрушень в осмисленні особистісної ідентичності в досократичний період намітилися завдяки Піфагору. Він був визначним для свого часу філософом, учителем та цілителем. Серед учнів мав він неймовірний авторитет, який засвідчив відомий тогочасний вислів: «*αὐτός εἶπα* – Сам сказав», де як стверджує В. Попов, «слово *αὐτός* набуває нового значення» і «позначає вже не того самостійного господаря своєї земельної ділянки, а лідера релігійно-філософської школи» [218, с. 138-139]. Таким чином, спочатку Піфагор, а за ним й інші тогочасні мудреці, почали виділяти себе із загальної спільноти та називати філософами, тобто людьми, що виділяються своїми неординарними знаннями та вміннями. Вони заклали концептуальні підвалини для формування в античному мисленні уявлення про діалектичний зв'язок тотожності та відмінності, єдиного і множинного, які, проте в досократичний період не набули антропологічного виміру. Доволі чітко це засвідчила філософія Парменіда, який використовував слово *ταῦτόν* (тотожний), що сьогодні перекладене як «теж саме», у стосунку тільки щодо буття як такого [218, с. 143].

Помітних змістових конотацій категорія тотожності набула у філософії творця західної «філософії тотожності» Платона [24]. До цієї проблеми мислитель звернувся вже у діалозі «Федр» (його заведено вважати першим твором мислителя), у якому одним з перших поставив «проблему поділу всього існуючого на те, що існує саме по собі (*αὐτό καθ' αὐτό*), зберігаючи свою тотожність і на плінний тілесний світ. Перший світ – світ Тотожності, другий – Іншості. Тотожність як така спирається на незмінність ейдосу або ідеї. Втім, у ранніх творах Платона неможливо знайти єдиного терміна, який би відображав категорію тотожності» [218, с. 154]. Згодом ситуація змінюється: в діалогах «Софіст» та «Парменід» Платон активно послуговується категорією тотожність (*Ταῦτον*), «яка відображає незмінну сутність Єдиного, того, що існує саме по собі, протилежності іншості, плінності чуттєвого світу. Ця категорія є

розумоосяжною і зрозуміти її можуть люди, що намагаються бути причетними до Світу Тотожності» [218, с. 159].

Залишається у межах давньогрецької онтології й платонівська інтерпретація особистісної ідентичності. Звернення до цієї проблеми, хоч і не в сучасному її розумінні, вперше у давньогрецькій філософії відбулося у діалозі «Держава»[116]. В цьому творі афінський мислитель використовував слово ταύτό (ідентичне, тотожне, те ж саме) для позначення філософів, тобто людей, здатних досягнути вічно тотожне (ταύτό) самому собі («ἐλεῖδῆ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἄει κατὰ ταύτό...») [116, с. 182]. Зреалізувати це завдання, згідно з переконаннями Платона, здатні тільки справжні філософи, чи не найбільш показовим прикладом серед яких був Сократ. Прийнявши свій смертельний вирок, він здолав страх перед смертю, звільнився від тіла, що ув'язнювало душу, затьмарюючи її ідентифікацію з Єдиним, та злився з ним, тим самим досягнувши вічного і незмінного порядку. Звісно, прокладений Сократом шлях ідентифікації, для афінського суспільства був радше виключенням, ніж правилом, оскільки стародавні греки досягали ідентичності душі, її тотожності самій собі здебільшого через освіту, яка передбачала вивчення арифметики, геометрії, астрономії, музики та філософії [218, с. 163].

Як бачимо, попри окремі концептуальні зрушення, у філософії Платона категорія тотожності була покликана підкреслити «ідеальну саморівність Космосу, Людини та Держави. Небесний тотожний рух по колу повинен стати взірцем для людської душі, яка таким чином долає хаотичні афекти й потяги, та держави, що повинна базуватися на вічному й незмінному принципі справедливості, навколо якого організовуватиметься будь-яка суспільна діяльність» [218, с. 169]. Очевидно, що у цьому тотожному світі не має місця для самостійного та вільного самовизначення людини, яка у філософії Платона хоч і є самостійним предметом дослідження, та все ж залишається природно повторюваним та типовим індивідом, цінність якого формується у процесі ідентифікації з космосом [246, с. 228].

Нові змістові інтенції в антропологічній проблематиці загалом та проблемі самоцінності індивіда з'явилися вже у філософії Арістотеля. Означені теми, так само як і його попередники, Стагірит експлікував як невіддільну частину метафізики та онтології, у межах яких розглядалася і категорія тотожності («ταύτότης»). Її дослідженню філософ присвятив одну з глав своєї «Метафізики», де так само як і його вчитель, розглядав тотожність («ταύτότης») через протилежність Іншості, водночас спростовуючи «дійсність існування лише світу Тотожності та примарності існування світу Відмінностей, тобто світу окремих речей» [218, с. 177-178]. На відміну від Платона, Арістотель уважав, що реально існують індивідуальні речі, досягнути сутність яких можна з допомогою загальних дефініцій, які розкривають природу (φύσις) розмаїто проявлених індивідуальних речей, проявляючи їхню сутність. Інакше кажучи, згідно з переконанням Арістотеля, визначення речі «безпосередньо стосується її форми, яка є однією й тією ж у всіх одиничних предметів певного виду» й розкриває її «чимбутність» [210, с. 35]. Цей термін Стагірит використовував для позначення того, чим кожна річ є сама по собі [218, с. 179].

Осягнути «чимбутність» будь-якої індивідуальної речі, згідно з переконанням Арістотеля, допомагають чотири основні причин буття речей [173, с. 82-85]. В цьому контексті філософ згадує формальну, матеріальну, дійову і цільову причини, значення, яких у різних творах він інтерпретував дещо по-різному. Поміж тим, сьогодні в нас є всі підстави думати, що провідного значення Арістотель надавав формальній причині речей, тобто формі, яка, на думку мислителя, зазвичай важливіша її змісту. Цікаво, що в цьому проявляється перша і дуже важлива в контексті нашого дослідження відмінність у поглядах Платона та Арістотеля. На противагу своєму вчителю, Арістотель уважав, що в конкретних речах, форма не може існувати без матерії, яка є другою причиною речі. Сама по собі, тобто неоформлена матерія – це лише субстрат або потенційна річ, яка стає актуальною та здійснюється у процесі оформлення. Наприклад, глина – це матерія, яка потенційно може стати глечиком, який з'явиться тільки після того, як субстрат набуде певної форми. Для такого оформлення потрібна

діяльність, завдяки якій і виникне той чи інший предмет. Ця діяльність, за Арістотелем, є третьою або дійовою причиною речей, якою, у випадку глечика (чи можливо теракотової статуетки) стає робота майстра, який своїми руками витворює цю річ. Втім, якщо розвивати далі думку Стагірита, то цілком закономірно виникає запитання, для чого майстер створює ту чи іншу річ? Відповідь на це питання актуалізує четверту, тобто цільову причину речей.

Очевидно, що у випадку, коли мова заходить про створені людиною предмети, логіка роздумів Арістотеля не викликає ніяких непорозумінь. Штучні речі, прикладом яких є вже згаданий нами глечик – постають результатом свідомої та цілеспрямованої діяльності людини – ремісника чи художника. Відповідно, мета, яку вони несуть, задана ззовні творцем і повністю збігається з призначенням речі. Дещо складніше визначити «те, заради чого» існують природні речі, в яких, згідно з переконанням Арістотеля, тільки на перший погляд немає перезданої цілі. Насправді ж природні речі або все, що є у природі – каміння, рослини, тварини, людина – тягнуться до Блага, яке в такому випадку може бути експліковане як досконалість власної природи (Метафізика I, 983 а30) [119, с. 10/46].

Розкриті Арістотелем у «Метафізиці» розуміння реальності має важливе значення не тільки для пояснення природи речей, а й проблеми тотожності. Вона постає на перетині питань про сутність, форму, матерію та мету буття та в межах арістотелівського розуміння матеріального світу. Він, згідно з його переконанням, поділений до нескінченності й складається з одиничних речей, кожна з яких унікальна і проявляється в усьому розмаїтті своїх випадкових якостей. Власне кажучи, індивідуальна річ у своєму реальному прояві, відмінна від інших подібних речей, не тотожна їм і навіть не самототожна собі. Для досягнення тотожності, потрібно зреалізувати, «чимбутність», як дещо смислове і певним сенсі навіть символічне. Втім у реальності досягнути її неможливо – всі речі в світі перебувають у процесі перманентного становлення, яке, своєю чергою, й визначає можливі аспекти тотожності. Вона, на думку мислителя, може бути акцидентальною або привхідною, нумеричною або числовою, видовою або

ейдетичною родовою (генеричною) [218, с. 184]. Всі вони, за виключенням привхідної (вона є різновидом зв'язки), як цілком справедливо помітив В. Попов, стосуються тотожності за матерією чи точніше субстратом, прикладом якої може стати вода, яка, набуваючи різних станів, залишається єдиною за речовиною [218, с. 185].

В контексті вищезначених роздумів, Арістотель розкриває своє бачення антропологічної проблематики. Її, так само як і низку інших проблем, філософ розглядається крізь призму вчення про чотири причини, які роблять реально існуючою й навіть винятковою кожна окрему людину. Остання, згідно з переконанням Арістотеля, постає особливим поєднанням форми, тобто видової приналежності, та матерії, яка визначає акцидентальні властивості (біографію, характер, досвід тощо) та формує унікальність індивіда, який таким чином постає конкретною реалізацією загальної форми. Цікаво, що цей самобутній індивід в Арістотеля не стає самодостатнім центром цінностей, а залишається частиною загального порядку й так само як інші природні істоти прагне до Блага. Його Стагірит розглядає як ціль, «яку переслідують саму по собі», вважаючи її «більш довершеною, ніж [ту, до якої прагнуть] задля іншого» [120, с. 25]. Інакше кажучи, мислитель, так само як і багато інших його сучасників, залишається твердо переконаним, що найвищим Благом для людини є щастя, реалізоване у процесі розумної діяльності та добродійного життя.

Зосереджуючи увагу на природному прагненні людини до щастя як найвищого Блага, Арістотель водночас намагався провести чітку демаркаційну лінію між людиною та іншими природними створіннями. Рослини і тварини, згідно з особливостями їхньої душі, прагнуть до досягнення природної зрілості та реалізації повноти та досконалості їхньої особливої природи. Їхня життєва мета досягається несвідомо. Натомість людина, має розумну душу, а тому для досягнення свого природного призначення потребує від неї свідомих зусиль та унікальних навичок. Так, приміром, Арістотель неодноразово говорить про те, що «людина є істота політична» і, що особливо цікаво «більшою мірою, ніж бджоли і всякого роду стадні тварини» [121, с. 18]. В означеному уточненні

криється та унікальна сутнісна риса людини, яка вирізняє її з-поміж інших «стадних тварин». Своє соціальне життя людина організовує згідно з розумом, оскільки здатна розуміти «такі поняття, як добро і зло, справедливість і несправедливість тощо. Сукупність усього цього, – підсумовує Стагірит, – і складає основу сім'ї та держави» [121, с. 18]. Остання, на думку філософа, «існує з природи й, очевидно, з природи передує кожній людині; оскільки ж людина, опинившись у відмежованому стані, не є самодостатньою істотою, то вона так співвідноситься з державою, як усяка частка зі своїм цілим. Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, – той є або тварина, або божество» [121, с. 18].

Підкреслений Арістотелем зв'язок між людиною та державою, на наш погляд, дає підстави говорити й про особливості його розуміння проблеми самовизначення людини. Її статус у філософії Арістотеля, доволі специфічний. З одного боку, філософ визнає унікальність кожної людини та її потенційну здатність до самоактуалізації та, говорячи сучасною мовою, розвитку особистісної ідентичності (витлумаченої як сукупність уявлень, переконань і відчуттів, які людина має про себе, про власні цінності, переваги, соціальну роль тощо), між тим з іншого – розчиняє цю ідентичність в державі, яка, на його думку, покликана сприяти реалізації життєвої цілі людини, якою, згідно з переконанням Арістотеля, може бути тільки «діяльність душі, узгоджена з розсудом чи не без участі розсуду» [120, с. 29], або ж доброчесне життя. Воно передбачає здатність людини користуватися розумом, що має божественну природу, вимагаючи від людини звершення і водночас подолання своєї природи. Саме на цій основі, Арістотель проводить чітке розмежування між варварами та еллінами, рабами за природою (а не за обставинами) та вільними людьми. Попри потенційну рівність, не всі вони можуть сформувати справедливую державу, де людина матиме змогу зреалізувати свою життєву мету – доброчесне (благе) життя, яке, як свідчать етичні категорії (мужність, стриманість, чесність, справедливість, дотепність

тощо), для кожного може бути унікальним, водночас залишаючись підпорядкованим спільній орієнтації на щастя.

Розглянута нами специфіка самовизначення людини у філософії Арістотеля, з одного боку, була авторським узагальненням філософських пошуків мислителів Давньої Греції, втім, з іншого – формувала нові горизонти розвитку антропологічної проблематики. Підкресливши здатність людини до раціонального пізнання світу, Арістотель тим самим завершив перехід від міфу до логосу, який зачепив не тільки філософію, а й мислення загалом. У результаті цього, вчення Арістотеля заклало підвалини для вироблення нового способу життя, формування нових цінностей та настанов, головними серед яких стали громадянські свободи та відповідальність. Не менш значущим як для тогочасного суспільства, так і подальшого цивілізаційного розвитку, мало антропологічне вчення Стагірита, яке завдяки органічній єдності з етикою та політикою, намітило проблему самототожності індивіда та актуалізувало проблему самовизначення людини у суспільстві. Для давніх греків, як свідчило тогочасне театральне мистецтво, ця тема була злободенною і водночас дуже складною, бо вирішення її зазвичай вимагало виходу за межі полісного життя, яке, як відомо, було основою їхньої культури [246, с.109-110].

У IV ст. до н.е. ситуація стрімко змінилася. Підкорення Давньої Греції македонським правителем Філіпом II спричинило послаблення полісів: вони стали органічною частиною великої централізованої держави, в якій не було політичного підґрунтя для збереження традиційного для греків громадянського статусу. Звісно, формально він зберігався навіть після завоювань Олександра Македонського, проте свободи та права греків вже не мали абсолютного статусу. В новій соціокультурній ситуації, їхнє життя визначала величезна монархія, що несла колись замкнену грецьку культуру на неозорі простори Сходу.

Опинившись у нових для себе умовах греки, що не звикли сліпо підкорятися, були змушені знову відшукувати своє власне місце. Цей процес супроводжувався переосмисленням, уточненням та доповненням вже усталених уявлень про світ та понять, що його репрезентують. Не залишилася осторонь і

категорія тотожності. В пізній період розвитку античної культури, її розглядали кілька оригінальних та самобутніх філософських напрямків, чільне місце серед яких зайняв стоїцизм. Саме тут, як цілком аргументовано стверджує В. Попов, «космологічна модель тотожності набуває певної завершеної форми» та спрямовується до «до глибин душі людини» [218, с. 192].

Говорячи про непересічне місце проблеми тотожності у філософії стоїків, варто підкреслити, що термін «тотожність» вони практично не вживали. Згідно з переконанням В. Попова, це спричинено дещо застережливим ставленням «до категоріальних схем академіків та перипатетиків» [218, с. 192]. Не меншою мірою, як нам видається, це могло бути викликано втратою частини їхньої інтелектуальної спадщини та високим рівнем її розвитку. Нагадаємо, що доктрина засновника стоїцизму «Зенона на початку третього сторіччя до н. е. була аж ніяк не тотожна ученню Марка Аврелія в другій половині другого сторіччя н.е. Зенон був матеріаліст, чиє вчення загалом являло собою сполучення філософії кініків із Гераклітовою; але поступово, завдяки домішці платонізму, стоїки облишили матеріалізм, і врешті від нього лишилися тільки сліди. Правда, їхнє етичне вчення змінилося мало, а більшість їх надавали першорядної ваги саме йому» [222, с. 222].

З огляду на те, що стоїки здебільшого «не мали терпцю до метафізичних роздумів» і розвивали їх тільки з необхідності обґрунтувати власні етичні переконання, ми зосередимо увагу тільки на тих ідеях та твердженнях, що розкривають особливості їхнього тлумачення проблеми тотожності. Її експлікація відбувалася у загальному річищі давньогрецької філософії, а відтак була тісно пов'язана з питанням про те, що насправді існує. Відповідь на нього, як мінімум у засновника стоїцизму Зенона Кітійського, не викликала особливих проблем. Мислитель був переконаний в існуванні реального світу, що складається з матерії, або, як згодом стверджував Хрісіпп, субстрату (ύλοκεΐμενον, також ουσία) або первинної речовини, з якої виникають всі речі. Першоречовина (ύλοκεΐμενον) перебуває «у постійному русі: завжди тече, але при

цьому не зростає, не зменшується», унаслідок чого світ постає у вигляді організованого цілого [218, с. 196].

Стверджуючи існування цілісного та динамічного світу в якому все розвивається, стоїки тим самим начебто винесли за межі своєї уваги проблему тотожності. В динамічному світі не може бути абсолютної тотожності – тут все виникає і зникає, ніколи не залишаючись тим самим. Людина, на думку стоїків, постає закономірною частиною динамічного світу і визначена божественним началом. В мінливому та динамічному світі, вона, так само як і всі інші речі, проявляється як конкретний і самототожний індивід, який може змінюватися протягом життя, так само як і цілісний та динамічний світ, водночас залишаючись самототожною завдяки здатності отримати «безпомилкові осягаючі враження (φαντασία καταληπτική), які достовірно репрезентують те, що існує, і, як такі, схвалюються розумом» [218, с. 195].

Слід зазначити, що згідно з переконаннями стоїків, людина є вищою істотою, що утримує у своїй природі все, що мають інші істоти й підноситься над ними завдяки наявності розумної душі. Для стоїків вона є проявом божественної душі, яка, своєю чергою, забезпечує присутність в людині зародків усього того, що є насправді й може отримувати вже згадані нами «безпомилкові враження» та проводити різницю між добром і злом. Звісно, ця потенційна здатність проявляється не одразу: при народженні, душа людини – це білий аркуш, на якому можна написати все, що завгодно і саме від змісту цих записів залежить реалізація її життєвого призначення – досягнення щастя у житті узгодженому з Природою та Провидінням [222, с. 223]. Виконання цього життєвого завдання, на думку стоїків, вимагає від людини свідомих і вольових зусиль, які й дають можливість вирізнити її з-поміж тварин, які, не здатні усвідомлювати своїх дій, а тому, отримуючи враження, сліпо слідує їм. Натомість людина має розум, тож повинна свідомо слідувати Природі, ведучи добродесне життя. Воно позбавляє людину «від неправильних оцінних суджень, результатом яких є сильні негативні емоції, особливі психічні стани (пристрасті) – задоволення (захоплення), страх, пожадливість (невгамовне бажання), сум / лихо (певний стрес)» [234, с. 108].

Концентрація уваги стоїків на емоційній рівновазі та чеснотах не була випадковою. Їхнє життя припало на період великих світоглядних та соціокультурних трансформацій. Зосереджений навколо поліса та впорядкований світ давніх греків добігав свого історичного завершення, натомість нові світоглядні установки не ще були сформовані. У нестабільному, динамічному й безмежному порівняно з полісом світі, людина потребувала нової світоглядної опори, якою, на думку стоїків, міг стати тільки споріднений з Богом людський розум. Він мав допомогти людині впоратися з потягами, що споріднювали людину з тваринами і досягнути щастя. Шлях до нього супроводжується угамуванням пристрастей, що схиляли людину до всього скороминущого. Цю думку доволі чітко сформулював Епіктет. Ще за часів свого рабства, він стверджував, що «зовнішні переваги не повинні розбещувати і підкоряти собі людину: остання повинна схилитися лише перед своєю духовною гідністю» й бути «готовою однаково зустріти як посмішку долі, так і її удар» [122, с. 20]. Допомогти їй в цьому може філософія, яка, як стверджував Сенека, «ліпить, вивершує нашу душу, впорядковує життя, керує нашими діями, вказує, чим треба займатися, що – відкинути; сидить за кермом і дбає, щоб не пливли наосліп ті, хто шукає дороги серед непевних хвиль» [232, с. 77].

Означене звернення стоїків до внутрішнього світу людини – її думок, прагнень та устремлінь мало глибоке історичне значення, адже цим закликком, стоїки визнають внутрішній розвиток самототожного індивіда, тим самим закладаючи підвалини для формування християнського віровчення. Не менш важливим у цьому контексті, як нам видається, став їхній заклик до незворушності в думках або апатії (*ἀπάθεια*). Обґрунтована стоїками потреба у виваженому ставленні до земних здобутків та статусів стала важливою світоглядною підвалиною для утримання внутрішньої єдності велетенської поліетнічної римської держави, а згодом і для закріплення соціального устрою європейського середньовічного світу.

Чималий вплив філософія стоїків справила й на формування ідеї громадянського самовизначення людини. Вона була закладена стоїчним ученням

про єдність світу, гармонічного влаштованого та детермінованого «єдиною наперед визначеною долею». Цей унікально влаштований та внутрішньо поєднаний світовий лад, вони позначали терміном «οικείωσις», що означав «спорідненість» [218, с. 198]. Вона, згідно з переконанням стоїків, проявляється на всіх рівнях світу, проте найвиразніше устремління до зближення з подібними до себе проявляється в людей. Їхні душі мають божественну (розумну) природу, яка спонукає до єдності у єдиному космополітичному співтоваристві й навіть державі. Ця думка знайшла своє концептуальне довершення у працях Ціцерона, який стверджував, що «краще за розум нема нічого (і він притаманний як людині, так і божеству), то перший зв'язок між людиною і божеством – у розумі. Але якщо спільним для людини й божества є розум, то цей розум повинен мислити правильно. А оскільки розум є законом, то ми, люди, повинні вважатися зв'язаними з богами також і законом. Далі, між ким існує спільність у вигляді закону – існує спільність і у вигляді права. А ті, у кого закон та право спільні, повинні вважатися приналежними до однієї й тієї ж громади. Навіть більше, якщо вони слухаються одних і тих же імперію та влади, то вони ще вищою мірою слухаються небесного розпорядку, божественної думки і владного божества» [267, с. 167].

Запропонована стоїками ідея рівності людей та космополітизму заклала підвалини для подолання партикулярної ідентичності давніх греків, у яких громадянський статус був привілеєм народження. Натомість в римській державі, що об'єднувала багато народів, *civitatis*, громадянство здобувалося не тільки народженням, як це спостерігалось в самому Римі, а й власними здобутками. Завдяки цьому кожна людина, незалежно від етнічного походження та соціального статусу могла самостійно визначати своє місце в загальному цілому. Це бажання у прихильних до філософії стоїцизму римлян не зникало навіть тоді, коли вони сумнівалися в авторитеті державної влади чи навіть повставали проти неї, бо уникнувши покарання вони знову апелювали до зверхньої над ними політичної сили концепції держави задля забезпечення собі нової ідентичності [164, с. 35].

Проявлене у філософії стоїцизму звернення людини до проблеми самопізнання, на наш погляд, можна вважати логічним наслідком зміни епох, що розпочалася в останні століття античної доби і була тісно пов'язана з формуванням гігантського римського світу. Його поява супроводжувалася стрімким розмиванням меж полісів та етносів, що призвело до руйнування підвалини гармонійного та впорядкованого античного світогляду з притаманною йому орієнтацією на замкнений простір з традиційною для того часу системою соціальних зв'язків. У безмежному просторі римського світу, людина почувалася розгубленою, а тому почала шукати нові світоглядні підвалини власного життя.

Звісно, відповіді на злободенні виклики римського світу запропонував не тільки стоїцизм, а й низка інших філософських шкіл та релігійних течій, найбільш життєздатною серед яких виявилось християнство. Воно, як відомо, сформувалося на тлі релігійного вчення юдаїзму, де, як стверджує В. Попов, була запозичена ідея «оламу» (עֲלָמָא), чи потоку «часу, який несе в собі все суще» [218, с. 248]. Саме в ньому розгортається євангельська історія, пропонуючи новий для античної людини спосіб особистісного, а з ним і колективного самовизначення. Окреслити цей шлях допомагала життєва історія Месії, сина Божого Ісуса Христа, який виконав юдейський Закон та повернув людство на шлях спасіння через преображення. Воно вимагало внутрішньої готовності до зміни внутрішнього налаштування, що засвідчують слова Христові: «Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста та й за Мною йде! Бо хто хоче душу свою зберегти, той погубить її, а хто згубить душу свою ради Мене та Євангелії, той її збереже» (від Луки 9:23-25). Це зречення людиною самої себе супроводжувалося відмовою від минулої соціокультурної традиції заради християнського самовизначення людини й здобуття свободи.

В античному, й передусім римському світі, зосередженому на проблемах організації суспільства та держави, головна увага була сфокусована на здатності людини до утворення спільнот, укладання угод та організації людського співіснування у формі держави. Це, як показано вище, спричинено тим, що людина в античному світі була позбавлена власного онтологічного статусу і

розглядалася як додаток до конкретного онтологічного буття. За таких умов свобода не стосується особи, а «існує лише для груп чи, в кінцевому підсумку, – для держави як організованої тотальності людських взаємин... як *persona* людина підпорядковує свою свободу організованій цілісності, але водночас упевнюється в наявності засобів чи можливості відчутти свободу або ствердити свою ідентичність. Ця ідентичність – життєво важлива компонента поняття людини, яка й робить одну людину відмінною від іншої, тим, ким вона є – гарантується і забезпечується державою чи певною організованою цілісністю» [164, с. 35].

З приходом християнства, античний погляд на людину почав поступатися концепціям, у яких особа не позбавлена онтологічного змісту. Вони виникли у результаті дискусій між християнськими громадами та представниками грецької філософії. Саме представники останньої, як стверджує Й. Зізіулас, потребували догматичного обґрунтування віри у Триєдиного Бога у такий спосіб, який міг би задовольнити грецьке мислення [164, с. 36]. Ця вимога спричинила довготривалі дискусії, які, зрештою завершилася надзвичайно революційним для грецької філософії ототожненням «іпостасі» та «особи». Новаторство цього положення, згідно з переконанням Й. Зізіуласа, було спричинене тим, що у грецькій мові термін «іпостась» не мав ніякого зв'язку з терміном «особа». Особа – це «*πρόσωπον*» (лат. *persona*) або маска, яка не має жодного стосунку до онтології. Натомість «іпостась» нерозривно пов'язана з сутністю (*οὐσία*), що й сприяло ототожненню цих термінів та розгортанню в IV ст. жвавих дискусій навколо тринітарної проблеми [164, с. 36-37]. Припинити їх вдалося завдяки відмежуванню терміна «іпостась» від терміна «сутність», кожне з яких позначало те, що має самостійне буття й існує саме по собі. Завдяки цьому відкрилася можливість ототожнення «іпостасі» з «особою», у підсумку чого особа перестала бути додатком до буття з наперед визначеною онтологічною іпостассю (як, приміром, це проявлялося у стоїків), а перетворилася з додатка до буття на саме буття. Це стало наслідком переосмислення античної онтології, яка розуміла світ як сам по собі необхідний. Християнські ж богослови розглядали його як

створений Богом з його власної волі. Інакше кажучи, світ постав завдяки свободі Бога і тим самим втрачав свою необхідність.

Другою важливою передумовою для розв'язання проблеми особистісного самовизначення стало чітке окреслення тринітарної проблеми патристичним богослов'ям, й передусім грецькими Отцями Церкви. Вони стверджували, що буття Бога варто виводити не з сутності, а з іпостасі, тобто з особи Отця. Для них, єдиний Бог – «це не єдина сутність, а Отець, який є «причиною» народження Сина й ісходження Святого Духа» [164, с. 41]. Інакше кажучи, для східних богословів, «буття Бога не є онтологічною “необхідністю” чи простою “реальністю” для Бога», для нього воно є проявом Його особистої свободи. Це ж, своєю чергою означало, що «Бог як Отець, а не як сутність, постійно стверджує через “буття” Своє вільне прагнення до існування. І це ствердження полягає саме в Його троїчному існуванні: Отець із любові – тобто вільно – народжує Сина й ізводить Духа. Якщо Бог існує, Він існує тому, що існує Отець, тобто Той, Хто з любові вільно народжує Сина й ізводить Духа. Отже, Бог як особа – як іпостась Отця – робить єдину Божественну сутність тим, чим вона є – єдиним Богом» [164, с. 41].

Ця, на перший погляд, далека до антропологічної тематики специфіка розв'язання тринітарної проблеми грецькими Отцями Церкви мала непересічне теоретичне значення й відкривала нові перспективи особистісного самовизначення для людини. Воно, згідно з євангельським переказом, вимагало від неї «зречення самого себе» (від Луки 9:23), а з ним і засадничої для римського суспільства підпорядкованості людини суспільству та державі. В античному світі свобода зазвичай була зведена до здатності обирати з наданих варіантів. В таких умовах, людина залишалася обмеженою «необхідністю» цих можливостей, найбільш радикальною серед яких була її тварна природа, що стоїть на шляху досягнення абсолютної свободи та вільного самоствердження. Подолати її, на думку східних Отців Церкви, людина може у той же спосіб, що і Бог, який, як показано вище, здійснив свою онтологічну свободу особливістю свого існування як особи. Саме воно дає йому можливість «скасувати онтологічну необхідність

сутності через Його буття Бога як Отця, тобто як Того, Хто “народжує” Сина й “ізводить” Духа. Саме ця Його екстатична властивість той факт, що буття Бога тотожне з актом спілкування, забезпечує подолання онтологічної необхідності, якої вимагала Його сутність, – якби вона була первісним онтологічним предикатом Бога, – і замінює цю необхідність вільним самоствердженням Божественного існування. Адже таке спілкування є плодом свободи як наслідку не сутності Бога, а особи – Отця [164, с. 45]. Це ж, своєю чергою, вказує на те, що єдиним способом реалізації свободи є любов, як найвищий онтологічний предикат чи спосіб існування Бога, що утверджує його буття.

Розв’язання тринітарної проблеми було важливим етапом на шляху утвердження ідеї автентичної та вільної людини. Вона, згідно з християнським віровченням, не могла виникнути без особи Христа, яка, згідно з халкидонським вченням, єдина і тотожна іпостасі Сина у Святій Трійці. Поєднуючи в собі дві природи – людську і божественну, Ісус Христос показав людині спосіб існування, що конститує буття – саме таким чином, яким і Бог існує як буття. Інакше кажучи, «Ісус Христос зажив звання Спасителя не тому, що Він приніс у світ чудове об’явлення, піднесене вченням про особу, а тому, що Він реалізує в історії саму реальність особи й робить цю реальність основою й “іпостассю” особи кожної людини» [164, с. 55]. Христос сповіщає людині, що її природа може бути змінена, а вона сама може існувати у спосіб вільний від природної необхідності на основі стосунків з Богом, і «тотожним тим, котрі Христос у любові і свободі як Син Божий має з Отцем» [164 с. 57]. Цікаво, що таке «усиновлення» людини Богом і становить сутність хрещення як одного з засадничих християнських обрядів, водночас пояснюючи слова Христа «Я двері: хто увійде Мною, той спасеться, і ввійде, і вийде, і пасовисько знайде» (Від Івана 10: 9).

Слід зазначити, що в західному християнстві (прийнятному як лютеранам, так і римо-католикам), утвердилося відмінне від східного тлумачення тринітарної проблеми. Тут, як стверджує Е. Даллес, «окрім кількох менших варіантів, один великий варіант – додавання *filioque*, тобто твердження, що Дух походить від Отця і Сина» [31, с. 31]. Вчення про подвійне виходження, як стверджує

дослідник, ще до Халкідону сповідувала низка західних отців, зокрема Тертуліан, Іларій, Марій Вікторин, Августин і Лев Великий, який був папою на час Халкідонського собору, після якого воно стало універсальним у західній церкві й слугувало для того, щоб підкреслити відмінність християн від аріан та прискилліаністів [31, с. 31]. Офіційно догмат про філіокве було введено до римської літургії Папою Бенедиктом VIII з поваги до імператора Генріха II, який прагнув, щоб саме цей символ віри виконувався під час меси з нагоди його коронації у Римі в 1014 році. Цікаво, що згідно зі свідченням Е. Даллес, східні отці церкви знали про поширення філіокве на Заході, проте не вважали його єретичним. До того ж окремі з них, як, приміром, Максим Сповідник, візантійський чернець VII століття, захищали його як законну варіацію східної формули, що Дух походить від Отця через Сина [31, с. 32].

Не вдаючись у богословські суперечки, звернемо увагу, що сформований у західному християнстві догмат про *filioque* заклав підвалини для відмінного від східної християнської традиції розуміння відношення між персонами Бога. Зокрема, Бог-Отець, як показав Е. Даллес, є першопричиною та джерелом інших божественних осіб. Бог-Син (Ісус Христос) походить від Отця, але одночасно є рівною іпостассю. Натомість Святий Дух походить від Отця і Сина (*filioque* – «і від Сина»), що є ключовою відмінністю від східного вчення, де Дух походить лише від Отця. На цій основі утверджується, з одного боку, «реальність єдиного Бога, вічного та суверенного, який існує як три вічні особи, нероздільно поєднані, кожна з яких володіє повнотою божественності, а отже, рівна в гідності та величі» [31, с. 35], а з іншого засвідчує, що «Дух, походить не лише від Отця, але й від Сина, породженого Слова, і є виразом їхньої взаємної любові. Найдосконаліша любов, любов дружби, включає окремі особистісні, суб'єкти, які об'єднані в плідній спільноті любові. Завдяки цьому Святий Дух постає результатом дружби між Отцем і Сином» [31, с. 37].

На основі сказаного приходимо до висновку, що у західній (насамперед католицькій) доктрині Трійця – це спільнота особистостей, об'єднаних сутністю та спільною діяльністю (особливо у “виходженні” Духа). Це ж, своєю чергою,

означає, що особа (persona) не є замкненою сутністю, а існує через відношення до іншої особи, з якою вона ступає у взаємодію у процесі спільної діяльності. Сформований таким чином тринітарний принцип через ідею «образу і подоби Божої» переноситься на людину, закладаючи підвалини західного вчення про особу, що не є замкненою сутністю, як це стверджували античні філософи, а існує через відношення – до іншої особи, до Бога, до світу [246, с. 122].

Як не парадоксально, але відкриття патристичним богослов'ям вільної від зовнішньої необхідності особи, так само як і обґрунтування західною схоластиком її онтологічної самостійності, не супроводжувалося утвердженням права на вільне самовизначення людини в реальному житті. Навпаки, в часи християнського Середньовіччя людина усвідомлювала власне буття не як автономне, а як таке, що здійснюється у співпричетності до трансцендентного та до спільноти, у висліді чого в цій культурі міцно вкоренилася ієрархічна система суспільства, вибудована згідно з «небесним» зразком і освячена християнською релігією та церквою. Богослови, апелюючи до святого письма й насамперед слів апостола Павла «Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік голова дружини, як і Христос Голова Церкви, Сам Спаситель тіла! І як коріться Церква Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому (До Ефесян 5:22-24), утверджували поділ суспільних функцій та обов'язок підкоритися йому, добре виконуючи свою справу на своєму місці.

Попри специфіку конкретно-історичної реалізації, все ж немає підстав сумніватися в тому, що заснований на тлі теоцентризму середньовічний світогляд запропонував людині спосіб існування, який звільняв її від природної необхідності, тим самим відкриваючи шлях до вільного самовизначення. Звісно, зреалізувати останнє в реальному житті виявилось надзвичайно складно з огляду на своєрідність біблійної антропології. Згідно з ученням церкви та Святого Письма людина була створена на шостий день творення за образом і подобою Бога (Буття 1:26). Завдяки цьому, як цілком справедливо зауважує український дослідник О. Сукенніков, вона була наділена «свободою волі» й могла вільно обирати між добром і злом, проте не ставала вільною і самототожною

особистістю, що мислиться як самостійно як *causa sui* [246, с. 127]. У результаті такої співпричетності людини до Бога, у часи Середньовіччя людина розумілася як образ особистості, що істотно обмежувало її право на вільне самовизначення в земному світі. Водночас саме завдяки цій співпричетності до Бога, вона отримала «право панувати в світі і над світом», що зробило «її незалежною від світу, між тим залишаючи співпричетною вищій (небесній) інстанції – Богу» [246, с. 229].

Цей, на наш погляд, специфічний спосіб реалізації людської свободи мав важливе історичне, теоретичне та соціокультурне значення. Він заклав підвалини для легалізації станового ієрархічного суспільства у соціальній реальності. Тут, так само як у своєму внутрішньому світі, людина самовизначалася через причетність до групи – стану, цеху, гільдії тощо. Ці групові організації визначали місце та призначення людини в соціумі та визначали її індивідуальну ідентичність. Це призвело до того, що у період середньовіччя кожна людина знала ким є інший і ким є вона сама. Так, приміром, лицар, розумів, що він лицар і таким його визнавали інші й це покладало на нього особливі обов'язки. В такій же ситуації був селянин, ремісник, купець та ін. Формування їхньої ідентичності було задано або ж зовнішніми чинниками або визначалося різноманітними ініціаціями (турніри, посвяти, коронація тощо), що формували та/чи посилювали відчуття внутрішньої самототожності.

## **2.2. Ідентичність у контексті соціокультурних процесів індустріальної доби**

Середньовічне становище людини почало стрімко змінюватися у XIV–XVI ст. завдяки економічному відродженню та перетворенню у центри міжнародної торгівлі міст-держав Північної Італії – Венеції, Мілану, Флоренції, Генуї тощо. Ці трансформації супроводжувалися витісненням з провідних політичних позицій колишньої феодальної знаті підприємливими городянами. Вони, як аргументовано показав О. Суkenніков, стали уособленням нового типу людини –

господаря життя, який пишається своєю невгамовною жадобою до збагачення й бажає пригнічувати власні устремління на угоду морально збанкрутілому в той час духовенству [246, с. 145-146].

Соціокультурні, політичні та економічні трансформації, які відбулися у тогочасних італійських містах продукували нові вимоги до людини, що, своєю чергою, стимулювало переосмислення середньовічного світогляду. Смирення, як одна з головних чеснот християнського віровчення, більше не відповідало вимогам дійсності та помітно гальмувало розвиток суспільства. Завдяки цьому ставало все більш очевидно, що справді християнське життя вимагає від людини не тільки й не стільки смирення та покаяння у гріхах, як прощення. Бог не може карати людину за те, що створив її за своїм образом і подобою. Правомірність цього переконання підтверджував і досвід, який дедалі частіше показував, що Бог завжди залишається на стороні розумних та заповзятливих.

Шукаючи відповіді на злободенні виклики свого часу, інтелектуали доби Відродження взялися переосмислювати ті положення християнського віровчення, що стосувалися розуміння місця та призначення людини у світі. У розв'язанні цієї проблеми, вони, так само як і мислителі періоду Середньовіччя, апелювали до біблійної антропології та визнавали, що людина створена за образом і подобою Бога, що засвідчує широковідома сьогодні «Промова про гідність людини» Дж. Піко делла Мірандоли. У цій праці мислитель запропонував власне розуміння визначеного в час творення покликання людини. Він стверджує, що Бог, звертаючись до свого «найвищого поріддя», що немало власної чітко визначеної природи, сказав йому: «Ні сталої осілості, ні власної подоби, ні певної служби Ми не даємо тобі, о Адаме, і якої осілості, подоби чи служби ти забажаєш, таку за власною волею і з власного розсуду отримаєш і володітимеш нею. Природа решти істот зневолена межами Наших законів – ти ж, жодними путами не зневолений, за своєю волею, у руки якої Ми тебе віддаємо, визначиш собі подобу. Я поставив тебе посередині світу, щоб ізвідти тобі було зручніше оглядати все, що існує в ньому. Ми не зробили тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як вільний і знаменитий скульптор

і творець самого себе, безперешкодно надав собі того образу, який уподобаєш. Можеш виродитися до нижчих істот, якими є звірі, а можеш за наміром власної душі відродитися до вищих, божественних» [214, с. 45].

Запропонована Дж. Піко делла Мірандолою у «Промові...» концептуалізація біблійної антропології, на наш погляд, може розглядатися своєрідним узагальненням ренесансного розуміння людини. Остання, як і раніше, розглядалася в контексті християнського віровчення, втім у її самовизначенні вже намітилися істотні зміни. В цей час середньовічні ідеали споглядання і смирення протиставляють соціальній активності людини, яка, в процесі індивідуальної самореалізації, має самостійно віднайти той «образ, який уподобала». Ці зміни відкривали неймовірні соціальні перспективи перед сміливими, активними та винахідливими, заразом прирікаючи їх залишатися у постійному русі та невизначеності.

Сформована в епоху Відродження ідея «незавершеності» людини, міцно вкоренилася у суспільному світогляді, зберігаючись навіть в суспільствах модерного типу. Саме вони поставили на порядок денний проблему ідентичності. У середньовічний період, особистісна ідентичність була своєрідним «подарунком долі» і трактувалася як набуття сталості, подібності, схожості. Це відповідало загальній когнітивній установці домодерної філософії, яка за безліччю відмінностей намагалася віднайти тотожність. Таке розуміння проблеми ґрунтувалося на вірі в те, що між реальністю та її пізнанням, так само як і між буттям і мисленням не існує принципової межі. Це ж, своєю чергою, означало, що інобуття, відмінність і множинність, як вторинні прояви загального, можуть бути зведені до єдиного. З огляду на це, поняття «тотожність» використовувалося для розв'язання проблеми безперервності при очевидності змін, тотожності серед розмаїття, що спостерігається в реальності.

З приходом модернізації світоглядна та соціокультурна ситуації почала стрімко змінюватися. Станові, кланові та цехові характеристики почали втрачати своє значення, спонукаючи тим самим людину самостійно обирати свій життєвий сценарій та шукати стабільні підвалини власного життя. Цей процес

супроводжувався поступовим переосмисленням місця людини не тільки в соціумі, а й у всесвіті як такому. Важливу роль у цьому процесі відіграла філософія Р. Декарта. Він став першим європейським мислителем, що постав у центр своїх філософських пошуків розум людини, тим самим надаючи безумовного пріоритету автономному суб'єкту. Його сутність, на думку французького філософа, проявляється через протиставлення матеріальному тілу, й проявляється у мисленні й самосвідомості [156, с. 115-122].

Попри доленосне значення метафізичних роздумів Р. Декарта для розв'язання проблем антропології загалом та проблеми індивідуальної ідентичності зокрема, багато його сучасників доволі критично поставилися до цілої низки його переконань. Не оминув їх своєю увагою й визначний англійський філософ Т. Гоббс. Як прихильник номіналізму, він різко й категорично заперечив існування незалежної від матерії духовної субстанції. Це дало йому можливість експлікувати світ як нескінченно поділене матеріальне буття, що складається з численних та різнорідних матеріальних тіл. Людина, на думку Т. Гоббса, невіддільна частина матеріального буття, а тому її пізнання доцільно розпочинати з природних характеристик. Саме вони, на думку англійського філософа, роблять усіх людей рівними за їхніми природними властивостями.

Зауважимо, що ідея природної рівності людей, для Т. Гоббса, має засадниче значення. На його думку, вона, або ж говорячи мовою домодерної філософії, природна схожість людей, зумовлює «рівність надій на досягнення наших цілей. Ось чому, якщо дві людини хочуть одну й ту ж річ, проте не можуть володіти нею одночасно, вони стають ворогами» [142, с. 151]. Природна жадоба та людські пристрасті в умовах рівнозначного права на блага, ініціюють «війну всіх проти всіх» [142, с.153]. Це протистояння, на думку Т. Гоббса, так само ж суголосне природі людини, як і її прагнення до самозбереження. Саме в наслідок цього, на думку мислителя, людина «впадає в протиріччя з собою. Бо кожна людина в силу природної необхідності прагне до блага для себе, і немає такої людини, хто вважав би для себе благом подібну війну всіх проти всіх, яка природна в цьому

стані» [142, с. 291]. Ця суперечність природного існування людини, відриває простір для пробудження її індивідуального розуму та укладання природного договору, як альтернативного «війні всіх проти всіх» джерела задоволення.

Як бачимо, вже навіть попередні зауваги Т. Гоббса до політичної філософії засвідчують намічені зміни в розгляді антропологічної проблематики. З одного боку, мислитель, цілком у дусі попередньої філософської традиції говорить про схожість природи людини. Між тим, з іншого боку, з цієї схожості він виводить пробудження індивідуального розуму, який і спонукає людину до природного для неї прагнення блага у формі держави. Саме тут, як стверджує Т. Гоббс, людина реалізує своє право на вільний розвиток, який передбачає свободу «купувати і продавати та укладати в інший спосіб домовленості одне з одним, вибирати своє місцеперебування, їжу, спосіб життя, виховувати дітей як забажають і т. ін.» [142, с. 218]. Фактично, мислитель вважає, в межах встановлених державою природних законів, людина обирає власний спосіб життя, тим самим підводячи інтелектуальний дискурс до проблеми особистісної ідентичності.

Так чи інакше, але започаткована новоєвропейською філософією й передусім згаданими нами філософами орієнтація на обґрунтування автономності суб'єкта, відіграла ключову роль у процесі концептуалізації проблеми індивідуальної ідентичності. Вона відбулася під впливом тих соціокультурних трансформацій, які розпочалися в Англії у другій половині XVII ст. та зробили її передовою країною світу. Головну роль посеред останніх відіграла Промислова революція, яка знаменувала перехід від аграрного господарства, з притаманними йому загрозами неврожаю та бідності, до індустріального виробництва, яке відкривало перспективу зовсім нового рівня матеріального життя.

Зародження промислового виробництва в Англії, а згодом його поширення в інших країнах Європи, спричинило значні соціальні трансформації. В цьому контексті насамперед хочеться згадати про урбанізацію, яка супроводжувалася, з одного боку, формуванням нових класів і соціальних груп, а з іншого – змінами в політичному устрої та духовному житті суспільства. Ці фундаментальні

соціальні зрушення змінювали роль та місце людини в суспільстві, формуючи тим самим підвалини постання нових соціальних ролей та форм міжособистісної взаємодії, тим самим сприяючи виробленню нових способів розуміння людиною себе. Не меншою мірою філософські пошуки Нового часу були зумовлені становленням класичної науки, яка, формуючи нові підходи до пізнання світу, вимагала чіткого та однозначного пояснення того, як у змінному світі, речі можуть залишатися одними й тими ж [264].

Процеси, які спостерігалися в новоєвропейському світі, привернули увагу багатьох тогочасних мислителів, найцікавішим серед яких в контексті нашого дослідження безумовно був Дж. Локк. У фундаментальній праці «Досвід про людське розуміння» цей філософ одним з перших зробив спробу показати складність і багатогранність теми тотожності. Свої роздуми він розпочав з аналізу тотожності речей, яку він виводив з того, що дві речі одного й того ж роду не можуть існувати в тому самому місці одночасно. З огляду на це, мислитель вважав, що щоразу як «ми бачимо, що якась річ знаходиться в якомусь місці в якийсь момент часу, ми впевнені, що це (чим би вона не була) є та сама річ, а не інша, яка в той же час існує в іншому місці, як би не були схожі і невиразні ці речі в усіх інших відносинах» [196, с. 439]. Значно складнішу ситуацію, на думку Дж. Локка спостерігаємо у випадку думки про річ, що знаходиться у безперервному ланцюгу послідовності, а тому її не можна закріпити в одному й тому ж місці та часі.

Визнаючи складність та багатомірність проблеми тотожності, Дж. Локк між тим залишався твердо переконаним у тому, що вивести тотожність (ідентичність) неживих предметів можна послуговуючись принципом існування, який «призначає предметові будь-якого гатунку його час і місце, які не можуть бути спільними для двох предметів одного і того ж штибу» [196, с. 443]. До того ж неживі предмети не мають внутрішнього прагнення до розвитку та росту, що, згідно з переконанням філософа, забезпечує стійкість їхньої цілісності, а з нею й ідентичності. Значно складніша ситуація з ідентичністю рослин і тварин, які зростаючи можуть суттєво змінюватися. Для прикладу, Дж. Локк, наводить дуб,

саджанець якого кардинально відрізняється від великого дерева, яке, своєю чергою, також може змінюватися. Ці відмінності, згідно з переконанням мислителя, не дозволяють встановити тотожність апелюючи тільки до маси чи форми. Дуб, на думку англійського мислителя, є дубом завдяки унікальній організації частин (деревини, гілок, листя, коріння), яка забезпечує підтримку його росту зберігаючи єдність в одному організмі. Інакше кажучи, ідентичність рослин забезпечує своєрідність їхньої індивідуальної життєвої організації. Теж саме, на думку Дж. Локка, можна сказати і стосовно тварин, тілесна організація яких має закладену в них специфікацію та внутрішню силу до руху (росту). Стосовно ж людини означені твердження та аргументи втрачають свою цінність. Людина має складну структуру та ще й наділена свідомістю. Всі ці властивості, на думку мислителя, помітно ускладнюють визнання однією і тією ж людиною зародок і дорослого, божевільного і розсудливого. І вже зовсім неприпустимо вважати, що Сиф, Ізмаїл, Сократ і Пілат, св. Августин і Чезаре Борджіа були однією і тією ж людиною. Людина, на думку мислителя, має самотність, унікальність, через які проявляється її ідентичність.

Аби показати унікальність людини, Дж. Локк вдався до важливого в контексті нашого дослідження розрізнення ідентичності людини та ідентичності особистості, які в буденній мові нерідко вважаються синонімами. На думку ж англійського мислителя, таке ототожнення двох феноменів дещо передчасне, адже їм відповідають різні ідеї: слово «людина» ми зазвичай вживаємо апелюючи тільки до фізичного тіла, що яскраво проявляється стосовно душевно хворих, яких, попри психічні вади, без зайвих застережень називають людьми. Натомість слово «особистість» вживається для позначення мислячої, інтелігібельної істоти, що володіє не тільки свідомістю, а й самосвідомістю, яка дозволяє індивіду розглядати себе як одну і ту ж мислячу річ, у різний час та в різних положеннях у просторі [196, с. 452-453]. Інакше кажучи, мислитель вважає, що тілесність не є частиною значення «особистості», яка своїм денотатом може мати тільки щось нетілесне та невидиме, в результаті чого її ідентичність можна буде звести до тотожності свідомості.

Зроблені нами зауваги доволі чітко вказують на те, що Дж. Локк розглядає особистісну ідентичність як перманентне усвідомлення себе особистістю, попри всі можливі зміни у тілі. І тому, продовжує свою думку Дж. Локк, немає двох різних критеріїв ототожнення особистості, але є дві сутності, кожна з яких має власний критерій ідентичності. Тотожність особистості є просто тотожність свідомості, і якщо людина усвідомлює себе такою самою особистістю, то вона і залишається нею, попри кардинальні зміни її тіла. Інакше кажучи, особистісна ідентичність проявляється у здатності усвідомлювати себе особистістю в теперішньому, повторювати ідеї минулого з тією ж свідомістю про нього та ті ж дії здійснювати у майбутньому. Всі ці віддалені у часі дії, як стверджує Дж. Локк, об'єднує не тіло, яке зазвичай може помітно змінюватися, а свідомість та самосвідомість, які залишаються незмінними [196, с. 454-455].

На наш погляд, філософські напрацювання Дж. Локка щодо проблеми особистісної ідентичності неможливо переоцінити, навіть попри те, що йому не вдалося розв'язати апорії ідентичності та показати безперервність «Я» в умовах змін та розривів у свідомості [226, с 153-154]. Ці проблеми його вчення одним з перших помітив Д. Г'юм. Він стверджував, що сприйняття позбавлене сталості, а тому тут не можна знайти нічого постійного. Тотожність свідомості ілюзорна, а це означає, що локківська особистість є звичайним «пучком сприйняття», які не мають чітко визначеної сполучної ланки. Виходячи з цього логічним видається сумнів Д. Г'юма щодо тривкості та стабільності мінливих та чи тим паче уривчастих об'єктів. Він вважав уявлення про незмінні й безперервні феномени є фікцією, що у підсумку своєму дало йому можливість спростувати існування особистості як духовної єдності, тотожної собі протягом людського життя [134].

Очевидно, що сьогодні не має підстав сумніватися у раціональності висловлених Д. Г'юмом зауваг щодо локківської особистості та її тотожності у часі. Цілком очевидно, що імплементація у соціальну практику запропонованого англійським філософом розділення свідомості та тіла дала б суспільству низку проблем, найгострішою посеред яких вочевидь була б верифікація злочинів. Для прикладу згадаємо згвалтування, яке, якщо вірити Дж. Локку, стосується тільки

тіла, а відтак не буде злочином проти особистості. В аналогічну пастку ми потрапляємо й у випадку булінгу, який взагалі було б складно назвати насиллям.

Згадані нами суперечності у поглядах Дж. Локка на проблему особистості, а з нею й особистісної ідентичності, не дають підстав знецінювати внесок мислителя у розробку цієї теми. Навпаки, англійський філософ був першим європейським мислителем який чітко й однозначно постав проблему особистісної ідентичності, водночас окресливши вектор її подальшого розвитку. Завдяки теоретичним та практичним суперечностям його концепції особистості стало очевидно, що людина проявляється як унікальне поєднання матерії та свідомості, які тільки у єдності можуть сформувати особистість. Це є своєю чергою, поставило у центр інтелектуальної уваги не тільки проблему єдності свідомості, а й кореляції між матерією та свідомістю.

Виявленні філософською спадщиною Дж. Локка антропологічні проблеми привернули увагу багатьох тогочасних філософів (у тому числі Г. Лейбніца [70], Ж.-Ж. Руссо [88] та ін.), найпомітнішим посеред яких безумовно став І. Кант. Попри те, що мислитель не ставив проблему особистісної ідентичності у центр своєї уваги, саме його теоретичні узагальнення сприяли вирішенню підкреслених Д. Г'юмом суперечностей локківського вчення про ідентичність особистості. Зокрема, у прагненні обґрунтувати єдність свідомості, І. Кант розрізнив трансцендентальну та емпіричну апперцепцію, або ж відповідно перед досвідну єдність суб'єкта пізнання або чисту свідомість та інтроспекцію, яка виникає у ході синтезу різноманітних відчуттів і складається у єдність усвідомлення предметів та явищ. Інакше кажучи, І. Кант був переконаний, що єдність свідомості забезпечується перманентною присутністю у пізнанні «Я мислю». Завдяки цьому, згідно з переконанням мислителя, «все розмаїття споглядання має необхідне відношення до “я мислю” в тому суб'єкті, в якому перебуває це розмаїття. Але це уявлення є актом самодіяльності, тобто воно не може розглядатись як приналежне до чуттєвості. Я називаю його чистою апперцепцією, для відрізнення від емпіричної, або ще первинною апперцепцією, бо воно є тією самосвідомістю, що в ній здійснюється уявлення “я мислю”, яке

має бути в змозі супроводжувати всі інші, і в усякій свідомості є одне й те саме, не можучи при тому супроводжуватися жодним подальшим [уявленням]. Я називаю також його єдність трансцендентальною єдністю самосвідомості, аби позначати можливість апіорного пізнання, [отриманого] з нього. Адже різноманітні уявлення, дані в певному спогляданні, не були б усі вкупі моїми уявленнями, якби вони всі разом не належали до однієї самосвідомості, себто як мої уявлення (хоч би я й не усвідомлював їх як такі) вони мають необхідно відповідати тій умові, що лише за неї вони можуть бути разом в одній спільній самосвідомості, бо інакше вони не цілком належали б мені» [168, с. 105-106].

Отже, за І. Кантом, єдність свідомості постає унікальною здатністю людини охоплювати та поєднувати в одній свідомості все розмаїття уявлень та усвідомлювати їх як свої. Ця синтетична єдність свідомості, як доводив мислитель, є «об'єктивною умовою всякого пізнання, і не лише того, котрого я сам потребую, щоб пізнати об'єкт, – кожне споглядання має підлягати їй, аби стати об'єктом для мене, бо в інший спосіб і без цього синтезу розмаїття не поєдналося б у свідомості» [168, с. 108]. Ця унікальна здатність людини «володіти уявленням про своє Я, нескінченно підіймає її над усіма іншими істотами, що живуть на землі. Завдяки цьому особистість через єдність свідомості при всіх змінах, що вона може зазнавати, завжди постає однією і тією ж особистістю, тобто істотою, що за своїм становищем і гідністю відрізняється від речей» [246, с.177].

Експлікувавши усвідомлення свого існування як початок самоідентифікації, а межі власного Я як передумову існування «не-Я», І. Кант тим самим заклав основу сучасного уявлення про особистісну ідентичність. Для нього вона була сприйняттям тривалості Я в часі й спиралася на положення про те, що основою самототожності є щось, що знаходиться поза людиною, проте пов'язане з її існуванням. Пояснюючи цю думку, він зауважував, що «я усвідомлює своє існування в часі (отже, й визначуваність його в часі) через внутрішній досвід, це є більше, аніж просто усвідомлювати своє уявлення, але це є те саме, що й емпірична свідомість мого існування, визначуваного лише через

віднесення до чогось такого, що, пов'язане з моїм існуванням, є поза мною. Таким чином, ця свідомість мого існування в часі ідентично пов'язана зі свідомістю відношення до чогось поза мною, отже, досвід, а не вигадка, чуття, а не уява нероздільно зв'язує зовнішнє з моїм внутрішнім чуттям; адже зовнішнє чуття є вже саме по собі відношення споглядання до чогось дійсного поза мною, і реальність зовнішнього чуття, на відміну від уявлення, ґрунтується лише на тому, що воно нерозривно пов'язується із самим внутрішнім досвідом як умова його можливості, що й відбувається тут» [168, с. 108].

Реагуючи на злободенні виклики свого часу, І. Кант не обмежився пошуком відповідей на непрячені раніше запитання, а намагався показати унікальність людини та її шлях до свободи. Саме задля цього він прагнув зняти ключове для новоевропейської філософії протиріччя між свободою та природою, які, на його думку, без жодних застережень можуть бути приписані тільки розумній істоті, тобто людині. Вона, згідно з переконанням філософа, одночасно належить до світу феноменального (підпорядкованого природі) та ноуменального (речі в собі, об'єкти нашого розуму), а тому «всю природу, крім [себе] знає виключно через чуття, пізнає себе саму також через просту аперцепцію, і то в [своїх] учинках та внутрішніх визначеннях, які вона аж ніяк не може залічити до вражень чуттів, і сама для себе, звісно, є почасти феноменом, а почасти, стосовно певних спроможностей, суто інтелігібельним предметом, бо її вчинки ніяк не можна зарахувати до сприйнятливості чуттєвості. Ці спроможності ми називаємо розсудком і розумом; [з них] особливо друга цілком своєрідно й значною мірою відрізняється від усіх емпірично зумовлених сил, оскільки вона трактує свої предмети лише відповідно до ідей і за ними визначає й розсудок, який потім дає емпіричний ужиток своїм (хоча й також чистим) поняттям» [168, с. 326].

Зроблені нами зауваження, дають підстави впевнено стверджувати, що людина, у філософії І. Канта, завдяки приналежності до емпіричного світу явищ підкоряється зовнішній причинності – законам природи та суспільним нормам, натомість завдяки належності світу ноуменального (інтелігібельного або світу «речей у собі»), вона має свободу, яка, на думку філософа, є «чистою

трансцендентальною ідеєю», що «по-перше, не містить нічого запозиченого з досвіду, по-друге, її предмет також не може бути даний у досвіді, бо загальним законом самої можливості всякого досвіду є: все, що відбувається, має причину, а відтак і каузальність причини, яка сама відбулась або виникла, знову ж таки мусить мати якусь причину» [168, с. 326]. Це ж, своєю чергою, означало, що свобода в практичному сенсі може і повинна тлумачитися як незалежність волі від примусу мотивами чуттєвості.

Визнання І. Кантом властивої людині здатності самостійно визначати свої дії незалежно від примусу чуттєвих мотивів не було спрямоване спростувати необхідність та зумовленість людських вчинків. Людина, пише мислитель – це явище «чуттєвого світу й відповідною мірою також одна з природних причин, що їх каузальність має підлягати емпіричним законам. Тож як така вона мусить мати і якийсь емпіричний характер, так, як і всі інші природні речі» [168, с. 325]. Інакше кажучи, за І. Кантом, усі дії людини у явищ визначаються на підставі її емпіричного характеру та інших супутніх причин суголюсних порядку природи, а тому їх можна передбачати й пізнавати як необхідні на підставі попередніх умов.

Поряд з емпірично зумовленими вчинками, існують вчинки, що визначені розумом. Він, як вже було показано, оцінює предмети згідно з ідеями, тобто без необхідності властивої емпірично зумовленим силам. Завдяки цьому, розум, згідно з переконаннями І. Канта, становить умову всіх довільних людських актів, незалежний від часу та інших явищ чуттєвого світу, діє абсолютно вільно. «Цю його свободу можна не тільки розглядати негативно, як незалежність від емпіричних умов (адже від того розумова спроможність перестала б бути причиною явищ), але й позначати позитивно як спроможність спонтанно започатковувати ряд подій, так, що в самому розумі ніщо не починається, але він, як безумовна умова (*unbedingte Bedingung*) кожного довільного вчинку, не допускає над собою жодних попередніх за часом умов» [168, с. 329].

Потреба у вільно визначених розумом вчинках, на думку І. Канта, породжена, з одного боку, здатністю людини формувати на основі дослідження

феноменального світу ідею людства загалом, а з іншого – потребою віднайти умови реалізації людської свободи. В емпіричному світі, зреалізувати її складно, втім це легко зробити користуючись розумом, який формує правила – імперативи, що можуть сприяти реалізації омріяної просвітниками свободи. Для них, вільною, може стати людина, що у практичному житті послуговується імперативами розуму, тим самим закладаючи підвалини для розвитку гармонійного та справедливого світу.

Обґрунтована І. Кантом ідея самоконструювання людини на засадах розуму, заклала широкі можливості особистісної самореалізації, породивши водночас чимало проблем і суперечностей. Здебільшого вони були спричинені тим, що руйнування притаманної традиційному суспільству соціальної визначеності, примушувало до самовизначення на засадах розуму. Втім зреалізувати це завдання зазвичай було складно, адже розпад станової системи не призвів до вільного дрейфу індивідів, а змінився класовим суспільством, яке зобов'язувало людину до постійних зусиль та власної відповідальності. Щоб належати до певного класу, замало було народитися його представником, класову приналежність потрібно було постійно підтверджувати та доводити своєю поведінкою та справами. Така ситуація тримала людину в напрузі, водночас позбавляючи її перспективи вільно формувати свою ідентичність [246, с.193-200].

Певні складнощі самовизначення породжувала й характерна для модерного типу суспільства залученість людини до великої кількості розмаїтих соціальних інститутів, у кожному з яких проявлялася не якась загальна особистісна ідентичність людини, а окремі її прояви та аспекти. Одночасне програння різних соціальних ролей, окремі з яких могли видаватися навіть уродженими (як, приміром, статева чи етнічна), викликало когнітивний дисонанс: нерідко людям було складно зрозуміти, яка ж розмаїтих соціальних ролей відображає справжню ідентичність людини, її власне «Я».

Намічену соціокультурними, політичними та світоглядними трансформаціями ХІХ ст. кризу в самовизначенні людини, одним з перших

помітив та зробив спробу пояснити американський учений В. Джеймс. Для цього він переглянув класичну модель єдиної та безперервної свідомості та замінив її динамічною, у якій свідомість постає потоком думок, відчуттів та образів, що не мають твердої опори [61]. Своєї структури, як стверджував учений, цей потік набуває завдяки самоті, яка будучи мінливою та багаторівневою структурою, забезпечує безперервність, внутрішню несуперечність і навіть тотожність власного «Я». Його схоплення, на думку В. Джеймса, відбувається на особистісному (тобто як власна сутність) та соціальному (або як соціальна репрезентація) рівнях, які у підсумку своєму формують ідентичність або цілісну особистість. Самою людиною вона сприймається як дещо незмінне й постійне, хоч насправді така ідентичність є безперервно змінним феноменом.

Не оминув своєю увагою визрілу на зламі XIX–XX ст. проблему самовизначення особистості й З. Фройд. У сучасному інтелектуальному дискурсі його вважають засновником модерного концепту ідентичності, навіть попри те, що в його працях відсутній термін «ідентичність». Причиною цієї, на наш погляд, дещо суперечливої ситуації були не тільки намічені в XIX ст. зміни у самовизначення людини, а й відкриття соціальних ліфтів. Завдяки їм, тогочасна людина змогла вирватись зі свого «природного» середовища і навіть отримала здатність програвати безліч соціальних ролей, що у підсумку своєму породило певні складнощі у збереженні чіткого уявлення свого справжнього «Я» та визначенні групової приналежності.

Зміни, що відбувалися у самовизначенні та самоусвідомленні людини, привертала чимало уваги З. Фрейда і навіть спонукали його перенести фокус своєї уваги з проблеми тотожності індивіда на проблему формування особистісної ідентичності. Її вчений пов'язував із ідентифікацією, тобто процесом уподібнення дитини з представниками певної статі у ході якого формується уявлення про власне «Я» [40, с. 60]. Ототожнення допомагає людині глибше зрозуміти себе, висловити власне особистісне ядро та стійке уявлення про себе. Втім, не позбавлене воно, на думку З. Фрейда, складних для

самовизначення людини моментів, успішне проходження яких забезпечує стійке уявлення про себе.

Як не парадоксально, проте обґрунтоване модерним інтелектуальним дискурсом право людини на вільне самовизначення у процесі ідентифікації зі значущим Іншим, не призвело до постання автономної та самоцінної особистості, яка у своїй діяльності керується розумом. На початку ХХ ст. ставало все більше очевидно, що люди у своїй діяльності частіше керуються не розумом, а емоціями, а тому легко піддаються навіюванням, які можуть схилити їх до імпульсивної, нерозважливої, а подекуди й дуже жорсткої поведінки. На думку З. Фрейда ці зміни були спричинені підсвідомим страхом автономної людини залишитися без підтримки свого соціального середовища – класу, стану, етнічної спільноти тощо. Автономна і незалежна людина відчувала себе слабкою та беззахисною, а тому починала шукати ідеали та лідерів, ідентифікація з якими забезпечить їй відчуття значущості. Паралельно з цим відбувається ідентифікація з іншими прихильниками Я-ідеалу, внаслідок якої руйнується особистісна ідентичність людини й зароджується маса. Її, на думку З. Фрейда, утворюють люди, які відмовилися від власних цінностей та поглядів і разом з іншими членами маси зробили лідера своїм ідеалом [41].

Зафіксований З. Фрейдом та іншими дослідниками (Г. Лебоном [189], У. Мак-Дугаллом [75]) вихід маси на історичну арену західноєвропейського світу супроводжувався змінами в самоусвідомленні людини. В соціокультурних умовах кінця ХІХ – початку ХХ ст. вона відчувала себе досконалою і всемогутньою, попри те, що насправді залишалася посередністю, що, як цілком справедливо зазначив Х. Ортега-і-Гассет, «не відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу» [207, с. 17]. Саме завдяки цьому, на думку філософа, вона відчувала себе всесильною та вимагала легкого та заможного життя, без труднощів та обмежень. Інтуїтивне почуття власної переваги спонукало людину маси проголосити «право на простацтво» і навіть «накидати його» [207, с. 21]. Заполонивши суспільний простір, вона почала діяти «безпосередньо без закону, з допомогою матеріального тиску, накидаючи свої

прагнення й смаки», вважаючи, що «має право накидати і давати законну силу своїм каварняним мудруванням» [207, с. 21].

Вихід на авансцену історії масової людини привернув увагу дослідників до стрімкого знецінення людської індивідуальності та перетворення її на частину безособового буття. І проблема тут, як показав М. Гайдеггер у роботі «Буття і час» [52], полягала не у прагненні людини до єдності з іншими, а в її життєвих пріоритетах та ставленні до Іншого. На його думку, індивід зорієнтований тільки на сьогоднішнє, проживає несправжнє життя, адже проявляє турботу про речі, що, зрештою, його самого перетворює на річ рівнозначну всім іншим речам та робить взаємозамінним або ж невідомого роду людиною. Зовсім інакшим є справжнє людське буття. Воно, згідно з переконаннями М. Гайдеггера, проявляється в усвідомленні конечності, що супроводжується постановкою екзистенційних питань, страхом не віднайти своє життєве покликання та проявити свою унікальність [212, с. 57-58].

Запропоновані М. Гайдеггером філософські узагальнення, на наш погляд, надзвичайно точно схарактеризували реальність масового суспільства. Воно спонукало людину включатися в комунікацію, різноманітні спільноти чи навіть приймати зовні нав'язані цінності та ідеали, навіть за їхньої цілковитої невідповідності їй власним життєвим планам та моральним підвалинам. Таке нав'язування заданих масовою культурою моделей поведінки нерідко супроводжувалося втратою чи розмивання особистісної унікальності, яка розчинялася у безликій повсякденності.

Добре визрілу в середині ХХ ст. проблему самовизначення людини одним з перших помітив американсько-німецький психолог єврейського походження Е. Еріксон. Спостерігаючи за тим як сучасні йому люди втрачають узгодженість між своїм внутрішнім «Я» та продиктованими їм суспільством ролями, позбавляючи їхнє життя індивідуального змісту, вчений у широковідомій сьогоднішній роботі «Ідентичність: юність і криза» («Identity, youth, and crisis») зробив спробу віднайти вісь, що дозволить людині зберігати свою цілісність та зайняти суголосне власним устремління місце у світі. Задля цього, він розділив життя

людини на стадії, кожна з яких, як свідчив досвід, має власне поставлене суспільством завдання. Позитивне виконання останнього, яка й забезпечувала її здатність справлятися з життєвими негараздами. Натомість неспроможність успішно подолати кризу та виробити відповідну своєму внутрішньому «Я» взаємодію зі світом спричиняла внутрішній конфлікт, який негативно позначається і на розвитку людини, і на її самореалізації.

Розглядаючи розглядати розвиток людини крізь призму її здатності чи нездатності долати життєві кризи, Е. Еріксон тим самим підводить до думки, що внутрішньою опорою, чи віссю, що допомагає людині протистояти соціуму він вважав еґо-ідентичність. Вона, згідно з переконанням ученого, формується у процесі розвитку особистості, а тому має змінний характер. В її основі, згідно з переконанням дослідника, лежить «сприйняття самототожності та безперервності свого існування в часі й просторі, а також сприйняття того факту, що інші визнають її однотипність і безперервність» [35, с. 50]. Говорячи іншими словами, Е. Еріксон розглядав особистісну ідентичність як твердо засвоєний і прийнятий образ себе в усьому багатстві відносин особистості з навколишнім світом, відчуття відповідності та стабільності власного «Я» незалежно від соціокультурних змін чи будь-якої ситуації.

На наш погляд, запропонований Е. Еріксоном підхід не позбавлений низки суперечливих моментів, що, проте не завадило йому стати концептуальною основою для подальших інтерпретацій особистісної ідентичності. В сучасному інтелектуальному дискурсі вона тлумачиться як внутрішня безперервність і тотожність особистості, спроможної до сприйняття групових ідеалів та цінностей [175, с. 562-563]. Завдяки цьому, як доводить, приміром, З. Бауман, ідентичність уявляється людині «природним житлом» або ж зручним притулком, у якому вона віднаходить безпеку і впевненість [56, с. 127]. Інакше кажучи, апелюючи до ідентичності, людина та й увесь сучасний інтелектуальний дискурс, намагаються віднайти стабільні підвалини життя у швидкозмінному світі, часто забуваючи про те, що такий безперервний розвиток самототожної особистості можна було віднайти хіба що в домодерну добу.

Попри те, що у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. учені почали активно використовувати концепт ідентичність для осмислення актуальних проблем людини, суспільства та культури, його трактуванні і досі залишається суперечливим. Така ситуація, на думку французького філософа П. Рікера, спричинена тим, що у процесі дослідження особистісної ідентичності, вчені зазвичай залишають поза своєю увагою історично сформований змістовий дуалізм поняття «ідентичність», яке, з одного боку, може бути експліковане як тотожність, що походить від латинського «idem», або як самість, відповідником якій є латинське «ipse». Перше, згідно з висновками французького філософа, спочатку означало «ідентичність-самототожність», що «відповідала об'єктивним або об'єктивізованим характеристикам суб'єкта, який говорить і діє, тоді як ідентичність-самість (ipse)... краще характеризувала суб'єкт, спроможний визначити себе як автора слів і дій, суб'єкт не субстанціональний і не незрушний, а проте відповідальний за сказане ним і зроблене» [224, с. 74].

Слід зазначити, що П. Рікер, констатуючи некритичне ставлення дослідників до внутрішнього дуалізму терміна ідентичність, не згадує жодного з них. Однак ретельне дослідження змісту його роботи «Сам як інший» («Oneself as another») [226], дає підстави припускати, що тут він апелює насамперед до гайдеггерівської інтерпретації ідентичності. В межах останньої, самість була експлікована «як здійснення тут-буття [присутності – уточ. наше], що виникає з походження тут-буття. А походження самості є володіння (Eigen-tum)... Оскільки тут-буття, належить зреалізуватися, шляхом присвоєння собі, воно приходить до себе самого, проте, не так ніби самість була якимось вже наявним, але досі ще не досягнутим станом. Швидше тут-буття приходить до себе самого завдяки тому, що присвоєння у приналежність одночасно стає трансформацією у подію (Ereignis)» [53, с. 319-320.]. Інакше кажучи, М. Гайдеггер розглядає самість як людське буття у світі. Завдяки самості людина проявляється саме в людському бутті, яке, своєю чергою, може бути справжнім і несправжнім, про що було вже сказано раніше.

На наш погляд, запропонований М. Гайдегером підхід до інтерпретації самості не позбавлений раціонального зерна, хоча, як зауважує П. Рікер, у них є чимало надзвичайно суперечливих моментів. В цьому контексті увагу французького вченого привертає сумнівна, на його думку, спроба М. Гайдегера зробити «з присутності фундаментальне сполучення між самототожним і бутям-у-світі» [226, с. 375] й тим самим залишити поза увагою напруження, що лежить між «спроможністю і дією» [226, с. 376]. Не менш істотною проблемою залишаються засадниче для всієї філософської спадщини П. Рікера переконання у тому, що: 1) самість, як важливий елемент ідентичності, не можна зводити до тотожності, 2) самосвідомість не може черпати зміст в ізольованому світі своєї суб'єктивності, а завжди шукає орієнтири у соціальних відносинах та світі культури.

Зроблені П. Рікером уточнення дають підстави стверджувати, що прояснити добре визрілу у англо-американській філософії кінця ХХ ст. проблематику особистісної ідентичності, можна тільки завдяки чіткому та зрозумілому розрізненню тотожності та самості, як зовнішнього та внутрішнього виміру однієї і тієї ж ідентичності. На думку вченого, це можна легко зробити віднайшовши універсальний критерій ідентичності всіх речей, яким може бути тільки обґрунтована ще І. Кантом перманентність у часі. На індивідуальному рівні вона проявляється через характер та промову, які, згідно з переконанням П. Рікера, виявляють «нас самих» [226, с. 144]. Характер формується звичками, повторюваними діями та ролями, що роблять людину впізнаваною та забезпечують її безперервність у часі.

Очевидно, що характер, який формується у процесі взаємодії з іншими, може розглядатися як важлива компонента особистісної ідентичності, яка, своєю чергою, залишається формальною без врахування самості. Вона, згідно з переконанням П. Рікера, закладає підвалини для постання, зовсім іншої, ніж характер, моделі перманентності в часі та проявляється у вірності даного слова. Саме в ньому П. Рікер вбачає «емблематичне відображення ідентичності, полярно протилежної ідентичності характеру. Дотримане слово обумовлює певну

самостійність (*maintien de soi*), воно не дозволяє собі бути вписаним, подібно характеру, у вимір чогось загальнішого, ніж вимір питання “хто?”» [226, с. 150]. Таким чином я, як стверджує П. Рікер, робить своєрідний виклик часові, заперечує зміни, стверджуючи, що «навіть якщо зміниться моє бажання, навіть якщо зміниться моя думка чи моя схильність, “я дотримаю”» [226, с. 151].

Згідно з переконанням П. Рікера, я, проявлене у дотриманні слова дуже точно розкриває прірву між ідентичністю як тотожністю та ідентичністю як самістю й тим самим актуалізує пошук опосередкування, яким, на думку вченого, може бути нарративна ідентичність, що незмінно «коливається між двома граничними станами, нижньою межею, де перманентність у часі виражає злиття *idem* та *ipse*, а вищою межею, де ставиться про ідентичність *ipse* без допомоги й опори на *idem*» [226, с. 151]. Ця тенденція досить чітко проявляється у випадках, коли людина читає літературні оповіді, які, на думку вченого, можуть бути експліковані як життєве здійснення практичної мудрості», або досвід, який кожний читач бажаючи того чи ні, приміряє до себе, оскільки це допомагає йому віднайти ресурси для кращого розуміння свого власного життя. У процесі цієї діяльності створюються численні уявні варіації, в яких Я перестає бути характером, тобто самототожним собі, а перетворюється на персонажа, що перебуває у різноманітних ситуаціях. Це призводить до того, що Я, як персонаж літературної історії, постає Іншим, водночас віднаходячи в собі новий досвід, нові ціннісні орієнтири, а подекуди навіть нове минуле. Інакше кажучи, у процесі розповіді (особливо автобіографічної) розкривається характер (сталі риси, що постійно повторюються і забезпечують тотожність), а разом з ним і події, які розкривають самість, як вірність собі, в обіцянках, відповідальності та виборі, в тому числі стратегій та цінностей для власного життя. Таким чином, завдяки нарративу відбувається поєднання змінного та сталого у єдину життєву історію через яку розкривається особистісна ідентичність.

### **2.3. Ідентичність та перспективи особистісного самовизначення людини в інформаційно-мережевому просторі**

Поступовий перехід від індустріального до інформаційного виробництва, який як було показано у першому розділі, почав проявлятися ще у 60-70-х рр. ХХ ст., супроводжувався поширенням інформаційних, мережевих і комунікаційних технологій та викликав якісні зміни в житті людини та всього суспільства. Доступ до інформаційних ресурсів і комунікативних мереж спричинив переформатування соціальних і культурних зв'язків. Використання електронних гаджетів помітно спрощувало вибір рольової моделі, а подекуди й культурної ідентичності, водночас породжуючи в людині почуття невизначеності, непередбачуваності, а часто й деякої незавершеності. Це призвело до того, що зрозумілий та визначений світ модерної людини почав стрімко руйнуватися, а сама вона перетворюватися на волоцюгу, який йдучи, не знає де опиниться завтра. В добу, названу Ж. Ліотаром «Постмодерном» [192], людина втратила чіткі життєві орієнтири, бо кожен з них не з можливих статусів не достатньо надійний для того, щоб тривало визначати поведінку людини [8].

Плинність постмодерного світу, розмила чіткі життєві орієнтири людини й тим самим кинула виклик концепту ідентичності. В модерному світогляді він означав самотожність, а тому потребував матеріальної підоснови та чітких світоглядних орієнтирів. Навіть сама ідея ідентичності, більшою чи меншою мірою вказувала на існування деякої справжньої реальності, істинного Я. Втім у динамічному та плинному інформаційному світі, людина звільнилася від нього. В нових соціокультурних умовах їм довелося існувати у великій кількості розрізнених життєвих фрагментів та, втрачаючи власну цілісність, проявляється тільки як «аватар». Цей особистісний вияв складно назвати копією чи образом певного оригіналу, оскільки ж аватар пов'язаний з ним тільки особливими текстуальними відносинами.

Наші зауваги щодо фрагментарності проявів людини в інформаційному світі цілком суголосні висновкам українського дослідника Р. Самчука про те, сучасна «криза ідентичності» є закономірним наслідком руйнування чітких та

зрозумілих орієнтирів для самовизначення людини та втратою нею відчуття причетності до чогось більшого за неї. Постмодерний світ, як стверджує дослідник, кардинально відрізняється від своїх попередників, адже пропонує людині не чітко визначені життєві програми, а «синтетичні або квазіідентичності, засновані на сучасних міфах та симулякрах, “культурних” та “реklamних брендах”» [228, с. 115]. Вони надають численні можливості для самовираження, водночас викликаючи відчуття втрати власної ідентичності [228, с. 115].

Зауваги Р. Самчука щодо впливу медіаобразів та товарних символів на ідентичність людини, на наш погляд, не позбавлені раціонального зерна, як мінімум з огляду на непересічне місце реклами у світі сьогодення. Тут вона постає не тільки важливим рушієм і засобом впливу на громадську думку [69, с. 36], а й драйвером попиту на товари та послуги. Завдяки цьому, реклама перетворюється на основний засіб формування особистісної ідентичності, що, як цілком справедливо зауважив Р. Самчук, заснована на причетності до речей, а з ними й певного стилю життя [228, с. 115]. Підкреслюючи її у рекламних повідомленнях нерідко вдаються до різноманітних психічних маніпуляцій, серед яких далеко не останню роль відіграє обґрунтований А. Адлером [2] комплекс переваги. Його формування відбувається з допомогою асоціативних спекуляцій в основі яких лежить поєднання таких понять як «успіх» і «автомобіль», «мужність» і «дезодорант», «йогурт» і «здоров'я», «жіночність» і «прання» тощо. За тим же принципом переваги над іншими формуються харизматичні образи політиків, артистів та інших медійних постатей.

Тотальний вплив реклами, формує в людини відчуття спроможності через товари та послуги отримати переваги, стати кращим варіантом себе. Це ж, своєю чергою, призводить до розриву між очікуваними та реальними можливостями людини. Товар провіщує здійснення заповітної мрії, проте насправді людина отримує тільки розпач: нова автівка не вирішує проблем з особистим життям, телефон не розширює коло спілкування, а чергові вибори не призводять до утвердження справедливого суспільства. Дане розчарування посилюється через агресивне засилля прямих не непрямих рекламних повідомлень, які спонукають

людину жити тільки сучасним. Втім некритичне захоплення ним нерідко супроводжується розчепленням пам'яті й навіть викликає «своєрідну амнезію». Вона посилює сформовану під впливом ілюзій кризу ідентичності [123, с. 227-228].

Попри згадані нами виклики, ситуація «розриву», в якій як показав свого часу М. Фуко, опинилася людина унаслідок глобалізації та стрімкого розвитку різного роду інформаційних технологій, не повинна викликати надмірного занепокоєння. Людство, як показано у попередніх підрозділах дисертації, вже неодноразово стикалося з подібними випробуваннями. Звісно, у європейській інтелектуальній традиції тривалий час «концепт “розриву” був неусвідомленою даністю, котра проявлялась у хаосі розсіяних подій, відкриттів, яку намагалися редукувати, стерти в ім'я панування неперервного подвійного ряду. “Розрив” – був знаком аномального темпорального розладу» [154, с. 17]. Натомість сьогодні він перетворюється на один з основоположних принципів історичного дослідження, який дає можливість переглянути не тільки зорієнтовану на віднаходження єдиного центру класичну модель історичного розвитку, а з нею й зосереджену на пошуках сутності людини класичну антропологію.

Ситуація у якій руйнуються фундаментальність та цілісність людини, що століттями мала виражену та усталену ідентичність, згідно з переконанням М. Фуко, цілком суголосна тим владним відносинам, які сформувалися у сучасному йому суспільстві. Тут, на відміну від представлених сильним володарем домодерних і модерних часів, влада повністю втратила свого конкретного носія і розпоршилася між різними інстанціями та інститутами. У сучасному світі, як цілком аргументовано продемонстрував учений, є безліч владних відносин, що впливають на людину, ідентичність якої, так само як і її життєва ситуація, стають «розірваними», позбавленими власного осереддя [246, с. 203-204]. Завдяки цьому життєві пріоритети та ідентичність людини починають залежати від громадських чи моральних приписів, особливостей освіти та виховання тощо. Детермінована усім суцям, людина, так само як і суб'єкт класичної філософії, починає зникати, трансформуючись у піщинку, що

позбавлена координат свого визначення і розчиняється в обумовлених комунікацією та надзвичайно розмаїтих зовнішніх проявах.

У «смерті суб'єкта» та розмиванні цілісності, а з нею й особистісної ідентичності, М. Фуко не бачить нічого загрозливого, оскільки ці зміни позитивно впливають на людську суб'єктивність. У модерний період вона формувалася під тиском владних відносин – батьки, освітні заклади, суспільні норми та державна ідеологія тощо нав'язували людині ідеали та норми, й, пригнічуючи суб'єктивність та творчий потенціал, сприяли виникненню «слухняного тіла». З приходом інформаційного суспільства, ситуація докорінно змінилася завдяки появі великої кількості розмаїтих інформаційних джерел та ресурсів, які, впливаючи на людину, визначають її ідентичність, не орієнтуючи її на зовні задані та стандартизовані ідеали.

Розуміння змін, які розпочалися у світі та спричинили, згідно з переконанням М. Фуко, «смерть суб'єкта», проклавши водночас шлях до зникнення самої людини, дає можливість уникнути апокаліптичних прогнозів та неупереджено розглянути сценарії подальшого розвитку людини та людства. Хочемо ми того чи ні, але сучасний занепад концепту самототожного Я супроводжується розробкою нових проєктів ідентичності. В їхній основі лежить засадничий для постмодерного світогляду та філософської спадщини М. Фуко принцип плюралізму. Згідно з ним, людина не потребує цілісної та сталої ідентичності, вона нецентрована та позбавлена будь-якого сутнісного ядра – прив'язки до фундаменту. Саме це дає їй можливість легко виходити за межі просторово-тілесної організації у світ соціальної взаємодії та фрагментарної комунікації. Вона пропонує розірвані, короткі, часто несумісні між собою потоки повідомлень (прикладом яких можуть стати стрічка відео Reels у мережі Facebook), які не формують загальної ідеї, у підсумку чого образ людини вибудовується на випадкових і розрізнених шматках досвіду, який постає сукупністю розрізнених між собою почуттів, спогадів, ідеалів і подій [91, с.634]. Завдяки такій внутрішній розпорошеності та динаміці, постмодерна людина стає

дуже схожою на вулик чи навіть бджолиний рій, що ніколи не буває сталим, а постійно рухається та видозмінюється [91, с.636].

На наш погляд, зауваги та висновки М. Фуко про те, що у процесі фрагментарної постмодерної комунікації, чітка, логічна та усталена структура особистості руйнується, перетворюючись на щось вкрай аморфне, динамічне, нецентроване та позбавлене будь-якої ієрархії, не викликають найменшого сумніву. Зміни, які сьогодні відбуваються у процесі міжособистісної взаємодії, і справді дають підстави стверджувати, що людина, яка, як стверджував М. Фуко, виникла у дискурсі Модерну, повністю розпадається, перетворюючись на ризому, фрагменти та елементи якої можуть взаємодіяти між собою без заданого задалегідь порядку. Зв'язок між цими частинами динамічний і нічим не зумовлений, а тому неповторний та ексклюзивний [207, с. 361-362]. Саме внаслідок цього ризому неможливо побачити повністю, а тільки проявлені тут і зараз моменти.

Слід зазначити, що у процесі перетворення на ризому, людина з необхідністю втрачає власну чітко визначену сутність, ціль, правильний шлях для свого розвитку і навіть однозначну істину. Це відбувається завдяки тому, що звільнення від дискурсів Модерну дає їй можливість належати до різних реальностей, кожна з яких має власний порядок, свою правду, справедливість та організацію. Існуючи тільки тут і зараз, людина стає відкритою до вкрай різноманітних комунікативних зв'язків і стосунків, через які вона може проявити подекуди суперечливі способи свого існування [253, с. 5]. Воно проявляється у процесі взаємодії сформованій на фізичних зустрічах та онлайн-комунікації з різними спільнотами та людьми. Завдяки їхньому органічному поєднанню життєвий світ людини розширюється, а знайомство з цілим спектром непоєднаних інших дає можливість подолати самотність, породжену модерною опозицією між Я та Ми.

Звісно, розвиток інформаційного суспільства людини, з характерними для нього інформаційно-комунікаційними технологіями, спричиняє не тільки стрімке розширення простору особистісного самовизначення, а й фрагментацію

колишньої цілісної людини. Вона розпадається на непов'язані між собою частини, не провокуючи між тим будь-якої патології особистості. Навпаки, розчленування людини на велику кількість непов'язаних між собою частин у процесі онлайн-комунікації забезпечує практичну реалізацію постмодерного проєкту особистісної ідентичності, втіленої в образі шизофреніка. Він, як стверджував свого часу Ж. Дельоз, завжди проти «будь-яких форм ідеологічного покріпачення та самоототожнення на ідеологічних засадах. Парадокс подібного “неідеологічного заперечення” полягає в тому, що шизофренічна втеча пропонує читачеві досвід безпорного Я, негарантованого існування, відсутність землі обітованої наприкінці шляху, відмову від звичних орієнтирів (аж до відмови від такої найважливішої характеристики європейського трансцендентального суб'єкта”, як концепт “Я”) – від усього, що створює комфортну ілюзію цілісності та єдності. Проєкт шизоаналізу відмовляє у праві на існування будь-якій системній визначеності... шизоаналіз утверджує ідеал вічного кочівника, безперервної втечі в пустелю» [157, с. 5].

Стрімка практична реалізація виявлених представниками постмодерної та постструктуралістської філософії інновацій у самовизначенні та самопрезентації людини проявилася майже одразу після утвердження мережевого принципу в житті та виробничій діяльності суспільства. Поява та зростання значущості інтернет-комунікації, спричинила подвоєння світу, в якому почала виокремлюватися онлайн та офлайн реальність. Останню, керуючись настановами класичних уявлень, подекуди називають справжньою реальністю, протиставляючи їй «несправжньому», вигаданому світу онлайн взаємодії. Такі твердження, як нам видається, не безпідставні, втім їхні прибічники нерідко забувають про те, що онлайн-реальність та онлайн комунікація для частини людей (особливо людей з психологічними комплексами, які викликають проблеми у спілкуванні, людей з обмеженими можливостями, людей, що позбавлені можливості повноцінно спілкуватися у реальному житті з певних причин тощо [184, с.141, 241, с.22-25 ]) стають цілком реальними точками опори. Вони допомагають долучатися до соціального простору. Свідченням цьому може

стаття зафіксована у 1877 р. британською газетою «Таймс» («The Times») реакція суспільства на перші телефони. Для багатьох людей вони були не тільки не і стільки засобом миттєвої передачі інформації, скільки засобом зв'язку зі значущими людьми. Телефонний зв'язок дозволяв передати унікальні особливості звучання індивідуального голосу кожного, тим самим відкривав можливість міжособистісної інтимної комунікації на відстані [19].

Початкова реакція людини на телефонний зв'язок цілком суголосна тим змінам у комунікації, які відкрили програми миттєвого обміну повідомленнями на зорі впровадження Інтернет-технологій у всі сфери суспільного життя. Розширення можливостей комунікації сприяло розвитку інклюзивного суспільства, водночас спричиняючи негативний вплив на людину. Він, як стверджує українська дослідниця Н. Уманець, проявляється у цілому спектрі несприятливих для людини наслідків, провідне місце серед яких посідає т. зв. «ефект Google» (google effect) [262]. Він, як стверджує науковиця, спричиняє зміни в людській пам'яті, яка з оперативної та довготривалої стрімко трансформується у транзитивну. Це призводить до того, люди втрачають здатність запам'ятовувати інформацію, фіксуючи лише ресурси, які допомагають її віднайти в Інтернеті [262, с. 204]. Цікаво, що ця, на перший погляд, зовсім не важлива для життя людини трансформація супроводжується втратою значущості співрозмовника в діалозі, тим самим закладаючи підвалини для утвердження «світу організованої амнезії» [123, с. 228] та розмивання особистісної ідентичності.

Другим за значущістю та впливом на особистісну ідентичність наслідком онлайн комунікації, на думку Н. Уманець, є синдром фантомного дзвінка. Він проявляється у постійному перегляді наявних повідомників і супроводжується страхом пропустити дзвінок, повідомлення чи оновлення мобільного пристрою [262, с. 204-205]. Така поведінка нагадує залежність, яка, так само як і наркотична, впливає на особистісну ідентичність людини. За активного використання інформаційно-комунікаційних технологій, вона підтримується з допомогою ситуативної та фрагментарної онлайн взаємодії. В умовах

знеціненням метанаративів та трансформації просторово-часових характеристик буття, вона породжує відчуття нестабільності та підриває здатність людини зберігати свою цілісність через постійну потребу підтверджувати свою значущість реакцією (повідомленнями, дзвінками, вподобайками тощо) у месенджерах та соціальних мережах. До того ж за наявності синдрому фантомного дзвінка особистісна ідентичність формується моментом, який накладає обов'язок залишатися в доступі та миттєво реагувати на будь-яку зовнішню активність, що, своєю чергою, істотно сповільнює розвиток та вкорінення цілісного уявлення людини про себе.

Розглядаючи вплив інформаційно комунікаційних технологій на особистісну ідентичність, не можна оминати увагою й глобальний характер онлайн комунікації. Саме завдяки йому людина отримує можливість вільно й без будь-якого зовнішнього примусу спілкуватися зі значущим для неї Іншим без уваги на відстань, час, вік, фізіологічні особливості тощо. Ці нові для неї можливості позитивно впливають на формування особистісної ідентичності, сприяючи водночас розвитку інклюзивного суспільства. Звісно, його швидкому та загальному утвердженню подекуди перешкоджає фрагментарність та швидкоплинність комунікації до якої легко долучитися, й так само легко вийти з неї. Така нестабільність може призвести до нестійкості, а в термінології З. Бауера [6], або «плинності» спілкування та ідентичності людини. Ця, на перший погляд, зовсім не значна проблема, може посилюватися завдяки появі онлайн взаємодії, яка, як стверджує український дослідник Ф. Власенко, стала новою формою взаємодії та відкрила штучну реальність, яка «для сучасної людини стала “схованкою” від життєвої реальності, плацдармом реалізації її мрій, а отже, стимулятором до симуляції, підміни дійсності псевдореальністю» [130, с. 208-209]. Особливо яскраво ця інтенція на симуляцію проявилася після створення перших сервісів миттєвого обміну повідомленнями та комунікаційних програм, в яких з'явилося безліч свавільно обраних аватарів, характеристики яких не відповідаючи дійсності, помітно ускладнили зовнішню ідентифікацію індивідів.

Відкриття можливостей для тотальної симуляції, як показав свого часу Ж. Бодріяр, поставило під сумнів «різницю між “істинним” і “хибним”, між “реальним” і “уявним”» [128, с. 8] та спричинило переідентифікацію людини. В інформаційному світі, вона, як стверджував свого часу український дослідник М. Козловець, трансформується у знеособленого і звільненого від теоретичного мислення споживача, носія інформації, що не має прямого відповідника у повсякденній реальності [178, с. 182]. Не меншою мірою цілком позитивна, на перший погляд, можливість вільно і без зовнішнього примусу формувати свою ідентичність в інформаційно-мережевому просторі загрожує втратою власного «Я» [262, с. 205]. Найвиразніше ця інтенція проглядається у «диктаті смислу», який формується завдяки пасивному сприйняттю визначеного зовнішнім алгоритмом (Facebook, Instagram, TikTok) контенту.

Вкрай неоднозначні наслідки для людини має й спричинене розвитком інформаційно-комунікаційних технологій чим раз більша кількість комунікацій, які супроводжуються постійним збільшення потоку розрізненої інформації. Така ситуація, як показують Є. Зеленов та Н. Сідаш, спричиняє розвиток фрагментарного, кліпового мислення, яке, своєю чергою, призводить до «масового синдрому розладу уваги; втрати бажань пізнання нового; знищення потреби та здатності до творчості, чому сприяє постійне використання вторинної інформації на рівні її переробки та комбінування; неструктурованості в бажаннях та вчинках; невідповідності образу думок образу життя; непослідовності в прийнятті рішень щодо розв’язання проблем, навіть суто життєвих, та послаблення відповідальності за їхні наслідки; оперування тільки змістами фіксованої довжини, невміння працювати із семіотичними структурами довільної складності та зосередитися на будь-якій інформації на тривалий час; зниження здатності до аналізу та синтезу; «віртуальної наркоманії», залежності від пошуку інформації, комунікації в мережі та інших видах діяльності людини в інформаційному просторі всесвітньої павутини; антиінтелектуалізму та плагіату...» тощо [163, с. 49]. Водночас дослідники звертають увагу на втрату людиною навичок соціалізації, а з нею й здатності до співпереживання іншим

[163, с.49]. Це ж, своєю чергою, породжує егоцентризм, який проявляється у нездатності побудувати важливі для розвитку та кристалізації особистісної ідентичності соціальні контакти. Ця складна для самовизначення людини ситуація помітно ускладнюється фрагментарністю мислення, яке проявляє лиш одну зі сторін особистісної ідентичності.

Слід зазначити, що втрата людиною навичок соціалізації та неопосередкованої комунікаційними технологіями комунікації може спричиняти суттєві відмінності у мережевій (онлайн) та безпосередній (офлайн) комунікації. Зазвичай вони стають віддаленим наслідком відсутності безпосередніх контактів, що зрештою забезпечує високий рівень анонімності не обмеженої моральними принципами чи законодавством мережевої комунікації, яка подекуди переростає у кібернасильство, яке, як стверджує О. Степаненко, має безліч різноманітних проявів. В цьому контексті дослідниця згадує: «1) надсилання електронних листів і повідомлень з метою залякування чи шантажу; 2) поширення неправдивої інформації про особу; 3) злам електронної пошти чи сторінки в соціальній мережі; 4) зміна та використання профілів людей з використанням чужих паролів; 5) розміщення та розсилка чужих фотографій з метою глузування та обговорення; 6) розміщення інтимних фотографій з метою стигматизації чи цькування особи; 7) вимагання через електронне спілкування особистої інформації з метою поширення цієї інформації; 8) копіювання та використання особистої інформації шляхом зламу або незаконного входження в профіль іншої особи в соціальній мережі; 9) обговорення людини в соціальних мережах або чатах з метою наклепу або дискредитації» [239, с. 225].

На наш погляд, кожен з виокремлених О. Степаненко актів соціальної жорстокості та агресії має негативні наслідки для ментального здоров'я людини, а відтак і особистісну ідентичність. Це, як цілком аргументовано показала свого часу американська дослідниця Л. Вікрой, викликано тим, що насилля у найменших його проявах підриває «впевненість у власній безпеці чи здатності жити та діяти у світі, сприйняття світу як осмисленого та впорядкованого, уявлення про себе як про гідну, сильну і самостійну людину» [108, с. 5, 22].

Показовим прикладом в цьому контексті може стати публічне обговорення людини в соціальних мережах. Для людини воно відкриває погляд Іншого, який, як було показано у попередньому підрозділі, є важливою частиною формування особистісної ідентичності. Відповідно у випадках жорсткої публічної критики чи навіть хейту самооцінка людини знижується. Паралельно включається механізм зіставлення, у процесі якого людина починає підлаштовуватися під зовнішні очікування та втрачає автентичну ідентичність.

Слід зазначити, що насилля в мережі для сучасного світу постає абсолютно новою формою деструктивної соціальної взаємодії. Поєднуючи в собі психологічний тиск, різного роду маніпуляції, контроль, переслідування, погрози та приниження (в тому числі й через різного роду коментарі), воно стрімко перетворюється на виклик, який ставить під сумнів психологічну безпеку користувачів, тим самим підриваючи довіру суспільства до інтернет-комунікації. Особливу тривогу вона викликає внаслідок медійного розголосу, який, як стверджував свого часу М. Кастельс, здебільшого орієнтований на прибуток, а не розкриття дійсного стану речей. Звісно, окремі медійні застороги щодо впливу інтернет-комунікації не позбавлені раціонального зерна, втім загальна ситуація, як стверджує вчений, не така вже й страшна, що, на його думку, цілком і повністю підтверджують наукові дослідження. Згідно з ними, мережева взаємодія хоч і не позбавлена викликів, проте в цілому має позитивний вплив на людину, якій вона запропонувала віяло нових шляхів для спілкування та особистісного самовизначення. На відміну від попередніх епох, де можна було обирати свій розвиток керуючись виключно зовні заданими соціальними стандартами, багаторівнева просторово-часова реальність сьогодення дала змогу жити у самостійно сконструйованому світі. В ньому, як свідчать сучасні наукові розвідки, користувачі (у тому числі й тинейджери [241]) у процесі комунікації з Іншим та на основі спільних цінностей, ідеалів та норм, створюють ідентичності, що не суперечать їхнім офлайн образам [170, с. 118-119]. Завдяки такій відкритості, мережеве спілкування може бути репрезентоване великою кількістю спільнот зі слабкими соціальними зв'язками, проте позбавлених привілеїв та

дискримінації, що відкриває неймовірно широкі перспективи особистісної самореалізації та самовизначення. В опосередкованому технологіями мережевому світі людина отримує шанс розкрити свій внутрішній потенціал, проявити себе, без уваги на статеву, етнічну, релігійну чи будь-яку іншу визначеність. Вона отримує абсолютну свободу самовизначення, одразу після того, як у неї з'являється бажання реалізувати власний потенціал та мужність відповідати за самостійно сконструйований образ власного «Я».

Підкреслюючи непересічний вплив інтернет-комунікації на творення нетривких, проте важливих для самовизначення людини онлайн-спільнот, хотілося б водночас звернути увагу й на вже згадану нами її здатність підтримувати та доповнювати щоденні взаємостосунки та посилювати міцні соціальні зв'язки, представлені родинними стосунками, сталою дружбою чи членством громадських та релігійних спільнотах. Їх приклади стають красномовним свідченням того, що інформаційні технології зумовлюють не спричиняють відсторонення від реального світу, а забезпечують як розвиток соціальних зв'язків.

Здатність інформаційно-комунікаційних технологій та мережевої комунікації розвивати та посилювати відчуття соціальної присутності, дає підстави визнати раціональними зауваги української дослідниці А. Лісовенко про те, що ігри з особистісною ідентичністю та анонімність, проявилися на зорі становлення Інтернету та інформаційно-комунікаційних засобів та спричинили падінням довіри до ідентичності, що надавалася користувачем певного комунікаційного ресурсу, вже втратили свою актуальність. Останнім часом, як цілком виправдано стверджує дослідниця, мережа та інформаційно-комунікаційні технології «стають місцем комунікацій, набуття професійного статусу, віддаленої роботи та простором соціального визнання та схвалення, де реалізуються сучасні стратегії особистісного громадського самоствердження» [193, с.305-306 ]. Це дає підстави стверджувати, що «цифровізація всіх сторін життя людини сьогодні або підтверджує реальну, або виявляє латентну ідентичність, роблячи її публічною за рахунок включеності в цифровий світ,

поєднуючи реальну та віртуальну особи в єдиний цифровий профіль. Через публічне самопідтвердження, маркування, самокатегоризацію на різних сервісах та платформах відбувається злиття віртуального, цифрового та реального “Я”, що залишає все менше місця для анонімності» [193, с. 306].

На наш погляд, оцінки вищезгаданих дослідників проблеми анонімності в Інтернеті цілком суголосні реальній ситуації. На відміну від 90-х років, тобто часу, доволі чітко схарактеризованого карикатурою П. Штайнера «В інтернеті ніхто не знає, що ти собака», що була опублікована у газеті «Нью-Йоркер» 5 липня 1993 року карикатурою [96], сьогодні яскраво проявляється тенденція до широкої презентації особистості цифровому просторі шляхом ідентифікації та авторизації. Особливо активно, як доводить українська дослідниця В. Токарева, ця інтенція проявилася після появи смартфонів. Вони уможливили та зробили нормою публічне розголошення справжнього імені, номеру телефону, геолокації, соціальних контактів, важливих подій та багатьох інших особистих даних людини, тим самим змінивши ставлення до анонімності в мережі [255, с. 49].

Не менше за смартфони, утвердження єдиної і прозорої ідентичності в мережі забезпечували й такі ІТ-гіганти як Microsoft, Google, Facebook і LinkedIn. Їхні служби, яке стверджує В. Токарева, зацікавленні у появі правдивої та уніфікованої цифрової ідентичності, а тому вони витратили чимало зусиль для того, щоб користувачі, реєструючись в мережі, використовували єдиний акаунт, реальні імена та правдиву інформацію. Завдяки цьому вони отримують можливість відстежувати поведінку та інтереси людей, формуючи надійну базу даних для рекламних кампаній, прибутки яких зростали завдяки персоналізації реклами [255, с. 49-51].

Як не парадоксально, але прагнення та досягнення ІТ-гігантів у створенні акаунтів користувачів з правдивою персональною інформацією мають неоднозначні наслідки для користувачів. З одного боку, єдиний акаунт спрощує користування різними мережевими сервісами: він звільняє від необхідності запам'ятовувати численні логіни та паролі, роблячи взаємодію з цифровими ресурсами дуже зручною. Тим часом з іншого боку, він помітно обмежує сферу

приватного і навіть можливості соціальної самопрезентації. Так, на противагу реальному світу, в якому людина зазвичай проявляється через призму цілої низки не завжди пов'язаних між собою ролей (як керівник і син, романтик і непереможний боксер тощо), соціальні мережі нерідко контролюють її ідентичність. Так, приміром, LinkedIn демонструє професійний портрет людини, Instagram – візуальний її портрет, натомість Facebook орієнтований на висвітлення соціального світу люди. В кожному з цих випадків, береться якась одна, нерідко визначена значущими Іншими (тобто коментаторами або самою мережею), сторона людської ідентичності, що призводить до постання спотвореного уявлення про не тільки про людину, а й соціальні можливості загалом. В цьому контексті показовим прикладом можуть стати публічні люди. Вони постійно демонструють успіх у мережі, що нерідко спричиняє стрес та вигорання як у них самих, так і людей, що за ними спостерігають. Вони бачать тільки одну сторону життя своїх кумирів, а тому отримують викривлене уявлення про дійсність і своє місце в ній [5].

Попри низку застережливих інтенцій наразі немає підстав сумніватися в тому, що Інтернет та мережева комунікація суттєво розширили простір самовизначення людини, яка чи не вперше в історії людства отримала можливість самостійно обирати власну ідентичність, заявляти та закріплювати статус своїх ідентичностей. Репрезентуючи себе широкій аудиторії, індивід може легко представити свій «професійний статус, свої політичні уподобання або громадянську позицію» й тим самим «входить у процес виробництва та споживання контенту, бере участь у формуванні дискурсу щодо актуальних професійних чи суспільно-політичних проблем» [193, с. 305], що, зрештою призводить до постання нових спільнот, мереж міжособистісних зв'язків та взаємодій. Їх поява трансформує історично сформовані та узвичаєні соціальні ролі та форми приналежності до груп, формуючи тим самим нові форми особистісної ідентичності. Завдяки розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, індивіди дедалі частіше визначають себе не через етнічну, національну чи професійну приналежність, а через цифрові спільноти, до яких

вони долучаються керуючись своїми інтересами чи цінностями. За таких умов приналежності до великої кількості комунікаційних середовищ, особистісна ідентичність починає постійно переосмислюватися, стаючи тим самим багатовимірною та динамічною.

Яскравим прикладом сформованої під впливом інформаційно-комунікаційного середовища особистісної ідентичності може стати просюмер [68], а термінології Е. Тоффлера «виробник-споживач» [256, с. 246], тобто людина, що має доступ до технологій та інформації та вміє їх використовувати так само вправно як і аналізувати події, що «відбуваються в сфері торгівлі, політиці, поп-культу» [247, с. 89]. Інакше кажучи, просюмери – це люди надзвичайно «самодостатні, горді своїм вмінням думати самостійно й експериментують. Це комунікатори: вони розповідають іншим людям про свої враження від нових продуктів, брендів і послуг, задають питання іншим стосовно їх досвіду. Вони авторитетні: інші люди цікавляться їх думкою і запитують поради. При цьому просюмери - скептики... не довіряють сліпо тому, про що говориться в ЗМІ чи рекламі, але цінують інформацію і розваги, які можуть отримати з цих джерел» [247, с. 89].

Типовим прикладом сучасних просюмерів, тобто людей, що репрезентують себе через поєднання виробництва товарів чи послуг, творчості та активної взаємодії з цифровим соціальним середовищем, є блогери. Саме так сьогодні називають «компетентних осіб», що «мають вплив на формування громадської думки в суспільстві» [248]. Попри безумовний суспільний авторитет, завдання блогерів кардинально відрізняються від інтелектуалів Модерну, які, як відомо, присвячували життя пошуку універсальних законів та/чи боротьбі за соціальну справедливість. На противагу їм, автори цифрового контенту ставлять менш амбітні завдання, фокусуючись виключно на констатації фактів або ж поясненні наявного заради більш ефективного керування суспільством та формування громадської думки. Цікаво, що такі завдання вони реалізують на основі щирого переконання, що їхній життєвий досвід дозволяє висловлюватися на будь-яку тему – від політики до економіки і судової реформи [245, с. 137]. Ця впевненість

стає закономірним наслідком, з одного боку, поєднання кількох професій (журналісти і юристи, журналісти та сантехніки тощо) з розвинутими гнучкими навичками, а з іншого – незламного бажання свободи та права на висловлювання власної думки на широку аудиторію.

Неповторність просюмерів та їхня відповідність логіці розвитку мережевого світу, згідно з переконанням Г. Супрун, прослідковується й в їхньому ставленні до кар'єри. На противагу модерним інтелектуалам, просюмери не бажують бути прикутими «замість бажання бути прикутим до одного постійного місця роботи, просюмери навпаки стараються уникнути прив'язаності, адже завжди є прагнення і можливість змінити вид діяльності на більш оплачуваний або цікавіший. Вони в пошуках себе, в постійних пошуках і прагненні не зупиняються на досягнутому. Для просюмерів інтернет-мережа виступає не тільки способом комунікації з аудиторією, а й дозволяє репрезентувати власну ідентичність. Індивід, формуючи власний віртуальний образ, виражає свої бажані або ж потенціальні якості, реалізувати які в реальності є проблематичним» [247, с. 89]. Завдяки цьому, інтернет-ідентичності – це не фікції чи вигадки, а вдосконалена форма реальної ідентичності.

Слід зазначити, що просюмерність, з характерною для неї орієнтацію на свободу особистісного самовизначення, дозволяє людині вийти за межі стаціонарного способу життя та роботи та перетворитися на цифрового мандрівника. Ця соціальна категорія з'являється у процесі активної взаємодії людини з цифровим середовищем. З огляду на це, її представники, як стверджує Г. Супрун, зазвичай «проявляють себе як вільні від постійної прив'язаності до певного місця проживання» [247, с. 90]. Завдячуючи цьому вони стають дещо схожими на волоцюг, які не мають єдиного місця проживання, чітких життєвих орієнтирів та сталого місця в суспільстві [7]. Попри це, здебільшого цифрові мандрівники вправно користуються інтернет-ресурсами, які забезпечують їм доступ до глобального ринку праці та, у зв'язку з високим рівнем конкуренції, змушують дотримуватися високих професійних стандартів незалежно від місця їхнього зосередження. Такий спосіб життя відкриває можливість конструювати

особистісну ідентичність згідно з конкретними обставинами та вимогами, змінюючи водночас форми соціальності (типи зв'язків, форми активності тощо), які стають такими ж нестабільними й динамічними, як і сама ідентичність людини.

Попри майстерне використання цифровими мандрівниками переваг сучасного мережевого світу, плинність та невизначеність їхньої ідентичності у єдності з потужним впливом на соціальну реальність з допомогою профілів, коментарів чи навіть професійних навичок, нерідко стає причиною зростання суспільної уваги до онлайн ідентичності. Останніми роками вона привертає чимало уваги серед представників різних наукових галузей, що, втім не призвело до появи єдиної та усталеної дефініції терміна «цифрова ідентичність». Найчастіше його вживають для позначення сукупності даних, які характеризують людину в цифровому просторі. Сюди зазвичай відносять «всі аспекти нашої онлайн-присутності, від профілів у соціальних мережах до цифрових слідів, які ми залишаємо під час пошуку інформації, онлайн-шопінгу чи простого перегляду веб-сторінок – все це формує наше цифрове “я”» [233, с. 217]. Інакше кажучи, цифрова ідентичність не зводиться до окремого акаунта чи профіля в тій чи іншій соціальній мережі, а постає сукупністю даних про людину, які містять персональну інформацію, прояви та сліди активності, контент та елементи її самопрезентації.

Попри те, що цифрову ідентичність формує весь комплекс даних про діяльність людини в Інтернеті – логін, пароль, дата народження та інші сліди присутності (операції пошуку, коментарі, вподобайки тощо) людини в інтернеті, навіть у науковому середовищі її зазвичай зводять до проявів міжособистісної комунікації та/чи репрезентації людини в цифровому середовищі, в тому числі й у формі слактивізму (від англ. slacker – ледащо і activism – активність). [263, с. 69]. Така форма мережевої активності, як цілком справедливо зауважують українські дослідники Л. Усанова та Г. Супрун, передбачає здійснення соціально корисної дії, без особливих зусиль і, на відміну від реальної активності, не спрямована на розв'язання певної проблеми [263, с. 68]. В цьому контексті

показовим прикладом може бути високий рівень активності українців в соціальних мережах в часи повномасштабного протистояння російській збройній агресії. Створення численних петицій, репости трагічних подій, пости, присвячені річницям боїв, загиблим воїнам та історичним подіям так само як і багато інших активностей є проявом соціально корисної діяльності, яка, не потребуючи зусиль та часу, дає можливість репрезентувати громадянську позицію людини. Зауважимо, що подібна заповзятливість здебільшого спрямована не на подолання практичних проблем, а на самопрезентацію та моральне задоволення [263, с. 68].

Як бачимо, соціальні мережі мають дещо неоднозначний вплив на людину та відповідно соціально-політичні процеси сьогодення. З одного боку, вони стали потужними каналами поширення фейків, трансляцій маніпулятивних повідомлень та деструктивних наративів. Втім, з іншого боку, «соціальні мережі виступають тими платформами, які надають користувачу можливість особистісної реалізації і породжують оманливе відчуття причетності до включення в масово значущі процеси, адже клік не потребує ніяких зусиль (ні матеріальних, а ні втрати часу), але для оточуючих власна ідентичність репрезентована» [263, с. 69]. Зауважимо, що така цифрова ідентичність, завдяки слактивізму, може дещо відрізнитися чи взагалі бути відмінною від реальної, адже репрезентує радше уявне чи бажане «Я» задля суспільного схвалення або ж для здобуття соціального визнання та підвищення авторитету, а тому числі й задля просування особистих або професійних інтересів.

Проявляючись через присутність, а подекуди навіть сліди присутності індивіда в мережевому світі, цифрова ідентичність постає край специфічним феноменом, оскільки існує поза будь-яким матеріальним проявом. Це ж, як стверджує українська філософія К. Гончаренко, призводить до своєрідного «зникнення тіла як такого, що має свою специфічну конкретику». Воно поступається своїм місцем деякому метафоричному тілу, що є унікальним «“резервуаром” сенсів, який може бути заповнений знаками, якими переповнена інформаційна реальність, або ж проявами тілесності, що виступає виразником

того чи іншого тіла». Таким чином, в інформаційно-мережевому світі, тіло «виступає матеріалом для функціонування інших систем» [146, с. 138].

Трансформація ставлення до тіла, яка відбувається у цифровому світі, відбувається в результаті появи можливості для репрезентації людини поза фізичними межами. Це ж, як стверджує вже згадана нами К. Гончаренко, дає можливість говорити про постання в мережі деякого «нульового тіла», що позбавлене простору і «не має жодних ознак чи конфігурації». Завдяки цьому, технічна «реальність екранів має більший статус реальнісного існування і тому поглинає тіло як таке. Тіла перетворюється на вільно циркулюючу копію без оригіналу, або ж на такі собі тіла-без-тіл, які є більш досконалішими версіями живих організмів» [146, с. 139].

Здатність людини формувати свою цифрову ідентичність та проявлятися з допомогою аватара чи профіля, що не відповідають реальності, надало людині можливість репрезентувати себе в мережі без матеріальної опори. За таких умов людина ніби розкладається на тіло і тілесність, яка, своєю чергою, з допомогою образів, соціальних сигналів, виразів та поведінки, вільно й без зовнішнього примусу дає можливість формувати власний образ чи експериментувати з соціальними ролями виходячи з власного бажання.

Попри те, що в позбавленому чітких та однозначних життєвих орієнтирів мережевому світі, людина отримала широкі можливості для самопрезентації та самоствердження, її онлайн-прояви та активність, дають підстави визнати правдивими радикальні твердження М. Фуко про «смерть суб'єкта» та занепад образу самототожної людини у сучасному світі [154, с. 18]. На думку дослідника, ці зміни не варто розглядати як негативні, бо вони постають закономірним наслідком розвінчання світоглядних настанов доби Модерну. Саме вони породили уявлення про автономного носія чистої раціональності – картезіанського суб'єкта, який декларував прагнення до вільної самореалізації, проте насправді був залежний від виховання, освіти та соціального середовища (етносу, нації тощо), унаслідок чого ставав протилежним усвідомленій суб'єктивності «слухняним суб'єктом» [246, с. 207]. Втім сьогодні, як стверджує

М. Фуко, у людини з'являється можливість до реалізації власної суб'єктивності завдяки відродженню античної практики «турботи про себе» [228, с. 117]. В античній практиці самозаглиблення повернення погляду із зовнішнього світу на самого себе, увагу до власних думок та устремлінь у їхній цілісності та без уваги на всілякі спокуси. Ця «турбота про себе» сприяє самопізнанню та гармонізації стосунків із собою та зі світом [154, с. 19].

Безумовно, повернення людини до античної практики «турботи про себе», може відкрити широкі можливості для самореалізації людини в мережевому світі. Усвідомлена та мережева самопрезентація дає можливість вийти за межі встановлених суспільством норм та виробити суголосний власним потребам спосіб існування. Завдяки цьому «турбота про себе» зберігає здатність людини критично ставитися до стрімко зростаючого потоку інформації, обдуманно вступати у соціальну взаємодію та уважно ставитися до своєї репутації.

## РОЗДІЛ 3. ГРУПОВА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ВІД КОНСОЛІДАЦІЇ ДО РОЗМЕЖУВАННЯ

### 3.1. Концептуалізація колективної ідентичності як окремого наукового феномена

Попри довготривалу історію становлення та розвитку, концепт «ідентичність» до сьогодні викликає чимало запитань. Багато з них спричинені тим, що в психологічних, соціологічних, культурологічних, філософських тощо розвідках, він доволі часто вживається як самозрозумілий, залишаючи водночас поза своєю увагою не тільки притаманну йому тенденцію до ускладнення, а й здатність змінювати мапу світу. Хочемо ми того чи ні, але в сучасному стрімко змінному світі, ідентичність, задаючи прийнятні для них норми, цінності, інтереси та стереотипи, здатна визначати поведінку людини й навіть цілої групи.

Потужний вплив концепту «ідентичність» на формування соціокультурних норм, політичних практик та поведінки людей у сучасному, перетворила його на значущий об'єкт інтелектуальної думки. Тенденція до цього зародилася на зламі ХІХ–ХХ ст. В цей час намітився розпад традиційних громад (сільська спільнота, велика сім'я, релігійна громада тощо), внаслідок чого люди почали шукати нові форми групової спільності. Певним чином цьому сприяло й зародження та стрімке поширення тоталітарних та авторитарних сил, які приваблювали широкі верстви населення, об'єднуючи їх навколо себе задля реалізації т. зв. «високих» ідеалів. На противагу їм, демократично зорієнтовані рухи (феміністичні, національні, профспілкові тощо), активно працюють задля розширення прав різних, передусім пригнічених груп населення.

Зрушення, які відбувалися в суспільно-політичному житті Європи на початку ХХ ст. спричинили до стрімкого зростання наукового інтересу до проблем соціальної психології. В цьому контексті доречно згадати про зародження досліджень спрямованих не тільки на вивчення ролі пропаганди та лідерів в керуванні масовою свідомістю або мобілізації населення, чинників, що

розвіяли віру європейського суспільства у перемогу розуму, а й психологічних підвалин колективної поведінки. Останні, були нерозривно пов'язані з інтелектуальною діяльністю З. Фрейда, який, реагуючи на соціальні виклики свого часу, зробив спробу віднайти психоаналітичні механізми поведінки мас. Задля цього в опублікованій у 1921 році роботі «Психологія мас і аналіз людського Я», учений висвітлив чинники, що об'єднують людей у групи, де вони підкоряють себе інколи дивним, а інколи цілком розумним груповим нормам. Розкриваючи їх, З. Фрейд, активно послуговувався терміном «ідентифікація», тим самим поставивши на порядок денний доцільність та правомірність вторгнення психоаналітика в царину таких наук як соціологія, антропологія, філософія чи теорії культури.

Добре розуміючи, що відповіді на запитання, що постали в умовах визначених нагальних викликів початку ХХ ст. не були самозрозумілими та очевидним, З. Фрейд ще у передмові до «Психології мас» зауважив, що суперечність «між індивідуальною психологією та соціальною або груповою психологією, яка, на перший погляд, може здатися сповненою значущості, втрачає значну частину своєї гостроти при більш уважному розгляді. Це правда, що індивідуальна психологія займається індивідуальною людиною і досліджує шляхи, якими вона прагне знайти задоволення для своїх інстинктів; але лише рідко і за певних виняткових умов індивідуальна психологія може ігнорувати стосунки цього індивіда з іншими. В психічному житті індивіда незмінно бере участь хтось інший, як зразок, як об'єкт, як помічник, як супротивник, і тому з самого початку індивідуальна психологія є водночас і соціальною психологією – в цьому розширеному, але цілком виправданому значенні цих слів» [40, с.1].

Чітко намічена лінія взаємодії психоаналізу та соціальної психології дала можливість З. Фрейду сформулювати власне психоаналітичне дослідження групових процесів. Так, у вже згаданій нами «Психології мас», учений обґрунтовано продемонстрував, що люди об'єднуються у групи та спільноти на основі створення спільного Я-ідеалу. Цей процес викликає взаємну ідентифікацію та інтросекцію, формуючи тим самим лібідозну конституцію маси

[40, с. 47]. Вона, згідно з переконанням ученого, вибудовується під впливом лібідо, яке, своєю чергою, не обмежується статевим потягом, а охоплює значно ширше коло явищ. Серед них – любов до дітей, дружба і загальна людинолюбність, а також відданість конкретним предметам і абстрактним ідеям [40, с. 38].

Хоча об'єднання людей у групи відбувається внаслідок несвідомих чинників, воно, згідно з переконанням З. Фрейда, має важливе і багатовимірне значення: перебування в колективі допомагає людині боротися з силами природи та обмежувати свою деструктивність. Завдяки згуртуванню в результаті створення спільного Я-ідеалу, спільнота ідеалізує себе, водночас спрямовуючи свою природну агресію на іншу групу. Така поведінка, на думку вченого, особливо виразно проявляється під час взаємодії етнічно і культурно близьких спільнот, прикладом чому можуть стати відносини між іспанцями і португальцями, північними і південними німцями, англійцями і шотландцями тощо. Нерідко вони схильні проявляти «нарцисизмом малих відмінностей», зосереджуючи увагу на дрібних розбіжностях, тим самим перетворювати їх на підстави для ворожнечі. Остання, згідно з експлікованою в опублікованій у 1930 році роботі «Невпокій в культурі» («Das Unbehagen in der Kultur») думкою вченого, нерідко стає «зручним і відносно нешкідливим задоволенням агресивності, що сприяє солідарності між членами спільноти» [42, с. 33]. Для прикладу вчений згадує про те, як розпорошений єврейський народ, надав «послугу культурі тих народів, серед яких оселився», водночас нагадуючи, що «середньовічного побиття євреїв не вистачило на те, щоб зробити ці часи більш мирними і безпечними для християн» [42, с. 33].

Як бачимо, запропоноване З. Фрейдом пояснення особливостей колективної поведінки не позбавлене раціонального зерна, в тому числі й з огляду на виклики, що постали в останнє десятиліття перед українським суспільством. Втім це не вимагає некритичної згоди з ученим, який пояснював складні та багатогранні соціально-політичні процеси виключно через індивідуальні психічні механізми, свідомо і беззастережно нехтуючи економічними,

політичними та історичними факторами. Цей, суттєвий і, на наш погляд, цілком закономірний в контексті психоаналітичної соціальної теорії недолік, все ж не применшує заслуги вченого, який, всебічно вивчаючи процес ідентифікації, зумів показати, що люди схильні неусвідомлено приймати риси інших та інкорпоруватися у групу, що переживає свою унікальність, протиставляючи себе іншій виразно чи невиразно відмінній групі. Це ж, своєю чергою, означає, що група може проявляти себе як цілісний соціальний організм, який, так само як і окрема людина, прагне зберегти свою цілісність або ж, говорячи сучасною мовою, ідентичність [109].

Попри низку суперечливих моментів, в сучасному інтелектуальному дискурсі практично безапеляційно утвердилося переконання в тому, що саме роботи З. Фрейда заклали теоретичне підґрунтя вивчення ідентичності. На наш погляд, воно не позбавлене раціональних підстав, проте його прихильники не враховують внеску у розвиток цього концепту досліджень у сфері соціології в цілому та безпосередньо робіт Е. Дюркгайма. Він, так само як і З. Фрейд, не послуговувався терміном «ідентичність», що, втім не завадило йому експлікувати механізми формування соціальної ідентичності, досліджуючи вплив соціуму на індивіда.

Вихідною точкою досліджень Е. Дюркгайма стало тверде переконання у пріоритеті соціуму над індивідом. Звісно, вчений визнавав, що соціум виникає у процесі взаємодії індивідів, проте вважав, що після свого виникнення він починає жити власним життям, набуваючи примусової сили щодо окремої людини. Соціальні чинники, як доводив Е. Дюркгайм, впливають на індивідуальну поведінку не безпосередньо, а через механізми інтеріоризації. Завдяки їм соціальні регулятори (норми, правила, цінності та поведінкові моделі) втрачають свою примусовість та перетворюються на внутрішні керівні принципи поведінки [30].

Поява соціуму та соціального порядку, згідно з переконанням Е. Дюркгайма, відбувається не завдяки зібранню індивідів, а в результаті вироблення системи зв'язків, що утримує суспільство від розпаду. Інакше

кажучи, вчений вважає, елементарною умовою і головною передумовою будь-якого соціального зв'язку є солідарність. Вона сприяє постанню та єдності великих і малих соціальних спільнот, забезпечуючи історичне відтворення їхніх соціальних структур.

Згідно з переконанням Е. Дюркгайма, солідарність, як визначальний чинник консолідації соціуму, буває механічною та органічною. Перша – властива архаїчним та традиційним суспільствам. Тут єдність виникає завдяки тому, що індивіди мають подібні функції. Через це, як стверджує вчений, ця «солідарність зростає у зворотному відношенні до індивідуальності. У кожному з нас... є дві свідомості: одна, спільна нам з усією нашою групою, яка, отже, являє собою не нас самих, а суспільство, що живе і діє в нас; інша, навпаки, постає тим, що в нас є особистого і відмінного, що робить із нас індивіда. Солідарність, що формується на подібності, досягає свого максимуму тоді, коли колективна свідомість точно покриває всю нашу свідомість і збігається з нею в усіх точках; але в цей момент наша індивідуальність дорівнює нулю... Зовсім інша річ із солідарністю, що виникає внаслідок поділу праці. У той час як перша вимагає, щоб індивіди були схожі один на одного, остання передбачає їхню відмінність. Перша можлива лише остільки, оскільки індивідуальна особистість поглинена колективною; друга можлива тільки за умови, якщо кожен має свою власну сферу дії, а отже, й особистість» [29, с. 84].

На наш погляд, розкриті у попередньому абзаці розрізнення типів солідарності дає підстави впевнено стверджувати, що люди, за переконанням Е. Дюркгайма, можуть об'єднуватися між собою та створювати соціальні спільноти або завдяки своїй подібності, або завдяки відмінності. Механічна солідарність, тобто єдність, що заснована на подібності й передбачає поглинання індивіда колективом, виникає раніше. Натомість органічна солідарність починає формуватися під впливом індустріалізації, яка передбачає спеціалізацію праці, а відтак заснована на відмінностях. В її основі лежить принцип компліментарного зв'язку, який потребує гармонійної взаємодії та взаємодоповнюваності між частинами (індивідами) в рамках органічного цілого (суспільства). Саме завдяки

цьому, на думку Е. Дюркгайма, органічна солідарність породжує значно міцніші та стійкіші соціальні зв'язки та спільноти. Водночас він переконаний, що добровільна і свідомо згода відмінних між собою частин інтегрує суспільну систему краще, ніж примусова і штучна згода подібних між собою індивідів.

Ретельно та всебічно розглядаючи сутність та специфіку механічної та органічної солідарності, Е. Дюркгайм, формує підвалини не тільки для розкриття особливостей розвитку сучасного йому суспільства, а й розвитку актуальної в контексті нашого дослідження проблеми ідентичності. У працях французького вченого вона простежується у впливі різних типів солідарності на окрему людину. До прикладу згадаємо механічну солідарність. Вона побудована на подібності, а тому передбачала виключення з соціальної взаємодії будь-якої відмінності. На практиці це призводило до того, що засновані на механічній солідарності суспільства, придушували всі прояви людської свободи. Найбільш показовим прикладом цього, згідно з переконанням Е. Дюркгайма, була історія Сократа, який, виступивши проти усталених у тогочасних Афінах звичаїв, був засуджений на смерть [29, с. 112].

На противагу до суспільств, заснованих на механічній солідарності, суспільства з органічною солідарністю зорієнтовані на свободу та індивідуальність, які, за переконанням Е. Дюркгайма, реалізуються завдяки вільному вибору професії у висококонкурентному індустріальному середовищі. Воно вимагає від людини ставати не схожою на інших не тільки у виборі професії, а й власних переконаннях, естетичних смаках, вподобаннях тощо. Завдяки цьому, суспільство стає більш ефективним, рухається узгоджено, навіть попри те, що кожен з його елементів має більший простір для властивих тільки йому специфічних коливань [29, с. 85].

Попри здавалося б очевидну перевагу органічної солідарності, процес переходу від механічної до органічної, згідно з переконанням Е. Дюркгайма, був тривалим та суперечливим. Головною його передумовою, на думку вченого, став приріст населення, який супроводжується збільшенням його «моральної або фізичної щільності» та інтенсифікацією соціального життя, яка, своєю чергою,

сформувала підвалини для поділу праці. Він спонукав індивідів обмінюватися продуктами своєї діяльності, виконувати взаємодоповнювальні функції, мимоволі формуючи єдине ціле. Ці зміни призвели до того, що тиск колективної свідомості, яку Е. Дюркгайм розглядав як «сукупність переконань і почуттів, спільних для середнього члена суспільства» [29, с. 38-39], стрімко зменшився, завдяки чому в людей з'являється свобода.

Слід зазначити, що стрімке звільнення людини від тиску колективної свідомості у процесі поділу праці, згідно з переконанням Е. Дюркгайма, не веде до абсолютної свободи. Індивід, працюючи в межах своєї унікальної професії, не завжди того бажаючи, змушений підпорядковуватися панівним у суспільстві чи певній корпорації звичаям і практикам. Звісно, спричинений ними суспільний тиск значно менший від того, що зазнавала людина у суспільствах механічної солідарності, цінності та переконаннях яких поглинали її повністю, не залишаючи ніякого простору для вільного особистісного прояву [29, с. 85]. До того ж у суспільствах заснованих на органічній солідарності, колективна свідомість не вирізняється категоричністю та має високий рівень раціональності, що робить її менш дратівливою для вільного розвитку індивідуальних варіацій [29, с.233].

Розглянуті нами теоретичні узагальнення Е. Дюркгайма про солідарність, доволі чітко демонструють, що вчений сформував дещо спрощений погляд на соціальну дійсність. Звісно, ця односторонність, як нам видається, не применшує внеску вченого у дослідження соціальної сутності людини, а в сучасній термінології соціальної ідентичності особистості. Її, за переконанням Е. Дюркгайма, можна витлумачити як унікальний комплекс надіндивідуальних переконань, вірувань та почуттів, які відображають в окремих індивідах їх групову приналежність. Так, у традиційних суспільствах індивід формує свою ідентичність на основі культури соціуму, а в сучасних – на тлі колективних норм, цінностей соціальної організації та завдяки їй зв'язку з групою. Не варто забувати й того, що вченому вдалося аргументовано показати особливості постання тісного і нерозривного зв'язку людини з групою, не оминаючи проблему

відхилень. Вони, на думку вченого, виникають або внаслідок нерівномірного впливу колективної свідомості на різні верстви населення, або у стані «аномії», яка супроводжується втратою суспільством ціннісних орієнтирів у період переходу суспільств від механічної до органічної солідарності. І в тому і в іншому випадку, відхилення породжує чималу суспільну тривогу, залишаючись між тим цілком позитивним соціальним явищем, яке відкриває шлях для суспільного розвитку [29, с. 11-149].

Підкреслюючи непересічний вплив наукового спадку Е. Дюркгайма на розвиток проблеми ідентичності, варто згадати про те, що багато його ідей стали підґрунтям для нових та оригінальних дослідницьких підходів, нерідко розроблених учнями вченого. Посеред останніх, як на наш погляд, на особливу увагу заслуговує М. Альбвакс [50]. Цей вчений, розвиваючи та переосмислюючи дюркгаймівське уявлення про соціальну солідарність, зумів аргументовано показати, що основою соціальної єдності є не тільки й не стільки солідарність, яка постає радше формою прояву, ніж причиною групової єдності, як пам'ять. Вона, згідно з висновками французького вченого, живе і зберігається завдяки комунікації, яка, своєю чергою, впорядковує індивідуальні спогади у просторі й часі, тим самим надаючи їм колективного та емоційно забарвленого характеру. Завдяки йому, за переконанням М. Альбвакса, ці колективні спомини поступово перетворюються на осердя групової унікальності, яка розкривається через історично сформований, а відтак і повчальний, погляд групи на себе, тим самим прокладаючи шлях до єдності та послуху [244, с. 92].

Ще одним авторитетним вченим, що зумів поєднати індивідуальний та соціальний аспекти розвитку особистості, був Е. Еріксон. Його наукові погляди формувалися під впливом психоаналітичної школи З. Фрейда та в річищі дюркгаймівської інтелектуальної традиції. Їх органічне поєднання дало можливість вченому інтегрувати психоаналітичний, філософський і соціологічний підходи в описі концепту ідентичності та показати, що ідентичність має подвійну природу. З одного боку, вона постає безперервним переживанням людиною своєї самототожності, а з іншого – відчуттям єдності

індивіда з певними соціальними спільнотами (групами) внаслідок солідаризації з ціннісними системами останніх. Інакше кажучи, вчений вважав, що особистісна ідентичність формується у процесі складної взаємодії людини та соціуму, а тому є надзвичайно складним та багатовимірним феноменом, що може бути цікавим та корисним не тільки для психологів, а й для соціологів, педагогів та культурологів. Поміж тим, зауважував у 1975 році Е. Еріксон, сьогодні концепти ідентичності, все ще «перебувають у повсякденному мисленні або, у будь-якому разі, у словнику широкого кола читачів різних країн – не кажучи вже про їхню появу в карикатурах, які відображають інтелектуальну моду» [34, р. 17-18].

Висновки Е. Еріксона щодо специфіки так само як стрімкого зростання суспільної уваги до таких понять як «ідентичність» чи «соціальна ідентичність» не тільки цілком правдиві, а й опосередковано відображають ті процеси, що розпочалися після другої світової війни. Вона була дуже руйнівною, а тому низка європейських країн доволі тривалий час боролася з її наслідками. Паралельно з цим формувалася потреба в всебічному осмисленні причин кривавої війни, та, що не менш важливо, Голокосту. Не менш актуальною була й розробка механізмів протистояння комуністичним зазіханням. Гостра потреба протистояти їм, спонукала США у все ще зруйнованій Європі створювати центри соціальної психології. Очевидно, що дослідження здійснювалися під контролем США, внаслідок чого європейська соціальна наука деякий час залишалася «переважно набором ізольованих форпостів американської соціальної психології, як з точки зору дослідницької діяльності та ідей, так і з точки зору академічних зв'язків та лояльності» [56, с. 9].

Попри складну соціально-політичну ситуацію в повоєнній Європі, поступове відновлення економічного життя супроводжувалося усвідомлення не тільки американської гегемонії в усіх сферах суспільного життя, а й ментальних та культурних відмінностей європейського та американського суспільств [56, с. 7]. Воно викликало прагнення до відокремлення, яке в інтелектуальній сфері проявлялося у розробці європейськими вченими соціально-психологічних проєктів, у яких вони досліджували актуальні для них проблеми. Особливу ж

увагу приділяли вивченню міжгрупових конфліктів та соціальних упереджень, що, зрештою, спрямувало їхню увагу до проблеми ідентичності. Ця інтенція уперше чітко проглядається у дослідженні моделей індивідуальних упереджень, причин дискримінації та особливостей міжособистісної взаємодії британським ученим Г. Таджфелом [104, с. 276].

Нагадаємо, що ідейні підвалини соціально-психологічних досліджень Г. Таджфела заклали наукові розвідки М. Шеріфа [93; 92]. У низці праць, цей учений досліджував соціально-психологічні механізми конфліктів та прийшов до висновку, що людей до ворожнечі штовхає обмежена кількість ресурсів. Ця позиція абсолютно не влаштувала польсько-британського вченого Г. Таджфела. Він був переконаний, що така ситуація можлива тільки за умови, якщо непривілейована група відмовляється «від свого раніше прийнятого і консенсусно негативного образу себе, а разом з ним і статус-кво, і починає працювати над розвитком своєї позитивної ідентичності. Панівна група може реагувати на ці зміни або докладаючи всіх зусиль для збереження і виправдання статус-кво, або намагаючись знайти та створити нові диференціації на свою користь, або і те, і інше» [104, с.281]. Реальність, згідно з переконанням вченого, докорінно відрізняється від цієї гіпотетичної ситуації, як мінімум з огляду на те, що у більшості випадків уже сама приналежність людини до групи призводить до ворожого ставлення щодо членів інших груп [104, с. 284].

Переконання Г. Таджфела у тому, що індивіди самовизначаються через приналежність до групи, цілком і повністю поділяв і його учень та співдослідник Дж. Тернер. Ця згода переконань дала можливість дослідникам працювати разом та перетворити соціальну категоризацію або упорядкування людиною свого соціального оточення в термінах розподілу людей за групами, на важливий когнітивний інструмент, який допомагає структурувати соціальне оточення та надати індивіду систему орієнтирів для самооцінювання, створюючи і визначаючи його місце в суспільстві або групі. Інакше кажучи, соціальні групи, що витлумачені дослідниками як «сукупність індивідів, які вважають себе членами однієї соціальної категорії, поділяють певну емоційну причетність до

цього спільного визначення себе і досягають певного рівня соціального консенсусу щодо оцінки своєї групи та свого членства в ній», дають можливість своїм членам ідентифікувати себе в соціальних термінах [104, с. 283]. Такі ідентифікації значною мірою є релятивними та порівняльними: вони визначають індивіда як схожого або відмінного від інших, як «кращого» або «гіршого» за членів інших груп, формуючи тим самим його соціальну ідентичність.

Як форма самооцінки та самокатегоризації, соціальна ідентичність, за переконанням Г. Таджефела і Дж. Тернера, ґрунтується на прагненні індивідів підтримувати або підвищувати свою самооцінку заради збереження позитивної Я-концепції, а з нею й соціальної ідентичності. Завдяки цьому соціальні групи та членство в них асоціюються з позитивними або негативними ціннісними конотаціями, які, здебільшого є соціально консенсусними, як всередині групи, так і між групами, що сприяють формуванню соціальної ідентичності індивіда. Втім бувають випадки, що група втрачає позитивну оцінку, що призводить до формування негативної соціальної ідентичності, змушуючи індивідів покинути свою групу і приєднатися до іншої, більш позитивної групи, або ж надати своїй групі позитивних конотацій [104, с. 283-284].

Доволі ретельне висвітлення стратегій індивідуальної мобільності, дало можливість Г. Таджефелу та Дж. Тернеру експлікувати соціальну ідентичність як компонент Я-концепції, що формується у процесі суб'єктивної ідентифікації людини з самосвідомою та визнаною іншими групою. Виявлення цього мало надзвичайно важливе значення для дослідження актуального у другій половині ХХ ст., і не менш актуального сьогодні прогнозування соціальних процесів з огляду на перемогу чи поразку певної групи у процесі конкурентної боротьби чи конфлікту. Це стало можливим завдяки тому, що запропонована вченими концепція соціальної ідентичності, чітко й однозначно показала, що людина сприймає соціальні об'єкти (події, групи, інші людей) крізь призму власних переконань, мотивів чи цінностей.

Високий пояснювальний потенціал теоретичних узагальнень та висновків Г. Таджефела і Дж. Тернера та розроблена ними теорія соціальної ідентичності

мала важливе значення для подальших соціально-психологічних досліджень. У другій половині ХХ ст., особливо після смерті Г. Таджефела, вони помітно урізноманітнилися, набувши неймовірної популярності й у Європі, й у США. Переконливим доказом цьому можуть стати роботи таких авторитетних дослідників як Д. Абрамс [56], Дж. Тернер [106], М. Хогг [57], Д. Террі [55] та ін. Всі вони певною мірою поділяли думку про те, що соціальна категоризація, у процесі якої формується соціальна ідентичність, створює чіткі та поляризовані групові прототипи, які асимілюють відповідних членів групи, призводячи тим самим до деперсоналізації, у процесі якої поведінка, цінності та почуття людини починають підпорядковуватися груповим прототипам. Такий підхід не був позбавленим раціонального зерна, втім дещо обмежував змістове наповнення соціальної ідентичності, яка й надалі розглядалася як частина Я-концепції. Внаслідок цього поза увагою згаданих дослідників залишалася соціальна іпостась ідентичності або властивості, що забезпечують розрізнення та своєрідність тих чи інших соціальних утворень. Прикладом останніх може стати професійна, етнічна, національна, релігійна спільноти, які зазвичай мають добре виражену групову своєрідність, що відображає унікальність та сталість групи або її ідентичність.

Одну з перших спроб вийти за межі індивідуалістичної парадигми соціальної ідентичності зробив американський соціолог Т. Парсонс у процесі переосмислення та розвитку ідей М. Вебера, З. Фрейда, Е. Дюркгайма, Е. Еріксона та низки інших тогочасних учених [83]. Так само як і останні, дослідник не ставив за мету осмислити термін «ідентичність», який вважав синонімом «тотожності». Тим часом він проявляв зацікавлення до поняття «ідентифікація», яке використовував у фрейдівському дусі, тобто для позначення процесу інтеріоризації (переймання) індивідом ціннісно-орієнтаційних патернів групи у процесі взаємодії з Іншим [82, с. 146]. Це дало можливість досліднику показати незмінну орієнтацію дій та цінностей кожного індивіда на очікування Інших, й тим самим спростувати ключову роль особистості у формуванні її соціальної ідентичності. Бажання, потреби та дії кожної людини, за його

переконанням, формуються в соціальному середовищі, специфіку життя у якому людина засвоює ще й дитинстві.

Т. Парсонс вважав, що індивіди, так само як багато інших живих істот, пристосовуються до середовища існування, яке завдяки наявності Інших визначає їхні цілі та змушує вступати з ними у взаємодію. В ході останньої формується соціальна система або структурована реакцією Інших «система дій певної сукупності індивідів, а також диференційована сукупність соціальних позицій та соціальних ролей, пов'язаних із ними прав і обов'язків» [268]. Фактично у процесі комунікації індивіди виробляють символічну систему кодів (головним серед яких є мова, яка визначає спільну приналежність до тієї чи іншої спільноти), зразків поведінки, які включають стійкі комплекси правил, норм, цінностей та настанов, визначають і корегують їхні дії.

Очевидно, що сформована у процесі соціальної взаємодії символічна система – це ні що інше, як культура. За переконанням Т. Парсонса, вона постає системою вищого рівня, яка виконує головну роль у контролі над поведінкою інших систем – індивідів, колективів або суспільства загалом, пропонуючи їм символічно зорганізовані культурні взірці, стандарти та норми поведінки, контролюючи рівень їх реалізації в соціальних діях [82, с. 6]. Ключові взірці культурних систем мають високий рівень стійкості, а тому змінитися можуть лише впродовж життя кількох поколінь.

Структуруючи та регулюючи поведінку кожної людини, культурні коди, символи, цінності та норми тим самим сприяють виникненню колективів, що постають специфічними соціальними спільнотами. Вони, так само як і окремі особистості, прагнуть зреалізувати власні цілі та володіють низкою культурних характеристик, які дають можливість розрізнити членів і не членів цього колективу. Останній у концепції Т. Парсонса позначається словом «collectivity», яке буквально перекладається як колективність, яка є всього лише підструктурою соціальної системи. Проявом останньої є суспільство, яке постає складною соціальною системою або мережею більших і менших колективів, що

знаходяться пліч-о-пліч, накладаються один на одного [82, с. 67] і регулюються системою культурних зразків [82, с. 6].

Слід зазначити, що запропоноване Т. Парсонсом розрізнення колективу «collectivity», та суспільства дало вченому можливість показати складність та багатомірність соціальної ідентичності. Вона, згідно з переконанням ученого, може бути експлікована як система кодів (норм, правил, установок і ролей тощо), які організують та регламентують поведінку членів спільноти та, володіючи високим рівнем стійкості, визначають образ останньої. Завдяки цьому соціальна ідентичність постає не лише відчуттям усвідомленої приналежності людини до певної спільноти, а й системою тих соціальних очікувань і правил, які визначають поведінку індивіда. Цю невиразно представлену та концептуально неоформлену думку вчений експлікував у процесі висвітлення американської та низки європейських національних ідентичностей у роботі «Система сучасних суспільств» («The System of Modern Societies» (1971)[84].

Попри раціональність цілої низки ідей та висновків Т. Парсонса, його соціологічна теорія не справила ключової ролі в розробці теорії соціальної ідентичності. З одного боку, це було зумовлено складністю теоретичних узагальнень вченого [26], а з іншого – різкою критикою з боку низки тогочасних вчених. В цьому контексті доречно згадати Л. Козера [21], Р. Дарендорфа [23, 22], Д. Локвуда [72], Дж. Рекса [85] К. Р. Міллса [ 78] та низку інших дослідників, які сфокусували увагу на певній зневазі вченого до реальних сповнених конфліктів соціальних процесів та надмірному формалізмі його концепції. З цими висновками загалом погоджувався й один з найсуворіших критиків парсонівської теорії Ю. Габермас. До того ж він був твердо переконаний у тому, що розроблена Т. Парсонсом системна теорія «механічна», «позитивістська», «антиіндивідуалістична», «антиволонтаристська» і «дегуманізуюча» вже через саму природу свого внутрішнього теоретичного контексту [47].

Попри досить різку критику цілої низки ідей Т. Парсонса, Ю. Габермас все ж не заперечував раціональності окремих аспектів розробленої вченим теорії дії [136, с. 66]. Так, приміром, так само як і Т. Парсонс, він вважав, що індивідуальна

ідентичність формується у процесі соціалізації, а тому в ній «виражається те парадоксальне відношення, що Я як особа взагалі подібне всім іншим особам, але як індивід є цілком відмінним від усіх інших індивідів» [136, с. 73]. Таке розуміння індивідуальної ідентичності тільки на перший погляд не відрізняється від того, що було запропонованого Т. Парсонсом. Насправді ж, вчений, що ставив за мету осмислити сучасні йому соціокультурні та політичні процеси, уважав, що «ідентичність Я може виказувати себе в здатності дорослої особи формувати в конфліктних ситуаціях нову ідентичність і узгоджувати її з подоланою минулою ідентичністю, аби під керівництвом всезагальних принципів і способів дій організувати себе та свої інтеракції у неповторній біографії» [136, с. 73]. Це уточнення вченого має ключове значення для розуміння специфіки габермасівського розуміння соціальної ідентичності індивіда, який, з одного боку, прагне відповідати нормативним очікуванням, а з іншого – до вираження своєї неповторності.

Розглядаючи специфіку формування соціальної ідентичності Я, Ю. Габермас істотно розширив поле тогочасних досліджень, показавши специфіку її формування на основі ширшої за неї ідентичності групи [136, с. 82]. Розкриваючи сутність останньої вчений дистанціювався від усталеного в сучасному йому інтелектуальному дискурсі переконання (властивого, приміром, Т. Парсонсу) у тому, що суспільства можуть конституювати «свою єдність у формі картин світу, які кодифікують їхню спільну ідентичність» [136, с. 92]. Він вважав, що в умовах сьогодення «колективна ідентичність вже більше не протистоїть окремим індивідам як зміст традиції, на якому, як на чомусь нерухомому, об'єктивному може утворюватися власна ідентичність; радше самі індивіди беруть участь у процесі утворення та формування волі до спільного проєктування ідентичності» [136, с. 93]. Інакше кажучи, Ю. Габермас вважає, що колективна ідентичність – це не щось об'єктивне та зовнішнє щодо індивідів, а специфічне комунікаційне середовище, в якому витворюється ідентичність тієї чи іншої спільноти, чи групи людей.

Доцільність чи радше розумність колективної ідентичності, на думку Ю. Габермаса, визначається особливостями її утворення, тобто «формальними умовами виникнення й випробовування на гнучкість ідентичності, у якій всі члени суспільства можуть впізнавати та взаємно визнавати себе, тобто поважати один одного» [136, с. 93]. Ця інтенція, згідно з переконанням ученого, добре проглядається у національній ідентичності, яка виводить своє коріння не зі спільних «етнічних і культурних особливостей, а радше з практики громадян, які активно реалізують свої громадянські права. За таких обставин республіканська частина “громадянства” цілковито відокремлюється від ідеї належності до певної дополітичної спільноти, інтегрованої на основі походження, спільних традицій і мови» [135, с. 345].

Слід зазначити, що розкриваючи специфіку національної ідентичності, Ю. Габермас намагався дистанціюватися від, як йому здавалося, «репресивних» та «антиіндивідуалістичних» концепцій колективної ідентичності. Втім, на наш погляд, йому не завжди вдавалося це повністю зреалізувати. Це завдання повною мірою філософу не завжди вдавалося, насамперед з огляду на необхідність давати відповіді на злободенні виклики європейського суспільства. Ця потреба спонукала вченого звернути увагу на феномен «етносу», ідентичність якого у Ю. Габермаса не викликала жодних сумнівів. Про це свідчить звернення вченого до класичного у німецькій інтелектуальній традиції визначення етносу, яке було запропоноване у 1990 році німецьким соціологом М. Р. Лепсіусом. У маловідомій широкому українському загальному роботі «Інтереси, ідеї та інституції» («Interessen, Ideen und Institutionen») цей учений зауважував, що етнос «визначається походженням або культурою» [71, с. 250] та протистоїть «демосу» (народу), тобто конституційно оформленій політичній спільноті, що, на відміну від етносу, здатна мобілізувати свої ресурси для досягнення певних цілей [71, с. 250].

Слід зазначити, що інтелектуальним підґрунтям для здійснення М. Р. Лепсіусом розрізнення між етносом і демосом, було закладене працями М. Вебера. Він, як відомо, називав етнічними спільнотами «групи людей, які підтримують суб’єктивну віру у своє спільне походження внаслідок схожості

фізичного типу або звичаїв, або типу і звичаїв; або ж унаслідок спогадів про колонізації та міграцію» [112, с. 389]. Для постання етнічної групи, згідно з переконанням М. Вебера, зовсім не важливо чи насправді було те спільне походження в результаті якого сформувався «крвноспоріднений етнос», адже вирішальне значення у його формуванні відіграє віра у реальність цього факту. Вона, як стверджував учений, закладає підвалини для утвердження меж, які відокремлюють одну етнічну групу від іншої. Крім того, віра у спільне походження робить групу унікальною та відмінною, формуючи в її членів почуття солідарності. Воно, на думку дослідника, помітно полегшує формування політизованих груп, які хоч і штучно зорганізовані, проте здатні надихати віру у спільну етнічну належність [112, с. 389].

Не менший вплив на концептуалізацію означених проблем справили теоретичні узагальнення, запропоновані в кінці XIX ст. Е. Ренаном у широковідомій сьогодні лекції «Що таке нація?». У виступі, що невдовзі був опублікований як стаття, вчений чітко і впевнено спростовує націєтворчу роль мови, раси, релігії, династії, географії та інших об'єктивних чинників. На його думку, нація – «це духовний принцип, результат глибоких комплікацій історії, духовна родина, а не група, визначається формою поверхні». Її формування вимагає двох складових, одна з яких в минулому, друга – в майбутньому. «Одна, – розкриває свою думку дослідник, – це спільне володіння багатим спадком споминів, друга – спільна згода, бажання жити разом, користуватися спільним і надалі неподільним спадком» [223, с. 261].

На наш погляд, абсолютно суб'єктивістський підхід Е. Ренана до визначення нації цілком і повністю відповідав викликам часу, а тому отримав чималий резонанс. До запропонованого ним визначення неодноразово зверталися дослідники у прагненні прояснити соціокультурні та політичні трансформації, що відбувалися в Європі та світі у XX ст. Їх складність вимагала збереження у полі суспільної уваги обґрунтованого М. Вебером поняття «етнічна група», яке до середини XX ст. залишалося маргінальним і не надто поширеним. З одного боку, це було зумовлене особливостями європейської колонізаторської

політики, між тим з іншого – специфікою категоріального апарату європейської філософської традиції. Вона сприяла утвердженню в інтелектуальному дискурсі поняття «культурна нація». Цікавість до нього відродив німецький історик Ф. Майнеке сьогодні вже класичною роботою «Космополітизм і національна держава» («Weltbürgertum und Nationalstaat»)(1908). Тут, як відомо, він здійснив доволі ґрунтований аналіз європейський соціокультурних та політичних процесів XVIII – початку XX ст., що й дало йому можливість виокремити «нації культурні» та «нації політичні», або ті, що «ґрунтуються переважно на певній, спільно нажитій культурній спадщині, і ті, котрі мають своїм підґрунтям переважно об'єднану силу спільної політичної історії і спільного духу творення. Спільна мова, спільна література і спільна релігія – ось ті найважливіші й найдійовіші культурні скарби, які творять і згуртовують культурну націю» [200, с. 265]. В її історії Ф. Майнеке виокремлював два періоди – «вегетативний», або за влучним висловом ученого, час «дрімотного буття нації», який характеризується знеособленим її буттям, позбавленим прагнення «створити національну державу у своїх межах» та «добу великих особистостей» [200, с. 266-267]. Вони, згідно з переконанням дослідника, пробуджують волю націй, завдяки чому культурна нація починає розвивати все те, «що вже тайлося у зародку і повільно пробивало собі життя на гору» [200, с. 267].

На відміну від культурних націй, які виникають на основі культурно-психологічної підоснови, політичні нації, згідно з переконанням Ф. Майнеке, виникають двома основними шляхами. В одних випадках вони постають результатом прагнення культурних до політичного самовизначення, втім в інших – логічним підсумком тихої роботи держав і політичного співіснування в одному державному організмі [200, с.267]. Через це, на думку дослідника, ми не можемо «вказати момент, коли вони народжуються, можна тільки сказати, що там, де існує живе, тривале, внутрішньо і зовнішньо дійове почуття політичної спільності, населення держави вже стало політичною нацією, а держава національною» [200, с. 267]. Така держава, як свідчили приклади Англії та Франції, може «спиратися на велику культурну націю, охоплюючи її основні

маси, а може також формуватися особлива політична нація з частин більшої культурної нації, як це видно на прикладі Пруссії» [200, с. 267].

Слід зазначити, що концепція культурної нації, так само як до того сформована М. Р. Лепсіусом характеристика етнічної групи, були популярними в німецькому інтелектуальному середовищі, а тому мали певний вплив і на Ю. Габермаса. До цієї проблеми він лише побіжно звертається у роботі «Громадянство і національна ідентичність» у межах аналізу історії виникнення та своєрідності національної держави. Останню, згідно з переконанням вченого, забезпечує встановлення тимчасового тісного зв'язку між «етносом» і «народом» (в інтерпретації М. Р. Лепсіуса). Завдяки йому спільнота усвідомлює свою культурну та мовну окремішність, тим самим закладаючи підвалини для націоналізму. Він постав «на ґрунті історичної свідомості і романтизму» та «сформував колективну ідентичність, яка для громадянської самодіяльності, що виникла під час Французької революції, була функціональною», завдяки чому в «плавильному котлі національної свідомості звичаєві вияви походження перетворювалися на так само багаторезультативне свідоме засвоєння традиції» [135, с. 346].

Говорячи про свідоме засвоєння культурної традиції громадянством, Ю. Габермас, як нам видається, намагається вийти за межі «репресивності» історично сформованої етнічної спільності, цінності на норми якої людина засвоює несвідомо у процесі соціалізації. Свідченням цьому є зосереджена вченим увага на феномені «громадянства», яке, як цілком аргументовано стверджує дослідник, «запровадилося з поняття самовизначення, що його запровадив Руссо» [135, с. 346]. Його поява, дала можливість переосмислити зміст «суверенітету народу», який спочатку розуміли «як установлення межі або повернення до суверенітету князів – на ґрунті угоди між народом та урядом» [135, с.346]. Втім після робіт Ж.-Ж. Руссо та І. Канта, поняття «суверенітет народу» більше не розглядається як «переведення влади згори вниз», а почало тлумачитись як «законодавство самого народу». Так, поступово на «місце історичного пакту, угоди про владу, стає суспільна угода як загальна модель

форми та способу конституювання влади, яка, легітимізуючись, уповноважує себе усього лише на виконання демократичного законодавства. Тому політичне панування втрачає характер природно посталої влади: «авторитарна» державна влада позбувається решток «свавілля» [135, с. 346].

На наш погляд, зроблені у попередньому абзаці уточнення, чітко й однозначно вказують на те, що за Ю. Габермасом, «ідентичність» групового суб'єкта виникає завдяки появі свободи, яка перетворює народ в громадянство, яке, активно реалізує свої права, тим самим обмежуючи зовнішній щодо них тиск суспільства (чи авторитарної держави). У перспективі це теоретичне підґрунтя дає підстави вченому розрізнити етнос, ідентичність якого заснована на «гомогенності походження або способу життя» та нації, ідентичність якої формує консенсус, «якого досягають у перебігу дискусії в спільнотах вільних і рівних громадян» і забезпеченого конституцією [135, с. 346-347].

Попри високий рівень теоретичної аргументованості основних положень та висновків Ю. Габермаса, його роботи все ж не дають можливості, з одного боку, чітко й однозначно сформулювати визначення ідентичності групи, а з іншого – розрізнити такі актуальні в контексті українського сьогодення феномени як етнічна та національна ідентичність. В результаті цього навіть у переповненому на сьогодні численними дослідженнями проблемі ідентичності, можна зустріти досить нечіткі визначення цього феномену. Так, наприклад, С. Гарсія у роботі «Фрагментовані ідентичності Європи та кордони громадянства» («Europe's fragmented identities and the frontiers of citizenship») розглядає ідентичність як «продукт довготривалого соціального творення... викуваного з традицій і прагнень, а також з обміну та взаємності» [43, с. 10]. Натомість К. Твіст вважає, що «ідентичність ґрунтується на почутті відмінності від інших і вимагає інших груп у суспільстві, і вона вимагає визначення “своїх” і “чужих”» [107, с. 6]. На перший погляд, більш плідним у контексті нашого дослідження може стати підхід М. Брутера. На його думку, наразі є всі підстави говорити про політичну та культурну ідентичність. Перша, тобто політична ідентичність, пов'язана з політичними структурами та «набором інститутів, прав і правил, що керують

політичним життям суспільства». Натомість друга, або культурна ідентичність, формується на основі почуття приналежності до групи, що визначається етнічною, культурною чи іншою соціальною схожістю [14, с. 26].

Наведені нами дефініції та підходи, дають підстави припускати, що у закордонному інтелектуальному дискурсі навіть сьогодні популярними залишається визначення ідентичності, що мають індивідуалістичне спрямування. Їхні прихильники розглядають ідентичність тільки як частину Я-концепції, вважаючи, що ідентичність – це насамперед індивідуальна характеристика людини, яка у процесі вільного та свідомого вибору приймає та поділяє панівні у суспільстві культурні зразки, норми та цінності, тим самим формуючи свою групову приналежність. Зовсім інша ситуація спостерігається в українському інтелектуальному дискурсі, представники якого, під тиском суспільно-політичних обставин сьогодення, змушені зосереджувати свою увагу на культурній самобутності своєї спільноти, тим самим приділяючи багато уваги дослідженню ідентичності своєї групи. Показовим прикладом в цьому контексті можуть стати висновки П. Герчанівської, яка чітко й однозначно розмежовує соціальну ідентичність індивіда та ідентичність групи, яку називає «груповою культурною ідентичністю» [139, с. 6]. Під останньою, дослідниця розуміє «ідентичність носіїв одного і того ж культурного коду», представленого у таких соціальних групах як конфесія, етнос, нація, держава та цивілізація. Своєрідність останніх, як стверджує П. Герчанівська, виникає на ґрунті спільної історичної пам'яті, релігії, мови, цінностях, звичаях та традиціях та заснована на диференціації носіїв культур на Своїх і Чужих [139, с. 6].

Досить високий пояснювальний потенціал несе в собі визначення культурної ідентичності, запропоноване українським істориком В. Пилиповим. Згідно з його переконанням, культурна ідентичність «базована на суспільному досвіді соціуму, який об'єктивувався та інституціований у способі життя, характерний для членів окресленої спільноти й відрізняється від способу життя іншої спільноти і є унікальним» [213, с. 174]. Інакше кажучи, дослідник розглядає культурну ідентичність як історично сформовану унікальність певного

групового суб'єкта. Цю позицію загалом поділяє й українська дослідниця Н. Кривда, яка, визнаючи високий пояснювальний потенціал вище розкритої теорії соціальної ідентичності Г. Таджфела, все ж уважає, що поза його увагою залишився «факт існування цілого ряду культурних груп, представники яких мають відмінний спосіб життя, звички, стереотипи та цінності, поміж тим визнають себе членами однієї культури» [186, с. 60]. З огляду на це, дослідниця, апелюючи до теоретичних роздумів німецького дослідника К. П. Гансена, обґрунтовує необхідність чітко розмежовувати соціальну ідентичність індивіда та групову ідентичність, що виникає на основі спільної мови та спільної історії [186, с. 60]. Перша, згідно з переконанням дослідниці, постає «тим культурним фундаментом, який забезпечує усне спілкування, надаючи речам імена, присвоюючи їм сенс та включаючи їх у зрозумілий для членів спільноти контекст, тим самим формуючи підвалини для сприйняття розрізненого повсякденного життя крізь призму єдності» [186, с. 60]. Відкриваючи шлях для комунікації, зауважує в продовження своєї думки Н. Кривда, мова тим самим формує підвалини консолідації тієї чи іншої культурної спільноти навколо історії, що «представлена у вигляді традицій, історичних свят та пам'ятних днів» [186, с. 60].

На наш погляд, запропонований українською дослідницею підхід в окремих аспектах залишається дискусійним, а в контексті сьогодення – навіть «репресивним», що, втім не применшує його інтелектуального значення. Аналізуючи особливості становлення колективної ідентичності, дослідниця звертає увагу на те, що, народжуючись у певному середовищі, людина безумовно «змушена» опановувати мову, а з нею у культурний досвід, який визначає систему культурних норм та цінностей саме цієї спільноти, що, на наш погляд, не призводить до жодних обмежень чи тиску. Культурні стандарти, як цілком аргументовано показала Н. Кривда, «не виписані повністю», а відтак передбачають можливість переосмислення відповідно до запитів часу та представників самої спільноти [186, с. 61]. Звісно зовсім іншу ситуацію

отримуємо у випадках міграції, яка зазвичай змушує людину опановувати чужі для неї культурні стандарти [186, с. 58].

Попри окремі застороги, теоретичні узагальнення Н. Кривди щодо специфіки та чинників формування культурної ідентичності в цілому суголосні висновкам авторитетного українського вченого А. Богачова. Як яскравий творець української інтелектуальної традиції, він зумів показати, що властивий ідентичності принцип неподільності не спростовує існування колективної ідентичності. На користь цього, як стверджує дослідник, слугує той факт, що «колектив теж є неподільна одиниця, оскільки індивідуально різниться від іншого колективу. Неподільність не звести до відсутності будь-яких частин – до метафізичного поняття атома. Неподільність означає цілість» [127, с. 23]. У колективі, згідно з переконанням ученого, вона виникає завдяки пам'яті, яка у процесі мовної комунікації «постійно перетворює минулий досвід згідно з формувальним принципом нашого життя, надає перевагу тому, що стосується наших цілей» [127, с. 27-28].

Розставлені А. Богачовим акценти постають своєрідним узагальненням притаманної українській інтелектуальній думці схильності виокремлювати ідентичність групи. Вона виникає завдяки появі колективного чуття чи усвідомлення приналежності до такої групи на основі досвіду, єдність якого забезпечує пам'ять. Це ж своєю чергою, дає підстави стверджувати, що групову ідентичність мають тільки спільноти, які, як стверджував ще Ф. Тьонніс, постають як «...об'єднання індивідів, яке здійснюється внаслідок дії культурно-психологічної підоснови» [195, с. 36]. Інакше кажучи, спільноти виникають на основі єдності мови, світогляду, звичаїв та інших чинників, які на противагу договірним, а відтак і ситуативним спілкам, здатні об'єднувати людей у неподільну цілісність. Проявом останньої зазвичай постає культура, в тому числі й витлумачена як «сукупність матеріальних і духовних надбань, комплекс характерних інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що охоплює не лише різні мистецтва, а й спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірування» [183, с. 171].

Вище запропоновані висновки добре резонують з теоретичними узагальненнями, зробленими М. Семчишиним у його знаменитій роботі «Тисяча років української культури» [231]. В цій праці вчений розглядає культуру як феномен соціальний, а тому може бути експлікований як культура певної соціальної групи, насамперед як культура певної нації [231, с. xxii]. Це твердження цілком суголосне висновкам іспанської дослідниці М. Гібернау, яка у широковідомій сьогодні роботі «Ідентичність націй» [140], пропонує досить ґрунтовне визначення національної ідентичності, розглядаючи останню як «колективне чуття, зіперте на віру в належність до однієї нації і в спільність більшості атрибутів, які роблять її відмінною від інших націй» [140, с. 20]. Це ж, як зазначає дослідниця, вказує на те, що люди, «які поділяють якусь конкретну національну ідентичність, з різною мірою покликаються на віру в спільну культуру, історію, спорідненість, мову, релігію, територію і долю», а далі уточнює, що сьогодні «таку національну ідентичність загалом приписують громадянам тієї або іншої національної держави» [140, с. 21].

Висновки іспанської дослідниці, на перший погляд, добре аргументовані, проте мають низку дискусійних моментів. Найсуттєвішим серед них, як нам видається, є запропоноване дослідницею визначення етносу, а радше етнічної групи. Її, М. Гібернау тлумачить у веберівському ключі, який істотно доповнює твердженням про те, що членство «в етнічній групі – це припущена ідентичність, і саме це відрізняє його від спорідненості» [140, с. 82]. В продовження цього цілком раціонального висновку, дослідниця зауважує, що «найважливіша риса етнічної належності полягає в тому, що сама по собі вона не творить групи, а “полегшує формування групи будь-якого виду”» [140, с. 82]. На наш погляд, це уточнення дещо невдале, адже воно робить проблематичним саме існування етнічної ідентичності як різновиду групової. В цьому контексті цілком логічним стає питання чи можемо ми говорити про етнічну ідентичність, до прикладу кримських татар?

Попри наявність дискусійних моментів у концепції М. Гібернау, її роботи та висновки доволі вдало розкривали суперечності європейського соціального

буття у другій половині ХХ ст. З огляду на це, поставлені дослідницею проблеми привертали увагу як українських, так і закордонних науковців. В цьому контексті можна згадати праці Т. Еріксена [160], С. Сторожук [242], Дж. Гатчінсона [236], І. Лисяка-Рудинського [191], А. Радей [221], І. Терлюка [252], П. Різова і Дж. Стоуна [86] та ін. Шукаючи відповіді на виклики свого часу, ці дослідники, приділили чимало уваги проблемі розрізнення таких важливих для пояснення викликів сьогодення феноменів як етнос та нація, проте нерідко залишали поза своєю увагою проблеми пов'язані з формування ідентичності цих соціальних суб'єктів. Це ж своєю чергою, у черговий раз повертає у поле суспільної уваги теоретичні висновки та узагальнення відомого англійського націолога Е. Сміта. У широковідомій сьогодні роботі «Національна ідентичність» [237], дослідник навів цілий спектр можливих ідентичностей, водночас приділивши особливу увагу розмежуванню етнічної та національної ідентичностей та подоланню тих суперечностей, що виникали у сучасному йому інтелектуальному дискурсі при означенні цих понять.

Вихідною точкою інтелектуальних роздумів Е. Сміта був глибокий науковий такт та чітке усвідомлення політичної перспективи націологічних досліджень. Свідченням цьому стала спроба вченого дистанціюватися від тих наукових підходів, які, як показує приклад дефініції М. Гібернау, уможливають «використання етнічної належності як «інструмента» для обстоювання індивідуальних і колективних інтересів, зокрема інтересів конкурентних еліт, які потребують мобілізації великої кількості прихильників задля досягнення цілей у боротьбі за владу» [237, с. 30]. У прагненні уникнути такої ж пастки, Е. Сміт розмежував етнічні категорії та етнічні спільноти. На його думку, етнічні категорії – це такі «сукупності людей, що їх принаймні дехто з чужинців уважає за окремі культурні та історичні групи. Однак сукупності, визначені таким чином, іноді можуть мати вкрай незначну самосвідомість, лише дуже неявно розуміючи, що вони становлять окрему групу, або, як нам видається, етнічні групи» [237, с. 31]. Натомість етноси, або етнічні спільноти, на думку вченого, виникають за наявності шести основних атрибутів, «навіть коли їх невідступно дотримується і

ясно проголошує тільки невелика частина даного населення і навіть коли за якоїсь певної доби деякі з цих атрибутів сильніші та виразніші за решту» [237, с. 31]. В цьому контексті Е. Сміт виділяє такі ознаки як «1) групова власна назва; 2) міф про спільних предків; 3) спільна історична пам'ять; 4) один або більше диференційних елементів спільної культури; 5) зв'язок із конкретним “рідним краєм”; 6) чуття солідарності у значної частини населення» [237, с. 31].

Слід зазначити, що виокремленні Е. Смітом атрибути – це не тільки достатня підстава для постановки чи виокремлення етнічної спільноти, а й важливий аналітичний інструмент. З його допомогою можна чітко й однозначно з'ясувати наявність етнічної спільноти, бо чим більше певному населенню властиві ці атрибути (і що більше цих атрибутів властиві тому населенню), то ближче воно підступає до ідеального типу етнічної спільноти, або *ethnie*. Де є такий комплекс елементів, перед нами вочевидь постає спільнота з історичною культурою і чуттям спільної ідентичності» [237, с. 31]. Цей висновок, на наш погляд, слугує підставою для визнання етнічної ідентичності у випадку історично сформованої спільноти, що має, як мінімум самоназву та чуття солідарності засноване на низці культурних особливостей.

На противагу до етнічної ідентичності, або точніше ідентичності етносу, ідентичність нації, а в термінології Е. Сміта, національна ідентичність, зазвичай «привласнює елементи інших видів колективної ідентичності» та вирізняється такими ознаками як «1) історична територія, або рідний край; 2) спільні міфи та історична пам'ять; 3) спільна масова, громадська культура; 4) єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів; 5) спільна економіка з можливістю пересуватись у межах національної території» [237, с. 25].

На наш погляд, чітке й досить добре обґрунтоване розрізнення таких зазвичай політично заангажованих феноменів як етнічна категорія, етнічна спільнота та національна спільнота дала можливість Е. Сміту сформулювати теоретичні положення, що забезпечать уникнення маніпулятивних практик у міжнародних відносинах, пояснивши багато суперечливих процесів сучасного йому світу. Певним чином цьому сприяло й обґрунтування легітимності етнічної

ідентичності, яке передбачало визнання права свідомих своєї історично сформованої культурної самобутності етносів на політичне самовизначення.

### **3.2. Інформаційно-мережевий простір як виклик для групової ідентичності**

Досліджуючи трансформації, зумовлені глобалізаційними процесами, Е. Гіденс не оминув своєю увагою специфіку їхньої інтерпретації прихильниками радикальних підходів. Вони, як доводить учений, твердо переконані в тому, «що не тільки глобалізація є вельми реальною, але й що її наслідки відчуваються геть повсюдно... глобальний ринок наразі є набагато розвинутішим порівняно навіть із 1960-ми і 1970-ми роками, і що він байдужий до національних кордонів. Нації втратили більшу частину суверенітету, що вони його колись мали, та й політики також занадто змаліли у своїй спроможності впливати на події. Отож не дивно, що ніхто зараз більше не поважає політичних лідерів або ж не виявляє великої зацікавленості у тому, що вони повинні сказати. Ера національної держави минулася... нації перетворилися на звичайну “фікцію”» [141, с. 11-12].

Зважаючи на те, що життя книги Е. Гіденса «Нестримний світ» («Runaway world. How globalization is reshaping our lives») «започаткувалося у вигляді Бі-бі-сі Reith лекцій упродовж 1999 року, виступів у програмах 4-го каналу радіомовлення та Світової служби Бі-Бі-Сі» [141, с. 5], згадані ним висновки радикально налаштованих вчених щодо перспективи націй видаються дещо дискусійними. Водночас ми не можемо ігнорувати того, що історія обговорення перспективи націй почалася задовго до глобалізації та суголосного їй «інформаційного суспільства». В цьому контексті можна згадати розвинену І. Кантом в роботі «Антропология з прагматичної точки зору» («Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht») [66] ідею громадянина світу, який у своїй діяльності покладається на власний розум, а не історично сформовані традиції, звичаї, норми та цінності. Не менш чітко актуальні для сьогодення виклики були сформульовані К. Марксом, який, виходячи з того, що держава – це організація,

яка забезпечує панування одного класу над іншим, вимагав від пролетаріату шляхом диктатури захопити державу, «щоби остаточно поконати буржуазію, знести поділ суспільності на класи та завести соціалістичний, а потому комуністичний лад... настане період, коли держава сама собою мусить розложитися та «завмерти» [238, с. 127-128]. Цілком закономірно, що разом з державою мала зникнути й нація, як політична спільнота.

На відміну від І. Канта та К. Маркса, які вважали занепад націй, а з ними й національної ідентичності цілком закономірним історичним процесом, Е. Ренан стверджував, що її занепад, так само як і поява викликана суб'єктивними інтересами та бажаннями її членів. Останні ж, на думку французького філософа, так само як і все у світі, можуть змінитися. Це ж, своєю чергою, означало, що нації теж не вічні. «Вони, – згідно з аргументами дослідника, – мали початок, будуть мати й кінець. Можливо, їх заступить конфедерація європейських країн. Але це не є законом теперішнього століття. Тепер існування нації добре і навіть потрібне. Існування їх гарантія свободи, яка зникла б, коли б світ мав тільки один закон, тільки одного пана» [223, с. 262].

Висловлені Е. Ренаном ще в кінці XIX ст. припущення не втратили своєї актуальності навіть згодом. Так, вже у середині XX ст. сформувалася ціла низка дослідників, яких український історик Г. Касьянов, розвиваючи логіку Е. Сміт, умовно назвав модерністами. Попри відмінність методологічних підходів, дослідники, що належали до цієї школи – Б. Андерсон [118], Е. Геллнер [153], Т. Нейрн [80], Е. Гідденс [141], Е. Гобсбаум [143] та ін. – послідовно відстоювали думку, що нації, а відтак і національна ідентичність, «є продуктом модерної епохи, наслідком виникнення, розвитку та дії таких модерних явищ, як капіталізм, Промислова революція, бюрократична держава, секуляризація суспільної свідомості тощо» [172, с. 82]. Всі ці феномени виникли у європейському модерному світі, унаслідок чого націям модерністи надали євроцентричної спрямованості, водночас ствержуючи, що саме європейська «модель нації стала взірцем для наслідування й відтворювалась і відтворюється в різних варіантах в усьому світі» [171, с. 83].

Показовим прикладом модерністського підходу може стати концепція англійського філософа Е. Геллнера. В широковідомій сьогодні роботі «Нації і націоналізм» («Nations and nationalism», 1983 р.), він стверджував, що «нації, як і держави, зумовлені певною сукупністю обставин (contingency), а не загальною необхідністю. Ні нації, ані держави не існували в усі часи за будь-яких обставин» [153]. Це, на думку вченого, спричинене тим, що «соціальна організація аграрного суспільства загалом несприятлива щодо національного принципу – щодо зближення політичних та культурних утворень, щодо тої культурної одноманітності, яку впроваджує школа у межах кожної політичної одиниці» [153]. Наочним прикладом такої ситуації стала історія середньовічної Європи, політичні утворення якої були інколи значно меншими, а інколи значно більшими за тогочасні культури. Завдяки цьому, за переконанням Е. Геллнера, культура в домодерному аграрному світі відрізняється значно більшим розмаїттям, ніж його політична влада, і здебільшого значно ширша за культури окремих малих соціальних груп [153].

Розпад аграрного та вихід на історичну арену індустріального суспільства, згідно з переконанням Е. Геллнера, відбувався не за «божественним велінням», а внаслідок «власного безладу», низки суперечностей та соціокультурних інновацій. Особливу роль серед останніх відіграла Реформація з її незмінним наголосом на індивідуалізмі та розвитку писемності. Саме завдяки їм «відносно стабільна та ізольована вавилонська система традиційних аграрних спільнот, зорієнтованих на себе, відокремлених географічними обширами і, понад те, з надмірною соціальною нерівністю, змінюється новим типом Вавилону – з новими культурними кордонами, які не такі стабільні, а тому перебувають у постійному та драматичному русі, і які рідко освячені якимось звичаєм» [153].

Реформація заклала культурні підвалини для розвитку індустріального суспільства, постання якого спричинило «демографічний вибух, швидку урбанізацію, міграцію робочої сили, а також політичне та економічне проникнення глобальної економіки та централізованої держави у досі більш чи менш зосереджені в собі спільноти» [153]. Ці зміни стимулювали розвиток

індустріального суспільства з характерним для нього поділом праці, який, своєю чергою, вимагав «постійного, частого і загальнозрозумілого спілкування малознайомих людей, що передбачає обмін чіткими поняттями через стандартну мову чи, за необхідності, письмо» [153]. В таких умовах людина почала перетворюватися на штучний витвір, який більше не міг існувати в природному середовищі аграрного суспільства, а потребував штучного середовища – національної культури.

Зроблені нами попередні зауваження, дають підстави впевнено стверджувати, що, за Е. Геллнером, необхідними умовами становлення та розвитку індустріального суспільства були загальна «грамотність і високий рівень арифметичних, технічних і загальних умінь» [153]. Таке переконання було спричинено тим, що робітники, щоб стати «мобільними, готовими до того, щоб перейти від одного виду діяльності до іншого, повинні мати базову загальну освіту, яка уможлиблює користування інструкціями і наборами правил у рамках нового виду діяльності чи професії. В процесі роботи вони змушені постійно спілкуватися з великою кількістю інших людей, з якими їх раніше ніщо не пов'язувало, – це спілкування має бути зрозумілим і не потребувати знання контексту. Вони також повинні вміти спілкуватися за допомогою письмових, позаконтекстуальних неперсоніфікованих стандартних послань. Відповідно, це спілкування має спиратися на стандартизовану, спільну для всіх мову і правопис», поширення яких забезпечує школа та всезагальна освіта [153]. Інакше кажучи, уніфікована освіта, згідно з переконанням Е. Геллнера, це важлива передумова нації. Проте вона дуже витратна, а тому тільки держава «здатна нести такий величезний тягар, саме вона єдина також є настільки потужною, щоб контролювати цю життєво важливу функцію. Культура – це вже не лише прикраса, спосіб самоствердження та легітимації суспільного устрою, який підтримується іншими, жорстокішими і насильницькими засобами; культура перетворюється на необхідне спільне середовище, систему кровопостачання або радше той мінімальний атмосферний шар, в якому члени суспільства можуть дихати, говорити і працювати» [153].

Зроблені Е. Геллнером зауваження та висновки переконливо свідчать, що постання націй було результатом тих соціокультурних трансформацій, що виникли в новітню добу під впливом індустріалізації. Це ж, якщо користуватися логікою Д. Белла чи Е. Тоффлера, дає підстави припускати, що перехід від індустріальної до постіндустріальної доби та «інформаційного суспільства» має супроводжуватися руйнуванням національної єдності. Такі ж висновки можна зробити й розкриваючи специфіку модерністського підходу Б. Андерсона. Він, як відомо, розглядав націю як уявну спільноту, що виникла під впливом Реформації та друкованого капіталізму. На думку вченого, тільки завдяки їм був створений «об'єднаний простір обміну й передачі інформації нижче латини й вище усних народних мов. Люди, які розмовляли багатьма різновидами французької, англійської чи іспанської мов і яким було важко або навіть не можливо порозумітися у розмові, змогли розуміти один одного за допомогою друку і паперу. У процесі цього спілкування між собою вони поступово усвідомили той факт, що на терені їхньої рідної мови мешкають сотні тисяч або навіть мільйони людей і водночас то тільки ці сотні тисяч або мільйони належать до цього терену» [118, с. 340].

Не оминаючи увагою цілої низки суперечностей, породжених союзом капіталізму та друкарства, Б. Андерсон все ж уважає, що саме внаслідок його впливу друкарська мова набула високого рівня стабільності. Вона більше не була підвладна сваволі монастирських переписувачів, що давало можливість елітам вказувати на історичний характер мови. Цьому істотно посприяло масове виробництво газет у XVIII ст., яке вивело на політичну арену багато людей, які під впливом Французької революції, почали уявляти свою комунікативну спільноту – націю, як суверенну та надкласову солідарність.

Висновки Б. Андерсона щодо непересічної ролі Реформації та друкованого капіталізму у процесі формування націй, а з ними й національних ідентичностей, так само як і висновки Е. Геллнера, не викликають особливих зауважень. І справді, наразі немає причин сумніватися в тому, що Реформація, друкований капіталізм та модерна стандартизована освіта, без якої не могло функціонувати

індустріальне суспільство, мали непересічне значення у становленні сучасних націй. Втім, ці висновки дають підстави стверджувати, що нації та національні ідентичності є дітищем індустріальної доби, а тому можуть і вочевидь повинні зникнути з приходом постіндустріального, й тим паче інформаційного суспільства. Цю думку одним з перших чітко й однозначно висловив Е. Тоффлер у роботі «Третя хвиля». Тут американський дослідник-футуролог досить чітко схарактеризував зміни, які виразно проглядалися в останні десятиліття ХХ ст. і не оминали національної держави. Попри посилення націоналізму у багатьох регіонах світу, в цей час, на його думку, навіть потужні національні держави опинилися під загрозою виживання. Таке крихке їхнє політичне становище «ключового політичного утворення Другої хвилі» було викликане тим, що одна «група сил прагне перенести владу нижче від національних держав до субнаціональних регіонів та груп. Інші сили прагнуть перенести сили вище, від держав до транснаціональних агенцій та організацій. Разом ці сили... призводять до розколу високотехнологічних держав на менш могутні політичні утворення» [256, с. 277].

Руйнування підвалини національних держав, за переконанням Е. Тоффлера, зумовлене появою великої кількості проблем та викликів, що є або ж надто дрібними чи локалізованими або ж надто великими, аби ними займалася національна держава. В цьому контексті учений наводить велику кількість регіональних викликів, вирішення яких потребує не тільки об'єднання місцевих мешканців для протистояння своїй національній державі. В цьому контексті він згадує і про сепаратистські рухи, і про децентралізацію, і про соціальні та культурні конфлікти та низку інших викликів. Звісно, не проігнорував Е. Тоффлер і численні глобальні проблеми, розв'язання яких вимагає від національних держав створення наднаціональних агенцій (Спільний ринок, Європейський парламент, єдина монетарна система тощо), які більшою чи меншою мірою обмежують суверенітет національних держав [256, с. 282-288].

Зроблені нами зауваження дають підстави впевнено стверджувати, що за переконанням Е. Тоффлера, добре визрілий у кінці ХХ ст. занепад «національної

держави віддзеркалює появу глобальної економіки нового стилю, що виникла після того, як Третя хвиля розпочала свій рух. Національні держави були необхідними політичними резервуарами для економіки в межах своєї країни. Сьогодні ці резервуари не тільки дали течу, а й застаріли внаслідок своїх власних досягнень. По-перше, в їхніх межах зростають регіональні економіки, які досягли масштабу, який мала вся національна економіка. По-друге, світова економіка, якій вони дали початок, зросла в своєму обсязі й набуває нових, незнайомих форм» [256, с. 288-289].

Очевидно, що провіщений Е. Тоффлером та багатьма іншими дослідниками-модерністами занепад національної держави цілком закономірно з необхідністю має призвести до занепаду національної ідентичності, витлумаченої у дусі М. Гібернау, тобто, як колективне чуття, що спирається на віру у належність до однієї культурної/політичної спільноти завдяки наявності низки атрибутів, які дають можливість вирізнити згадану спільноту з-поміж інших [140, с. 21]. Сформовані таким чином висновки в цілому поділяє Ю. Габермас. За його переконанням, з «переходом європейського об'єднання до політичного союзу класична форма національної держави руйнується» [135, с. 344]. Така ситуація, на думку вченого, спричинена тим, що націоналізм, як тип свідомості, «постає на основі засвоєння певних культурних традицій. Він виникає в освічених колах і поширюється каналами сучасних засобів масової інформації. Обидва чинники, літературне посередництво і публічне поширення, надають націоналізмові штучного забарвлення, і він, будучи певною мірою сконструйованим, із самого початку стає в руках політичної еліти зручним знаряддям шахрайського зловживання» [135, с. 345].

На наш погляд, зауваження Ю. Габермаса щодо перспектив розвитку націоналізму, націй та національної ідентичності в сучасному, тобто, інформаційно-мережевому світі не позбавлені раціонального зерна. І справді, нації, як цілком аргументовано показали ще дослідники-модерністи, виникли під впливом тих змін, що відбулися внаслідок індустріалізації. Головну ж роль у її формуванні відіграла створена стандартизованою мовою література. Завдяки

ентузіазму переважно провінційної еліти, що, цілком аргументована показав, Т. Нейран, боролася за свої соціальні привілеї [80] та книгодрукування, вона досить стрімко набула статусу літератури національної. Остання, як було показано у попередньому підрозділі, закладала підвалини для виникнення етнічної, а згодом і національної ідентичностей, в межах кордонів національних держав або самосвідомих територіальних спільнот. Їх творення, як доводить Ю. Габермас, було важливою передумовою економічного зростання з огляду на те, що «національна держава творила інфраструктуру дисциплінованого політико-правового управління і давала гарантії вільної індивідуальної та колективної поведінки» [135, с. 344].

Загалом визнаючи важливе функціональне значення спільної культурної підоснови для творення націй, Ю. Габермас все ж звертає увагу на те, що від часів Французької революції спостерігалася інтенція до політичного її тлумачення, що дало йому підстави стверджувати, що національна держава створила тільки тимчасовий, а у низці випадків навіть випадковий зв'язок між етносом та нацією [135, с. 346, 349]. Прекрасним підтвердженням цьому, на думку дослідника, може стати досвід таких багатокультурних спільнот як США чи Швейцарія, політична культура базується на конституційних законах, а не спільності етнічного, мовного та культурного походження [135, с. 349]. Досвід, запропонований ліберально політичною культурою багатоетнічних держав, за переконанням Ю. Габермаса, може і має бути використаний у процесі формування та розбудови союзної європейської держави, політична культура якої буде зорієнтована на співіснування різних національних традицій та різних національних історій [135, с. 349].

Виникнення союзної європейської держави, за переконанням Ю. Габермаса, таке ж закономірне, як і виникнення націй, і спричинене високим рівнем економічної взаємозалежності, яка «дає підстави думати, що потреба координації зростатиме і в інших сферах політики – екологічній, податковій, соціальній, освітній тощо» [135, с. 351]. Ці нові форми адміністрування та інтеграції виникатимуть у міру забезпечення рівних умов для конкуренції,

вимагаючи від еліт, які поки що тісно пов'язані зі своїми урядами, виходити за межі суто національних рамок [135, с. 351]. Поступове виключення системи господарювання та управління з навколишнього світу через орієнтацію на гроші та владу, буде підривати цілісність колективів, що постали у процесі спільної практики людей [135, с. 353]. Цьому сприятиме й розвиток внутрішнього європейського ринку, який посилюватиме горизонтальну мобільність, тим самим руйнуючи підвалини національної ідентичності.

На перший погляд, висновки та припущення Ю. Габермаса щодо майбутнього європейських держав є добре обґрунтованими, а тому не повинні викликати дискусій чи зауважень. Принципи національного суверенітету потроху втрачають свій пріоритет, навіть попри те, що на «новому обрії світового суспільства, створеному глобальною мережею комунікативних можливостей, не виникло нових наддержавних форм організації, які мали б квазідержавні компетенції та відповідну здатність управління» [136, с. 93]. Про це, на думку Ю. Габермаса, свідчить істотне обмеження суверенної свободи дій національних держав, які сьогодні опосередковані трьома основними чинниками: «по-перше, розвитком воєнної техніки, який зробив запобігання війні як серйозній небезпеці для всього людства імперативом виживання великих держав; по-друге, наддержавною організацією розпорядження капіталом і робочою силою (лише 17 держав мають бюджет, який перевищує річний оборот General Motors); і, по-третє, появою моральної інстанції світової громадськості, фракції якої проникають крізь державні кордони» [136, с. 93].

Доволі помітне обмеження суверенітету, передусім держав євроатлантичного світу, дало підстави Ю. Габермасу «визнати концепт сформованої у високій культурі, центрованої навколо держави, артикульованої в картинах світу і водночас письмово зафіксованої ідентичності застарілим», та окреслювати обриси ідентичності, що «можлива в комплексних суспільствах і сумісна з універсалістськими структурами Я, і відрізняється від групової ідентичності, притаманної високим культурам» [136, с. 100]. Цей новий різновид ідентичності, за переконанням німецького вченого, має подолати «кордони

окремих держав, не може ані співвідноситися з певною територією, ані спиратися на певну організацію. Нова ідентичність вже не може визначатися належністю до союзів або членством у них, якщо вони регулюються формальними правилами, специфікованими певними умовами вступу й виходу з союзів» [136, с. 100]. Ця нова ідентичність може і має ґрунтуватися на «усвідомленні всезагальних і рівних шансів на участь у таких комунікативних процесах», що зорієнтовані на формування норм та цінностей, що мають «субполітичний характер, тобто рухаються на рівні, що нижчий за рівень політичних процесів ухвалення управлінських рішень, однак побічно чинять вплив на політичну систему, оскільки змінюють нормативні межі політичних рішень» [136, с. 100]. Для прикладу філософ згадує сучасне мистецтво, яке не тільки дедалі більше стає езотеричним, а й соціально спрямованим. В останні десятиліття воно почало покидати музеї, театри, концертні зали й бібліотеки і, тим самим звільняється від своєї автономії, аби безпосередньо впливати на життя та цінності людини.

Так чи інакше, втім експлікована Ю. Габермасом своєрідність майбутньої ідентичності світового суспільства, протиставляється центрованої навколо держави національній ідентичності, що була артикульована в картинах світу та суголосних їм партикулярних цінностях. На противагу їм, ідентичність світового суспільства має визнавати значущість універсалістської моралі, яка, своєю чергою, утверджує у свідомості право на рівність шансів на участь у нормотворенні усіх членів комунікації, не потребуючи при цьому «будь-якого незмінного змісту, аби зберегти свою стабільність» [136, с. 101]. Це ж, своєю чергою, означає, що ідентичність світового суспільства не може бути завершеною чи чітко зорієнтованою на традиційні цінності, чи спроектовані форми життя, що, втім не робить для нього проблемною самою розмову про таку ідентичність. Вчений упевнений, що за умови рівноправної комунікації, в тому числі й про традицію (або певні історичні події), кожен її учасник солідаризується «з окремими напрямками інтерпретації; адже кожна позиція може досягти згоди з іншими позиціями, яким вона, саме через відданість

всезагальному протистоїть зараз, яке, однак має бути реалізовано в майбутньому» [136, с. 105].

Немає жодного сумніву в тому, що висновки та теоретичні узагальнення Ю. Габермаса не позбавлені раціонального зерна та належної аргументації. І справді, якщо ми хоча б теоретично припускаємо наявність рівноправних та зорієнтованих на всезагальну мораль учасників комунікації, то цілком закономірно маємо визнавати можливість консенсусу в інтерпретації, в тому числі й такого дискусійного феномену як історичні події. Така тенденція, як зауважує С. Сторожук, апелюючи до робіт А. Асман [3], наразі проглядається в загальноєвропейській інтерпретації подій Другої світової війни й, особливо, Голокосту. Ця неймовірно страшна подія, згідно з переконанням дослідниці, сьогодні стала «парадигматичним європейським “місцем пам’яті”, а тому конструювання європейської ідентичності нерозривно пов’язане з пам’яттю про Голокост... знищення шести мільйонів європейських євреїв є тією частиною спільної пам’яті, на якій ґрунтуються цінності громадянського суспільства та декларовані сьогодні зобов’язання європейців щодо захисту національних меншин, прав та гідності людини» [243, с. 91-92].

Злочини нацистів, як цілком справедливо зауважує С. Сторожук, «не можна просто забути й залишити в минулому, адже пам’ять про зло, що знищило шість мільйонів євреїв, більше ніколи не має повернутися аби знову руйнувати мир, добробут та сталий розвиток європейського суспільства» [243, с. 92], а тому гасло «Ніколи знову» має достатньо символічного потенціалу для того, аби стати об’єднавчим спомином, що закладе підвалини, як мінімум, загальноєвропейської ідентичності. Втім насправді ситуація значно складніша, бо навіть ця травматична для усього європейського суспільства подія вже понад пів століття викликає чимало дискусій. Так, наприклад, довгий час точаться суперечки щодо кількості постраждалих внаслідок Голокосту. Немає наразі й однастайності у погляді на те, чи можна вважати жертвами Голокосту ще й п’ять мільйонів неєвреїв постраждалих внаслідок дій нацистів?

Не менш значну проблему для формування загальноєвропейських спогадів, осердям яких сьогодні став Голокост, формує факт того, що Європа сьогодні – це не щось завершене й однозначне, а «чітко поставлена мета», «процес постійного конструювання» [188, с. 179]. Завдяки цьому вона постійно розширюється, приймаючи у своє лоно держави та нації, у середовищі яких тема Голокосту «поступається численним національним міфам та партикулярній пам'яті» [243, с. 92]. В цьому контексті С. Сторожук згадує Польщу, Угорщину та Чехію, які хоч і поділяють гасло «Ніколи знову», та все ж саме себе позиціонують у ролі жертви, а тому залишаються менш чутливими до теми Голокосту за країни Західної Європи. Чималою проблемою, на думку С. Сторожук, у формуванні консенсусу щодо історичної тематики, стала росія, яка, згадуючи про другу світову війну, «культивує пам'ять переможців з загальним гаслом “Можем повторить”». Цей приклад, як стверджує дослідниця, добре «засвідчує відсутність внутрішньої єдності всередині європейського суспільства, що може стати вагомою перешкодою на шляху його сталого розвитку та безпеки» [243, с. 92].

На наш погляд, дещо оглядово розглянута С. Сторожук національна специфіка європейської колективної пам'яті, засвідчує збереження суттєвих відмінностей в інтерпретації різних історичних подій. Їх присутність буде потужною перешкодою на шляху утвердження загальноєвропейської єдності та утвердження загальноєвропейської ідентичності. Ще більшої гостроти, як нам видається, ситуація набуватиме при спробі побудувати світову ідентичність, внутрішню єдність та динаміку якої може забезпечити тільки пам'ять.

Наші припущення щодо складності формування ідентичності світової спільноти, частково спростовують аргументи Ю. Габермаса, проте вони не дають можливості зрозуміти як зміниться колективна ідентичність у процесі подальшого розвитку інформаційно-мережевого суспільства. За певних умов колективна пам'ять, як важлива передумова ідентичності, як мінімум, на цивілізаційному рівні у його тойнбівському розумінні [254, с. 46-47], може досягнути провіщеного Ю. Габермасом консенсусу. Проте її поява не вказує на появу ідентичності світового товариства. Це викликано тим, що сьогодні

космополітизм дуже неоднорідний. Він, як показала вже згадана нами М. Гібернау, проявляється, по-перше, «як культурний космополітизм, і його пов'язують із тими індивідами, які насолоджуються культурним розмаїттям, здатні подорожувати світом і здебільшого мають привілейоване становище, яке визначає їх місце по той бік етноцентричних поглядів на культуру та ідентичність. Такі індивіди формують транснаціональну еліту... По-друге, це філософський космополітизм, пов'язаний із дотриманням низки принципів і цінностей, призначених утвердити глобальну соціальну справедливість, а разом з нею і ліквідацію різкої нерівності багатства. Цей тип космополітизму має виражений етичний характер. По-третє, це інституційний, або політичний, космополітизм – дослідження, як нові форми врядування та політичних інституцій могли б забезпечити якийсь більш космополітичний устрій» [140, с. 209-210]. Ці типи космополітизму мають різну, часто суперечливу мету, а тому найменші спроби її уніфікувати будуть викликати поміж ними тертя.

Звісно, відмінності у тлумачення змісту космополітизму не завжди піддають сумніву можливість формування ідентичності світового товариства. Це, як показала та ж М. Гібернау, викликано тим, що «нинішні теорії космополітизму співвідносяться з образом світу як єдиного взаємопов'язаного місця, де нечуваний ступінь видимості, породжений технологічними революціями кінця ХХ ст., забезпечив безпрецедентне усвідомлення політичних, культурних, мовних, релігійних, гендерних, економічних та інших форм відмінності. У рамках цього нового сценарію інтенсифікована багаторівнева взаємодія посилює аргумент на користь космополітизму як етики глобальної доби» [140, с. 212]. В рамках цього космополітизму обстоюється рівність і свобода всіх без винятку людей, зосереджується увага на досягненні глобальної справедливості, що лише зовні виглядає як виклик національній державі. Насправді ж, як цілком справедливо зауважує дослідниця, жодна з чинних сьогодні інституцій не може змусити національну державу дотримуватися проголошених нею засад [140, с. 212-213].

Загальна неоднозначність впливу космополітизму на формування та збереження національної ідентичності, розкривається у специфіці його конкретних проявів. Для пояснення цього, розглянемо політичний космополітизм. Він, як показала М. Гібернау, вже призвів до виникнення цілої низки глобальних політичних просторів та інституцій, що спрямовані захищати права і свободи людини. Крім того, глобалізація та численні технологічні новації та інформаційно-комунікаційні технології створили «унікальні можливості для появи нових видів зв'язків, які ведуть до переконфігурації соціальної сфери по той бік традиційних меж, накинута національною державою» [140, с. 214]. Звісно, не варто забувати й того, що цими сучасними технологічними здобутками може скористатися не тільки космополітизм, а й численні «авторитарні, неофашистські доктрини, а також нові фундаменталізми можуть використовувати їх для розбудови світу, протиставленого ідеалам космополітизму» [140, с. 214]. Показовим прикладом тут може стати т. зв. «рашизм», прихильники якого досить активно використовують інформаційно-комунікаційні можливості та технічні інновації сучасності для популяризації «високої культури» та ідей про особливу місію росіян, які розбудовуючи власну «євразійську цивілізацію» виступили проти тиску західного способу життя та цінностей [152].

Не менш суперечливим соціальним впливом, як показала М. Гібернау, відзначається й культурний космополітизм. Здебільшого, як доводить дослідниця, він спричинений вкрай некритичним змішуванням таких різних за значенням феноменів як культура глобальна та космополітична. Перший, як стверджує М. Гібернау, розкривається через «поширену на увесь світ культуру, сформовану поєднанням елементів, які походять із широкого діапазону традицій» [140, с. 216]. Зауважимо, що попри постійні провіщення, наразі у світі такого типу культури не існує, бо «світ сформований великим розмаїттям культур, більшість з яких створили, підтримують і поширюють конкретні нації» [140, с. 216]. У сучасному світі вони наразі залишаються найефективнішим творцем і транслятором гомогенної культури, а з нею й національної ідентичності. Водночас дослідниця не заперечує, що в майбутньому, завдяки

розвитку світових телекомунікаційних мереж, така культура зможе постати, між тим залишаючи відкритим питання «зворушувати і надихати людей» [140, с. 217].

Зауваження М. Гібернау щодо перспективи утвердження глобальної культури, на наш погляд, не позбавлені раціональних аргументів, підтвердженням чому може бути їхня співзвучність позиції такого авторитетного вченого як Е. Сміт. До означеної теми він підходить як націолог, а тому вважає, що така глобальна культура вже сформувалася завдяки утвердженню англійської мови як мови міжнародного спілкування та стрімкому поширенню американського способу життя з його незмінною орієнтацією на попмузику, джинси, комп'ютерні технології, масмедіа, модерністську урбаністичну архітектуру, конституційне право, демократію та соціальну справедливість [235, с. 36]. Її походження, так само як і національної культури, нерозривно пов'язане з привабливістю та престижем тих чи інших метрополійних центрів сучасного світу, що, на думку Е. Сміта, демонструє імперіалістичний характер глобальної культури [235, с. 37].

Не оминає своєю увагою Е. Сміт й технічного характеру сучасної глобальної культури. Саме він став причиною емоційно нейтрального використання нею етнічних та національних елементів. Це, на думку вченого, зробило глобальну культуру, з одного боку, грайливою та прорахованою, а з іншого – помітно обмеженою технічними питаннями із суто інструменталістським розв'язанням. Інакше кажучи, за переконанням Е. Сміта, в основі космополітичної культури лежить «уніфікована технологія з безліччю систем комунікації, які створюють взаємозалежні соціальні мережі, виражаючи себе у відповідному стандартизованому, технічному й часто квантитативному дискурсі» [235, с. 40]. Її носіями та творцями можуть бути тільки техніки, які не потребуючи ніякого емоційного заряду керують глобальними системами масових комунікацій. Вони створюють штучну, стандартизовану та уніфіковану культуру, що «не має історичної основи, ритму розвитку, відчуття часу і послідовності. Безконтекстна й позачасова, ця штучна глобальна культура може вдаватися до минулого з ілюстративною метою або прагматично використовувати мотиви з

конкретного минулого з еkleктичною мінливістю, але відмовляється вміщувати себе в історії» [235, с. 40]. І саме це, на думку Е. Сміта, робить глобальну культуру плинною, безформенною, повсюдною й історично неглибокою, а відтак і позбавленою здатності надавати людині якогось емоційного заряду та оригінального погляду на світ, як необхідної умови гідної конкуренції.

Коментарі та зауваги Е. Сміта, дають підстави впевнено стверджувати, що «безчасова глобальна культура не відповідає поточним потребам» суспільства [235, с. 44]. Крім того, в сучасному світі, як прекрасно показали А. Ассман [3], І. Гоян [151], Н. Кривда [244], П. Коннертон [181], А. Киридон [176], С. Сторожук [243] та інші українські та закордонні дослідники, ще немає цілковитої колективної амнезії, яка могла б сприяти утвердженню космополітичної культури. Це ж, своєю чергою, наводить на думку, що сьогодні космополітична культура – це всього лише мрія низки інтелектуалів, яка не має під собою належного підґрунтя. Попри стрімке поширення інтернет-технологій та засобів масової комунікації, які сприяють поширенню уніфікованих культурних стандартів, сучасний світ залишається множинним і розмаїтим, завдяки тому, що різномірні соціальні середовища призвичаюють здавалось би цілком уніфіковані продукти до своїх автохтонних культур, так само як це відбувалося в період Модерну. Представники останнього, так само як сучасні космополіти, сподівалися на встановлення універсальної культури внаслідок свідомого широкого використання людиною власного розуму [167].

На противагу глобальній, космополітична культура, за переконанням М. Гібернау, «на додачу до свого глобального масштабу повинна бути віддана космополітичним цінностям... дотримання цих цінностей має зрештою визначати, чи якийсь конкретний елемент якоїсь конкретної культури, що міг би стати елементом глобальної культури, можна розглядати і як компонент культури космополітичної» [140, с. 216]. Інакше кажучи, космополітична культура – це культура моральна, яка виходить за традиційні рамки націй та національної ідентичності, надаючи останнім твердий ціннісний світогляд. Такий тип культури, на думку дослідниці, має базуватися на таких засадничих для неї

принципах, як егалітарний індивідуалізм, взаємне визнання та безсторонні моральні міркування [140, с. 218-219].

Зародження космополітичної культури, а з нею й ідентичності, як стверджує М. Гібернау, вже проглядається, проте поки що не варто очікувати її стрімкого поширення у світі. Насамперед це спричинено тим, що ідеї космополітизму знаходять своїх прихильників здебільшого на Заході. Внаслідок цього, держави незахідного світу нерідко сприймають їх як «нову стратегію Заходу у його давньому прагненні запанувати над рештою світу» [140, с. 220]. Істотних змін у ставленні до космополітичної ідентичності, на думку М. Гібернау, не варто очікувати навіть у випадках відсутності опозиційного до неї ставлення. Адже, навіть якщо всі визнають цінність космополітичних цінностей, з психологічного погляду людям буде складно підтримувати емоційну близькість до великої кількості абсолютно невідомих їм людей. Дослідниця вважає, що для «ідентифікації з кимось нам потрібно розмовляти його мовою й розуміти його культуру, а передусім треба мати чутливість, щоб знати, як ми почувалися б на його місці [140, с. 224].

Зауваги М. Гібернау щодо наявності психологічних перешкод на шляху до формування космополітичної ідентичності, не позбавлені раціонального зерна, як мінімум з огляду на розкриті у попередньому підрозділі цього розділу специфіку ідентифікації за З. Фройдом. Вчений майже століття тому аргументовано показав, що люди зазвичай ідентифікують себе з найближчим оточенням – батьками. Це ж, своєю чергою, унеможлиблює ідентифікацію людини з тим, хто дуже різниться від неї. Про це свідчать не тільки наукові розвідки вже згаданого нами Е. Дюркгайма, а й соціокультурна ситуація у світі та Україні у ХХ – на початку ХХІ ст. В цьому контексті можна згадати не тільки звірства німецьких нацистів щодо тих, хто, на їхню думку істотно від них відрізнявся, а й звірства росіян проти українців. Особливо яскраво це проявилось під час повномасштабної війни, коли російські військові, які у цивільному житті не проявляли особливої жорсткості та схильності до насилля до своїх, безжально знущалися із захоплених українців.

Наші висновки щодо непересічної ролі визначених психологічними особливостями людини перепон у формуванні космополітичної ідентичності, загалом поділяє М. Гібернау. На думку дослідниці, вони викликані тим, що такі засадничі компоненти національної ідентичності як мова, культура, національні символи, ритуали, герої, спогади тощо зазвичай наснажують як окремих людей, так і цілі національні спільноти боротися та відстоювати власну самобутність. Люди ідентифікують себе з предками, вшановуючи їхні успіхи та розділяючи пам'ять про трагедії, що випали на їхню долю, тим самим, свідомо того не бажаючи, протиставляють себе Іншим. Така ментальна настанова людини сприяє подальшому історичному поділу людства на народи та етноси, мало сприяючи утвердженню космополітичної ідентичності [140, с. 226-227].

Твердження М. Гібернау щодо непересічної ролі колективних спогадів у формуванні групової ідентичності можуть видаватися дещо перебільшеними з огляду на існування цілого прошарку космополітів, які, подорожуючи світом, насолоджуються культурним розмаїттям і не зважають на будь-які колективні спогади. Втім їхня присутність не спростовує аргументів М. Гібернау, які підтверджує ціла низка надзвичайно популярних в сучасному інтелектуальному дискурсі досліджень колективних травм. В цьому контексті можна згадати праці А. Ассман [3], В. Волкана [110], С. Сторожук [102], П. Горностая [147], К. Карут [169] та багатьох інших закордонних та українських дослідників, у яких вони аргументовано показали несвідому трансляцію травми нащадкам. Це ж, своєю чергою, дає підстави стверджувати, що спогади та ідентифікація з предками транслуються не тільки свідомо, тобто у процесі виховання та освіти, а й не свідомо – через сформовані на основі історичного досвіду соціальні практики. Вони закріплюють у суспільстві образи, які потім лягають в основу як індивідуальної, так і колективної ідентичності.

Не менш істотною перешкодою на шляху формування космополітичної ідентичності, на думку М. Гібернау, залишаються глибокі соціальні, політичні та економічні розколи. Попри стрімкий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій, вони помітно перешкоджають утвердженню космополітичних

цінностей поза межами привілейованої еліти [140, с. 226-227]. Така ситуація, як показав у невеликій статті «Як капіталізм змінює свідомість» («How Capitalism Changes Conscience») сучасний американський соціолог Дж. Гайдт, цілком закономірна з огляду на відмінності ціннісних орієнтацій різних типів суспільств. Так, наприклад, вчений стверджує, що в сільськогосподарських суспільствах переважають цінності виживання. Вони сформувалися під впливом непередбачуваного характеру аграрної культури, де аби вижити людина мала неухильно «виконувати свій обов'язок, молитися богам і триматися за захист своєї великої родини» [48]. Звісно, у міру індустріалізації ситуація змінюється насамперед завдяки тому, що гроші, а з ними й світські цінності, стають умовою виживання. Коли ж суспільства стають заможними, люди починають надавати перевагу свободі над безпекою, автономії над владою, різноманітності над одноманітністю та творчості над дисципліною [48].

На наш погляд, розкриті Дж. Гайдтом відмінності у способі життя та цінностях представників різних типів суспільств, дають підстави припускати, що комунікація між представниками цих типів суспільств буде супроводжуватися певними труднощами. Це ж, своєю чергою, вказує на те, що космополітична ідентичність з її виразною орієнтацією на принцип егалітарного індивідуалізму може сформуватися тільки в економічно та технологічно високорозвинутих країнах, які до нашого часу характеризуються строкатою соціальною структурою та, як показав той же Дж. Гайдт, досить різними цінностями [49].

Вище означеними труднощами реалізації провіщена Ю. Габермасом ідентичність світової спільноти або космополітична ідентичність у термінології М. Гібернау не вичерпується. Не менш суттєвою перешкодою на шляху її утвердження залишається відсутність інституції, що буде опікуватися реалізацією цього завдання, так само як колись це зробила національна держава. Національна ідентичність – формується в культурно і ментально спорідненому середовищі, втім не самостійно, а завдяки активній діяльності культурних та політичних еліт. В одних випадках, їх підтримує держава, в інших – вони самі борються з державою, що, як показав Т. Нейрн, є центром, що обмежує

можливості периферії, тим самим активізуючи колективні почуття та спротив останній [80]. Так чи інакше, але утвердження ідентичності групи – це не стихійний чи спонтанний процес, а результат цілеспрямованої роботи еліт та інституцій. Саме їх, як стверджує М. Гібернау, наразі якраз не вистачає для виникнення космополітичної ідентичності [140, с. 229].

Звісно, можна припустити, що створенням космополітичної ідентичності могли б займатися космополітичні еліти. Така постановка проблеми видається раціональною, проте з позиції М. Гібернау абсолютно нездійсненою. Ще Дж. Пламенац показав, що національні еліти, що витворювали самобутні національні (або етнічні) ідентичності «втягуючись у чужу їм цивілізацію внаслідок поширення західних ідей і практик» закликали свої спільноти до культурного переоснащення та трансформації. «У своїх зусиллях утвердити себе як рівних на теренах не їхнього витвору цивілізації вони мусили, так би мовити, вибудувувати себе заново, створювати національні ідентичності... було також усвідомлення того, що вміння, ідеї та звичаї, набуті від їхніх предків, є неадекватними з огляду на необхідність піднятися до рівня більш передових народів, згідно зі стандартами цивілізації, до якої вони долучалися» [215, с. 488-489]. Інакше кажучи, національні еліти витворювали власні ідентичності аби їхня історично сформована культура могла стати повноправним учасником міжнародної комунікації, представляючи власний оригінальний погляд на світ.

На противагу до національних, еліти космополітичні «насолоджуються своїм привілейованим становищем, а їхній відкритий розум звичайно пов'язаний із доступними їм можливостями діставати добру освіту, подорожувати світом і мати досить засобів, щоб вести особливий спосіб життя» [140, с. 210]. Такий привілейований статус формує в них орієнтацію на підтримку нерівності, яка не потребує мобілізації маси чи створення культурної ідентичності, що відкриє шлях до міжкультурної комунікації [140, с. 210].

Теоретичні узагальнення та висновки М. Гібернау та низки інших авторитетних вчених, дають підстави впевнено стверджувати, що бурхливий розвиток інтернет-технологій та засобів масової комунікації не спричинить

утвердження космополітичної ідентичності хоча б найближчим часом. Істотною перепорою на шляху її утвердження стане не тільки фрагментарний чи ситуативний характер онлайн-спілкування, а й високий рівень стабільності національної держави. Наразі, як цілком аргументовано показав свого часу Е. Сміт, її не змогла порушити ані демілітаризація, ані формальне обмеження різноманітними міжнародними об'єднаннями чи договорами, ані відокремлення її культурного рівня від політичного [235, с.28-29]. Доказом цього може стати не тільки добре виражений в період російсько-української війни високий рівень автономії національних держав у військовій сфері, прийнятті військовий рішень, як це спостерігалось насамперед в Ізраїлі, а й масова міграція. Великі потоки мігрантів, як цілком справедливо зауважують Н. Кривда та С. Сторожук, «підривають культурну гомогенність історично сформованих національних спільнот, провокуючи водночас посилення ксенофобії та націоналізму» [186, с. 58]. Це ж, своєю чергою, призводить до відновлення політичної ваги правих сил у багатьох країнах Європи.

Не менш важливою передумовою відродження або переоснащення націоналізму в сучасному світі, на думку С. Сторожук, стали інформаційно-комунікаційні технології. Вони зруйнували стабільні підвалини людського життя, тим самим заклавши підвалини для ностальгії за модерними концептами «світлого майбутнього», «вічних цінностей», які зазвичай людина знаходила у різних формах колективної ідентичності проявом якої і був націоналізм [99]. Такі тенденції дещо підважують аргументи тих дослідників, які уважають, що нації та сформовані ними ідентичності відступають та руйнуються під тиском транснаціональних компаній, міжнародних об'єднань та організацій.

Слід зазначити, що підкреслена нами тенденція до відродження націоналізму спровокована тими ж причинами, що й у XIX ст. Провідне місце серед них займає нерівномірний економічний розвиток регіонів, в тому числі й розвинутих постіндустріальних держав. Саме він змушує місцеві еліти мобілізувати наявні у них засоби масових комунікацій – радіо, телебачення, відео, персональні комп'ютери та заохочувати невеликі за обсягом соціальні та

політичні групи, серед яких є етнічні та мовні спільноти, провадити активну роботу для відродження свого регіону. Ця діяльність передбачає зосередження уваги на етнографічній специфіці населення, змушуючи останнє протиставляти себе і національній державі, і глобальній культурі. В цьому контексті можна згадати Квебек у Канаді, рух русинів в Україні, ірландську проблему у Великій Британії та інші етнолінгвістичні націоналізми сучасності.

Разом із піднесенням етнографічних груп, ідентичність яких стала закономірним підсумком їхнього історичного розвитку, в сучасному інформаційно-мережевому світі проглядається чітка інтенція на формування субкультурних спільнот, лідери яких здебільшого зайняті політичною діяльністю, формуванням громадської думки чи навіть стилю життя, розмивають цілісність історично сформованих культур [184, с. 160-162]. На зміну останнім приходять локальні ідентичності, цінності, норми поведінки та стиль життя яких, здебільшого не протистоїть мейнстримній у певному середовищі культурі, навіть попри те, що має глобальний характер. В цьому контексті можна згадати не тільки субкультуру байкерів чи хіпстерів, а й інфлюенсерів.

Виникнення та стрімке поширення різноманітних субкультурних спільнот у сучасному світі, як стверджує українська дослідниця Н. Кравченко тісно пов'язане з розвитком інформаційно-комунікаційних технологій та альтернативних національним каналам ЗМІ [184, с. 183]. Вони, у супереччю очікуванням космополітів та дослідників-модерністів, «не заходять так далеко, щоб виробляти масові, гомогенні, типові уявлення. Навіть огортаючи інформацією, ці мас-медіа не зменшують, а збільшують ступені свободи, з якою індивід має можливість реагувати на часто протилежні комунікаційні пропозиції: при їхньому надлишку він змушений частіше відкидати їх, ніж при їхній нестачі [184, с. 184].

Поширенні в сучасному інформаційному світі локальні та субкультурні спільноти в тому числі й з добре вираженою ідентичністю та унікальним способом життя, здебільшого не несуть загрози для ні для існування, ні для розвитку етнічних та національних спільнот. Така ситуація зумовлена тим, що

пропоновані сучасним інформаційним світом різноманітні ресурси для формування ідентичності, позбавлені легітимації історією, що робить їх тимчасовими феноменами, які визначені комунікацією, що відбувається тут і тепер [184, с. 184]. Минущість субкультурних ідентичностей не знецінює їхнього значення у житті людини, що прагне якомога повніше виразити свою суб'єктивність, звільнившись від тиску традиції [246, с. 18]. В нових соціокультурних та просторових умовах субкультури пропонують людині хоч і тимчасовий, втім оригінальний погляд на світ.

Слід зазначити, що підкреслений нами розквіт субкультур та локальних етнічних ідентичностей, на думку української дослідниці Ю. Потоцької, став цілком закономірною відповіддю на уніфікацію культури. Реагуючи на неї «народи свідомо або несвідомо прагнуть зберегти і захистити власну мову, релігію, традиції» [220, с. 41]. Цю діяльність, як стверджує дослідниця, істотно полегшують засоби масової комунікації, які відкрили небувалі до цього можливості для «згуртування великих соціальних груп в економіці, політиці, культурі, при цьому у плані консолідації саме етнічні спільноти знаходяться у більш вигідному становищі, ніж інші великі групи, наприклад класи» [220, с. 41].

Висновки української дослідниці, цілком суголосні роздумам відомого іспанського дослідника М. Кастельса. В одному з розділів широковідомої роботи «Інтернет- галактика», він всебічно розкрив вплив Інтернету на суспільство та показав, що «соціальна взаємодія в Інтернеті, як здається, не має безпосереднього впливу на моделювання щоденного життя, якщо говорити взагалі, за винятком доповнення існуючих соціальних взаємостосунків взаємодією онлайн» [170, с.119-120]. До того ж дослідник переконливо продемонстрував, що Інтернет може мати вагомий вплив для підтримки «міцних зв'язків на відстані» [170, с. 130]. Завдяки цьому він перетворюється на дуже ефективний інструмент консолідації територіально розпорочених чи віддалених один від одного членів тих чи інших соціальних спільнот. З огляду на це є всі підстави очікувати, що розвиток інформаційно-комунікаційних технологій і надалі сприятиме збереженню і національної, і етнічної ідентичності.

Попри наявність високого об'єднавчого потенціалу в мережевих технологіях, їх розвиток все-таки супроводжується посиленням орієнтації на збереження групової ідентичності, що, згідно з переконанням М. Кастельса, спричинено нестабільністю інтернет-комунікації. Вона змушує людину шукати захисту та опори поза мережею, тобто в релігійних, етнічних, національних чи інших спільнотах, що здатні забезпечити її важливим для побудови системи життєвих смислів смисловим ядром. Його пошук, як доводить дослідник, це не модний тренд сучасності, а природна потреба мати чіткі орієнтири для ефективного маневрування у світі, що просякнутий численними мережевими потоками комунікації, влади, багатства, образів та життєвих зразків. Вони тиснуть на людину, яка, у пошуках стабільності, починає відроджувати релігійний фундаменталізм або націоналізм, навіть попри їхню схильність до міфологізації минулого та різноманітних соціальних протистоянь [17].

Слід зазначити, що розуміння впливу мережевих технологій на окрему людину, для М. Кастельса не менш важливе, ніж їхній вплив на розвиток соціальних рухів. Вони, на думку вченого, помітно змінилися в добу Інтернету: для реалізації своїх завдань соціальні рухи потребують не захоплення державної влади, а панування над людським розумом. Завдяки своїй здатності оминати інституції національної держави та легко підіймати на обговорення локальні та глобальні проблеми, вони стають «провідниками культурної ідентичності для побудови соціальної автономії у світі, де панують гомогенні, глобальні інформаційні потоки» [170, с. 140].

Висновки та теоретичні узагальнення М. Кастельса щодо впливу Інтернету та мережевих технологій на окрему людину та все суспільство не позбавлені раціонального зерна і добре відображають соціокультурну ситуацію сьогодення. Водночас вони дають підстави думати, що стрімкий розвиток Інтернет-технологій не спричинить до занепаду національної, етнічної чи навіть релігійної ідентичності. Навпаки, в стрімко змінному та нестабільному світі людина потребує стабільних дороговказів, що дає підстави очікувати черговий спалах етнорегіоналізму, фундаменталізму, націоналізму та інших соціальних рухів,

здатних надати людському життю сенсу та визначеності. Їх розповсюдженню сприятимуть інформаційно-комунікаційні технології, які, завдяки здатності стрімко захоплювати владу над розумом людини та впливати на ЗМІ чи владні інституції, вже сьогодні стали ефективним інструментом трансляції найрізноманітніших ідей та вимог.

## ВИСНОВКИ

Розкриття сутності й особливостей формування індивідуальної та групової ідентичності в різні історичні періоди та визначенні того, як ці процеси змінюються під впливом інформаційно-комунікаційного простору стало підґрунтям для формулювання наступних висновків:

Ідейною передумовою формування концепції інформаційного суспільства стали триетапні моделі розвитку суспільства. Згідно з переконаннями їхніх представників (Ж. Фурастьє, К. Кларк, Д. Белл, Г. Кан та ін.), панівний у певний історичний період спосіб виробництва (аграрний, індустріальний, постіндустріальний) відіграє ключову роль у формуванні політичних, соціальних та культурних структур суспільства, а сам суспільний розвиток постає послідовністю якісних переходів від аграрного до індустріального, а згодом до постіндустріального суспільства. Найбільш характерною рисою останнього стало зміщення акценту з виробництва товарів на виробництво послуг, яке супроводжується підвищенням ролі інформації та наукових розробок у всіх сферах життя суспільства, зростанням кількості людей зайнятих інтелектуальною діяльністю та збільшенням доходів населення.

У міру того, як індустріальні засоби виробництва витіснялися наукомісткими технологіями, дослідники намагалися запропонувати якомога точніший опис суспільства у якому знання та інформація стали визначальним фактором розвитку та системотворчим чинником. Це стало причиною доволі стрімкого утвердження в інтелектуальному дискурсі поняття «інформаційне суспільство», яке зазвичай використовували для позначення соціуму, інформаційний сектор економіки якого стає не тільки головним рушієм розвитку, а й створює інфраструктуру та контент, що спроможні трансформувати всі аспекти соціальної організації, включаючи економіку, освіту, охорону здоров'я тощо.

Вищим технологічно просунутим етапом розвитку інформаційного (мережевого) суспільства стало Smart-суспільство, у межах якого активно

використовуються інтелектуальні технології та здійснюється автоматизація процесів для підвищення ефективності виробництва, комфорту життя та сталого суспільного розвитку. Завдяки цьому Smart-суспільство перетворюється на інноваційне соціальне середовище в якому людина завдяки поширенню інтелектуальних технологій реалізує ідеали інформаційного суспільства.

Мережеве суспільство – це окремий, концептуально дещо невизначений, етап розвитку інформаційного суспільства, який сформувався після винайдення та широкого поширення Інтернету. Його поява заклала підвалини для формування мережевої організації, що характеризується децентралізованістю, неформальністю, спонтанністю, відсутністю ієрархії, множинністю лідерів та рівнів взаємодії, мобільністю та гнучкістю, завдяки яким змінює не тільки соціальну структуру суспільства, а й усталені просторово-часові уявлення.

Інформатизація та спричинений нею розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та Інтернет-мережі, не руйнують фундаментальних підвалин соціальності, втім змінюють уявлення про реальність. Технологічні інновації супроводжуються формуванням специфічного інформаційно-мережевого простору, принципи якого визначають особливості соціальної взаємодії. В інформаційну добу, так само як і в попередні епохи, людські спільноти формуються на ментальній (культурно-психологічній) підоснові, проте втрачають чітко визначений територіальний обрис. Завдяки цьому в інформаційно-мережевому суспільстві помітно слабшає тиск зовнішніх щодо людини настанов та наративів, а тому вона може вільно й без жодних сторонніх щодо неї передумов та причин вступати в комунікацію з іншими, у висліді чого процес її самовизначення може мати цілий спектр специфічних особливостей, що потребують ґрунтовного та всебічного дослідження.

Потужні соціокультурні трансформації, викликані розвитком інформаційного суспільства, сколихнули хвилю наукового інтересу до проблеми ідентичності, яка у швидкозмінному світі сьогодення стала призмою крізь яку розглядаються ключові особливості сучасного життя. Зростання теоретичної значущості поняття, інтерпретація якого наразі може визначатися дисципліною

(філософія, соціологія, психологія, культурологія), кутом зору і навіть історичним контекстом, спричиняє непорозуміння, уникненню яких сприятиме етимологічний підхід застосований у єдності з історико-філософською рефлексією.

Актуальна та ґрунтовна історико-філософська рефлексія над проблемою ідентичності потребує залучення базових принципів філософської герменевтики, а відтак і включення в контекст інтерпретації «третього елемента», тобто контексту, в якому сформувався певний текст. Його розуміння відкриває можливість дистанціюватися від наукового неупередженого висвітлення фактів та пошуку автентичного, єдиного сенсу тексту та розкрити повноту смислового поля тексту та змістове наповнення понять, що виникають у горизонті тієї чи іншої духовної ситуації.

Практична реалізація герменевтичного підходу до аналізу ідентичності вимагає включення у контекст дослідження теорій, які, розкриваючи складність внутрішньої організації особистості, зуміли показати непересічний вплив суспільства на процес її формування та самовизначення, тим самим підвели наукову спільноту до розгляду феномену особистісної ідентичності або тієї унікальної характеристики людини, що формується у складному переплетенні особистісного досвіду, соціальних та історичних обставин тощо.

Проблема ідентичності виникла в підсумку втрати людиною стабільних та незмінних життєвих орієнтирів та супроводжувалася розщепленням людського «Я». Така ситуація спричинила зростання наукового інтересу до суб'єктивного досвіду людини, де ідентичність постає не стабільною структурою, а динамічним процесом самопрезентації у нестабільному світі, тим самим активізувавши застосування феноменологічного методу у дослідженнях ідентичності, незмінним компонентом якої стала проблема тілесності.

Непересічне місце теорій багаторівневої організації особистості у процесі кристалізації проблеми ідентичності, спричинило дещо некритичне використання, на перший погляд, близьких за змістом понять «самість», «Я-концепція», «ідентичність» тощо, тим самим заклавши підвалини для поняттєвої

плутанини, яка знижує надійність наукових результатів та спричиняє викривлене розуміння такого складного феномену як ідентичність. Подолати його шляхом віднаходження та експлікації неочевидних передумов зростання наукового інтересу та причин становлення тих чи інших концепцій ідентичності, підкреслення нестабільності значення понять, чи висвітлення їхньої залежності від соціокультурної ситуації може допомогти метод поняттєво-категоріального аналізу, застосований у єдності з деконструктивним підходом.

У сучасній гуманітарній науці існує значна кількість досліджень, у межах яких розкрито особливості розвитку та типи сучасних колективних ідентичностей, проте не прояснено, як проблема колективної ідентичності стала предметом суспільної уваги та чи може спільнота, як множинність, що складається з великої кількості різних за походженням, досвідом та цінностями індивідів, породжувати єдність без уніфікації та формувати ідентичність.

Зважаючи на притаманну сучасній науці схильність до інтелектуальної фрагментації та стрімкого розширення спектра наукових теорій та підходів, об'єктивне та науково неупереджене дослідження проблем ідентичності потребує включення у контекст дослідження міждисциплінарного та комплексного підходів. Вони дають можливість розглянути проблему ідентичності як багатовимірне явище, що формується під впливом соціальних, культурних та технологічних чинників і досліджується в межах різних дисциплін.

Проблема ідентичності, що активізувалася під тиском значущих соціокультурних трансформацій сьогодення, сколихнула хвилю наукового та суспільного інтересу до минулого. В умовах нестабільності воно стало не тільки світоглядним опертям, а й показало, що виклики, з якими стикнулося людство в результаті потужних цивілізаційних трансформацій сьогодення мають давнє коріння. Вперше вони проявилися у на зорі становлення давньогрецької культури, й з того часу залишалися прихованим тлом європейської культури. У процесі свого розвитку вона вибудувала смислові рамки – образи, смисли, історії

тощо, які полегшували процес особистісного самовизначення, а тому можуть показати, які чинники його визначають.

Проблема самопрезентації, а відтак й особистісної ідентичності вперше була чітко сформульована в давньогрецькому епосі. Він засвідчив, що на зорі становлення європейської цивілізації людина жила в нестабільному та динамічному світі, а тому не мала сталої, чітко визначеної чи зовні заданої ідентичності та орієнтирів для неї. За таких обставин вона могла зайняти своє місце в суспільстві завдяки тілесній присутності у змаганнях, війні чи боротьби (спортивній, чи політичній) відповідно до своєї краси та громадянських чеснот.

Перші кроки до вироблення сталої соціальної позиції, проявленої через набір тривалих соціальних ролей (господар, філософ, учитель, цілитель тощо) розпочалися завдяки переходу до осілого способу життя. Саме він заклав підвалини для усвідомлення людиною приналежності до гармонійно впорядкованого космічного порядку, тим самим поставивши перед нею не тільки проблему співвідношення індивідуального та колективного, а й внутрішньої саморефлексії щодо місця у світовому цілому. Вирішення останньої було здійснено Платоном. Він використовував категорією тотожності для підкреслення ідеальної саморівності та гармонії людини, держави та космосу, в межах яких не було простору для вільного самовизначення.

Своєрідні та унікальні підсумки інтелектуальних пошуків мислителів Давньої Греції запропонував Арістотель, визнавши унікальність кожної людини та її потенційну здатність до самоактуалізації, а з нею й до формування власної унікальної особистісної ідентичності. У трактуванні мислителя вона постала сукупністю уявлень, переконань і відчуттів, які людина має про себе, про власні цінності, переваги, соціальну роль тощо, а тому була повністю розчинена в державі, що покликана сприяти реалізації життєвої цілі людини. Нею, згідно з переконанням Арістотеля, може бути тільки діяльність душі, що узгоджена з розумом та реалізується завдяки розвитку чеснот, які дають можливість служити на благо спільноти.

Попри відсутність у термінології стоїків терміну тотожність, саме вони, реагуючи на виклики часу, запропонували ідею рівності людей та розвинули принцип космополітизму. Це дало їм можливість закласти підвалини для подолання партикулярної ідентичності давніх греків (у яких громадянський статус був привілеєм народження) та забезпечити поступове утвердження права людини на самовизначення у римському світі. Ці світоглядні зрушення мали доленосне значення, проте не обумовили надання людині самостійного онтологічного статусу, у результаті чого її цінність й надалі визначалася соціальною роллю, а не внутрішньою сутністю.

Формування концепцій, що надавали людині онтологічного статусу розпочалося з приходом та утвердженням християнства. Цей процес супроводжувався розв'язанням тринітарної проблеми, у процесі розв'язання якої патристичне богослов'я відкрило вільну від зовнішньої необхідності особу, натомість західна схоластика обґрунтувала її онтологічну самостійність. Вказані світоглядні зміни не супроводжувалося утвердженням права на вільне самовизначення людини в реальному житті. Навпаки, в часи християнського Середньовіччя людина усвідомлювала власне буття не як автономне, а як таке, що здійснюється у співпричетності до трансцендентного та до спільноти, у висліді чого в цій культурі міцно вкоренилася ієрархічна система суспільства, вибудована згідно з «небесним» зразком і освячена християнською релігією та церквою.

Соціокультурні, політичні та економічні трансформації, які розпочалися з початком Відродження в італійських містах, поставили перед людиною нові вимоги. Це призвело до перегляду середньовічних уявлень, у ході якого сформувалася та міцно вкоренилася у суспільному світогляді ідея «незавершеності» людини. Вона почала розглядатися як істота, що постійно розвивається у самостійно визначеному напрямку та здатна трансформувати свою ідентичність завдяки відкритості до нового досвіду.

З початком модернізації почалося розмивання станових, кланових та цехових характеристик, що, у єдності зі стрімким розповсюдженням ідеї

незавершеності людини, спонукало активних учасників соціальної взаємодії відшукувати орієнтири для визначення свого місця у світі. Імпульсом для цього стала філософія Р. Декарта, яка, знаменуючи розрив з попередньою філософською традицією, перетворила людину на активного творця смислів та автономний центр пізнання. Не меншою мірою цей процес ініціювала філософія Т. Гоббса, в межах якої людина була експлікована не як гармонійна частина всесвіту, а як суперечлива природна істота, здатна реалізувати свою свободу тільки в межах суспільного договору.

Становлення класичної науки та соціокультурні зрушення, які виникли в результаті зародження промислового виробництва, спричинили зміщення філософського інтересу з питання про самовизначення людини до проблеми тотожності. Ця тенденція чітко проявилася у працях Дж. Локка, який, показавши складність та багатомірність цієї теми, перевів її з емпіричного (тотожність в матеріальному світі) та метафізичного (сутність та душа) вимірів в епістемологічний, тобто в сферу свідомості, тим самим заклавши підґрунтя для сучасних уявлень про особистісну ідентичність.

Непересічна роль Дж. Локка у розробці проблеми особистісної ідентичності проявляється не тільки завдяки окресленню нових підходів до проблеми тотожності, а й теоретичних і практичних суперечностей його концепції. Завдяки їм стало очевидно, що людина проявляється як унікальне поєднання матерії та свідомості, які, як аргументовано показав І. Кант, у єдності та взаємодії сформують особистісну ідентичність. Ця ідея відкрила широкі можливості для автономного самовизначення індивідів, проте не спричинила їх вільного самовизначення у класовому індустріальному суспільстві.

Практичну реалізацію, обґрунтованої кантівською філософією внутрішньої автономії людини, а з нею й індивідуалізму, тривало стримували історично сформовані соціальні інститути, які зберігали фінансову нерівність та обмежували можливості соціального просування. Така ситуація формувала розрив між внутрішньою та зовнішньою ідентичністю, зумовлюючи тим самим зростання невпевненості, а з нею й тривожності в суспільстві. Перші спроби

пояснити причини внутрішнього дисонансу людини та виробити інструменти його подолання були здійсненні В. Джеймсом та З. Фройдом, які, вивчаючи внутрішній світ та психіку людини з різних методологічних позицій, запропонували засоби для узгодження особистісної ідентичності з соціальними та культурними вимогами.

Дослідження особистісної ідентичності, які розпочалися в кінці ХІХ – на початку ХХ ст., запропонували засоби для подолання внутрішніх конфліктів людини, проте були істотно обмежені індивідуалістичною перспективною, а тому не могли розв’язати проблеми, що постали перед людиною через виникнення масового суспільства. Нерідко воно змушувало людину приймати зовні нав’язані цінності та ідеали, спричиняючи тим самим не тільки знеособлення людини, а й внутрішні конфлікти.

Одну з найуспішніших спроб пояснити джерела дисонансу, спричиненого розвитком масового суспільства та знайти шляхи його подолання зробив американський вчений Е. Еріксон. Він сформував концепцію психосоціальних стадій розвитку, згідно з якою розвиток особистості постає серією визначених суспільством вікових завдань, успішне виконання яких дозволяє людині проходити кризові моменти життя посиленням відчуттям тієї внутрішньої єдності, що формує особистісну ідентичність. У концепції вченого вона постає процесом безперервного переживання людиною стабільності власного «Я», незалежно від соціокультурних змін чи взаємодії з певними соціальними спільнотами (групами) внаслідок солідаризації з ціннісними системами останніх.

Висновки та теоретичні узагальнення Е. Еріксона мали важливе значення для перетворення терміну «ідентичність», а частіше «ідентифікація» з додаткового, допоміжного для пояснення тієї чи іншої наукової позиції у самостійну наукову категорію, залучену до словника широкого кола читачів, проте не забезпечили однозначного пояснення терміна. Це, як показав П. Рікер, спричинено тим, що особистісна ідентичність може проявлятися через самототожність (*idem*) та самоусвідомлення (*ipse*), які поєднуються у цілісну особистісну ідентичність завдяки діалогічному наративу.

Розвиток постіндустріального виробництва, який супроводжувався зростанням ролі інформації в житті суспільства, спричинив релятивізацію знань, викликавши тим самим кризу абсолютних істин та великих наративів. Їх розвінчання супроводжувалося руйнування чітких і зрозумілих життєвих орієнтирів та призвело до втрати людиною відчуття належності до чогось більшого, водночас надавши їй можливість самовизначатися та формувати свою ідентичність без уваги на задані ідеали та цінності. Це відкрило індивіду широкі можливості для розкриття своєї суб'єктивності шляхом репрезентації в різних подекуди непов'язаних між собою соціальних контекстах, спричинивши тим самим фрагментацію, яка дозволила зняти модерну напругу між особистим та колективним та подолати самотність в процесі взаємодії з Іншим.

Становлення постмодерного світу створило широкі можливості для самоствердження людини, водночас спричинивши тривогу, що почала стрімко зростати на зорі поширення Інтернету та інформаційно-комунікаційних технологій. Вони сформували простір для симуляції, яка, розмивши межу між реальним та уявним, заклала підвалини не тільки для подальшої фрагментації та знеособлення людини, а й активного впливу на її поведінку маніпулятивних стратегій (свавільні аватари, реклама, медіа тощо). Їх поширення спричинило падіння довіри до ідентичності та викликало занепокоєння через дегуманізацію людини та руйнування підвалин соціальності у віртуальному світі.

Попри низку доволі серйозних викликів, розвиток інформаційно-комунікаційних технологій створив умови для вільного самоствердження людини у самостійно сконструйованому світі. Ці зміни сприяли не тільки збільшенню комунікаційної активності завдяки посиленню міцних соціальних зв'язків (прикладом яких можуть бути родинні) та виникнення великої кількості нових типів слабких, що добре проявилися в нестійких онлайн-спільнотах, заснованих на мережевому принципі, а й розвитку інклюзивності суспільства. Поява нових інструментів та каналів соціальної взаємодії забезпечила соціальну участь та обмін досвідом людей, що з певних незалежних від них причин позбавлені можливості повноцінно спілкуватися у реальному житті.

Мережева комунікація як відносно нова форма соціальної взаємодії створює низку викликів, що істотно ускладнюють психосоціальний розвиток особистості, а відтак і формування її особистісної ідентичності. До них належить не тільки розрив між онлайн та офлайн реальністю, унаслідок якого розмивається осердя, навколо якого проростали множинні образи людини, а й «ефект Google», кліпове мислення, синдром фантомного дзвінка, втрата соціальних навичок тощо. Ці соціально-когнітивні розлади знижують здатність людини до ефективної міжособистісної взаємодії та створюють плідний ґрунт для агресивної онлайн поведінки й навіть різних форм кібернасильства.

Цифрове середовище не тільки відображає чи доповнює реальні соціальні взаємини, а й створює нові можливості для самовизначення людини. В мережевому світі воно зазвичай постає результатом просюмерської активності, що передбачає поєднання процесів споживання та творення контенту, та сприяє формуванню цифрових мандрівників з розпорошеною та фрагментарною ідентичністю.

Трансформація цифрового мандрівництва в одну з ключових ознак сучасної культури зумовила формування стратегічного курсу ІТ-гігантів на створення єдиного акаунта з правдивою персональною інформацією про користувача. Він став концептуальною та технологічною передумовою формування цифрової ідентичності, представлені сукупністю даних, що характеризують людину в цифровому просторі.

Цифрова ідентичність, що проявляється як присутність чи як сліди присутності індивіда в мережевому світі, сформувала підвалини для особистісної репрезентації людини поза фізичними межами, тим самим розклавши людину на тіло й тілесність. Поява цієї дихотомії дала змогу людині з допомогою образів, соціальних сигналів, виразів та поведінки, вільно й без зовнішнього примусу формувати власний образ чи експериментувати з соціальними ролями. Водночас ці зміни заклали підвалини розвитку слактивізму, що проявляється як соціально корисна дія, яка, не вимагає зусиль та фізичної присутності, проте дає можливість

висловити свою позицію та мобілізувати суспільні ресурси на розв'язання тих чи інших суспільних проблем.

На тлі активного використання широкого спектра можливостей, наданих людині розвитком інформаційно-комунікаційних технологій, зростає потреба у виробленні ефективних стратегій протидії негативним наслідкам їхнього впливу, що, своєю чергою, спричинило відродження уваги до античної практики «турботи про себе». В соціокультурних умовах сьогодення вона проявляється не тільки як інтенція на самозаглиблення, а й здатність критично ставитися до стрімко зростаючого потоку інформації, обдуманно вступати у соціальну взаємодію, уважно ставитися до своєї репутації та власної цифрової ідентичності.

Зростання наукового інтересу до проблем соціальної психології та безпосередньо проблеми колективної ідентичності відбулося, з одного боку, внаслідок тих соціокультурних та політичних зрушень, які відбувалися в суспільно-політичному житті Європи на початку ХХ ст. та вимагали від людини переосмислити своє місце в колективному цілому, а з іншого – під впливом психоаналізу З. Фрейда, який, активно послуговуючись терміном «ідентифікація», зумів показати непересічну роль Іншого в житті людини й тим самим намітити лінію взаємодії психоаналізу та соціальної психології. Спираючись на неї він розкрив особливості формування та функціонування маси та пояснив окремі переважно деструктивні особливості колективної поведінки.

Поруч з ідеями З. Фрейда, важливою передумовою виявлення проблеми групової ідентичності були висновки Е. Дюркгайма про те, що люди можуть об'єднуватися між собою та створювати соціальні спільноти або завдяки своїй подібності, або завдяки відмінності. Механічна солідарність, тобто єдність, що заснована на подібності, передбачає поглинання індивіда колективом, натомість органічна солідарність формується на відмінностях спричинених поділом праці, породжує міцні соціальні зв'язки між неповторними у бажаннях і цілях індивідами. Така взаємодія формує структурну основу на тлі якої індивіди зі

схожими нормами та цінностями, відчують свою єдність (виробляють колективну свідомість), формуючи тим самим групову ідентичність.

Справжнє піднесення суспільної уваги до проблеми ідентичності загалом та безпосередньо групової ідентичності відбулося під тиском соціокультурних викликів середини ХХ ст. Потреба в їхньому осмисленні та віднаходженні шляхів подолання поставила у центр суспільної уваги проблему ідентичності, водночас спонукаючи до переосмислення класичних теорій. Цю тенденцію започаткував Е. Еріксон. Він поєднав індивідуальні та соціальні аспекти розвитку особистості та доволі аргументовано розкрив не тільки особливості становлення «Я» у процесі його взаємодії з соціальним середовищем, а й здатність концепту ідентичність пояснювати соціальні процеси та явища.

Осмислення надзвичайно актуальної для інтелектуального середовища на початку другої половини ХХ ст. проблеми міжгрупових відносин дало підстави Г. Таджефелу та Дж. Тернеру здійснити концептуалізацію соціальної ідентичності, визначивши її як складову Я-концепції, що формується у процесі суб'єктивної ідентифікації людини з самосвідомою та визнаною іншими групою. Завдяки цим висновкам в інтелектуальному дискурсі сформувалося переконання в тому, що соціальна категоризація, у процесі якої формується соціальна ідентичність, створює прототипи, які поглинають відповідних членів групи, призводячи тим самим до деперсоналізації, у процесі якої поведінка, цінності та почуття людини починають підпорядковуватися груповим вимогам. Такий підхід не позбавлений раціонального зерна, втім помітно спрощує складні соціальні процеси, водночас ігноруючи внутрішньоособистісні чинники формування особистісної ідентичності.

Одну з перших спроб вийти за межі індивідуалістичної парадигми соціальної ідентичності зробив американський соціолог Т. Парсонс у процесі вивчення інтеграції людини в соціальну систему. Вона постає виробленою в процесі комунікації індивідів символічною системою кодів (головним серед яких є мова, яка визначає спільну приналежність до тієї чи іншої спільноти), зразків

поведінки, які включають стійкі комплекси правил, норм, цінностей та настанов, що визначають і корегують дії людей. Такий підхід дав можливість вченому закласти підвалини для розмежування соціальної ідентичності, витлумаченої як усвідомлення приналежності людини до певної спільноти, та соціальної системи, або цілісної та відносно стійкої системи соціальних очікувань і правил, що регламентують поведінку людини й можуть бути названі культурою.

Нові змістові конотації у розуміння нечітко сформованої Т. Парсонсом групової ідентичності запропонував Ю. Габермас. Він пропонував розглядати колективну ідентичність не як щось об'єктивне та зовнішнє щодо індивідів, а як унікальне комунікаційне середовище в якому на основі діалогу та взаєморозуміння легітимізується образ певної групи. Найвиразніше це проявляється на рівні національної ідентичності, яка, на думку вченого, постає результатом раціонального діалогу орієнтованого на формування умов, що сприятимуть реалізації громадянами прав і свобод.

Попри спроби дистанціюватися від «репресивних» та «антиіндивідуалістичних» концепцій колективної ідентичності, Ю. Габермас нерідко послуговується актуальним в контексті викликів другої половини ХХ ст. поняттям етнос, яке використовував для позначення спільноти, що постала на ґрунті спільного походження і характеризується низкою спільних культурних ознак, що набувають певного значення завдяки здатності мобілізувати ресурси для досягнення певних цілей.

Запропонований Ю. Габермасом підхід до інтерпретації ідентичності як комунікативної взаємодії не позбавлений раціонального зерна, проте характеризується високим рівнем абстрактності, що яскраво проявляється у спростуванні вченим об'єктивного існування етнічної та національної ідентичностей. Поза ними теоретична концепція вченого не може пояснити соціальні процеси, що відбуваються у мультикультурних або поліетнічних суспільствах та характеризуються нерівноцінним дискурсом.

На противагу закордонній соціогуманітарній науці, де тривало переважають індивідуалістичні підходи, в межах яких ідентичність

розглядається як частина Я-концепції, тобто індивідуальна характеристика людини, яка у процесі вільного та свідомого вибору приймає та поділяє панівні у суспільстві культурні зразки, норми та цінності, тим самим формуючи свою групову приналежність, український інтелектуальний дискурс, під тиском суспільно-політичних обставин сьогодення, фокусує увагу на культурній самобутності своєї спільноти та визнає колектив цілісною й відмінною від інших одиницею, єдність якої забезпечує пам'ять. Вона відображає спільний досвід та формує психологічно-культурну підоснову спільнот, що проявляють як етнічні чи національні, продукуючи тим самим різні форми колективної ідентичності.

Застороги про те, що інформаційно-мережевий світ стане викликом для націй та національних ідентичностей сформувалися на теоретичному тлі модерністських підходів. Їхні прихильники, всебічно і ретельно проаналізували відмінності соціокультурної ситуації аграрного та індустріального суспільства та показали, що національна ідентичність, як різновид колективної ідентичності, виникла в індустріальну епоху під впливом Реформації, друкованого капіталізму та стандартизованої освіти. Це у єдності зі змінами, що спричинила глобалізація та інформатизація, дало підстави очікувати розмивання національної ідентичності та виникнення спільнот значно більших, або значно менших за національну державу.

Обмеження сфери дій сучасної національної держави міжнародними договорами та організаціями у єдності зі стрімким розвитком інформаційно-комунікаційних можливостей суспільства супроводжується очікуваннями швидкої появи ідентичності світового співтовариства. Вона буде формуватися у процесі комунікації, що здійснюється на рівноправних умовах, не передбачаючи при цьому будь-якого стабільного та незмінного змісту, зв'язку з територією чи організацією. Завдяки цьому ідентичність світового суспільства буде відкритою та не матиме орієнтації та усталені традиційні цінності чи заздалегідь визначені моделі життя.

Важливою перешкодою на шляху до створення ідентичності світового суспільства може стати не тільки національна специфіка інтерпретації різних

історичних подій, а й неоднорідний характер космополітичної ідеології. Вона проявляється у формі культурного, філософського та інституційного космополітизму. Кожен з них ставить перед собою власні завдання, а тому по-різному може сприйматися світовим товариством загалом та особливо неєвропейськими державами. Вони розглядають космополітизм як стратегію панування Заходу у світі, а тому активно використовують інформаційно-комунікаційні технології, тобто один з головних інструментів поширення космополітизму, щоб запобігти його поширенню.

Ідентичність світового суспільства, як і будь-яка інша форма колективної ідентичності, передбачає існування світової культури у вигляді культури глобальної або космополітичної. Під першою зазвичай розуміють сформовану у процесі злиття воедино широкого діапазону національних традицій в універсальну культуру людства, в тому числі й у результаті глобальної експансії англійської мови, американського способу життя та демократичних цінностей. Їх стрімке поширення вказує на імперіалістичний характер цього типу культури, а відтак його поява передбачає зовнішній тиск, а не рівноправний діалог. Космополітична культура також виходить за традиційні рамки націй та національних ідентичностей, яким вона надає тверде ціннісне ядро, не зумовлюючи між тим розмивання їхньої специфіки.

Попри здатність космополітичної культури зберігати культурну самобутність та ідентичність спільнот, наразі немає підстави очікувати її стрімке поширення у світі. Вагомою перешкодою цьому є те, що люди у процесі соціалізації ідентифікують себе з предками, вшановуючи їхні успіхи та розділяючи пам'ять про трагедії, що випали на їхню долю, тим самим, самі того не бажаючи, протиставляють себе Іншим, зберігати тим самим живим поділ людства на народи та етноси. Мало сприяють утвердженню космополітичної ідентичності глибокі соціальні, політичні та економічні розколи у світі, привілейований статус космополітичних еліт, фрагментарний характер онлайн-спілкування та високий рівень стабільності національної держави.

Відсутність сприятливих умов для утвердження космополітичної культури в інформаційно-мережевому світі супроводжується тенденцією до відродження націоналізму. Він спонукає місцеві еліти мобілізувати наявні в них засоби масових комунікацій – радіо, телебачення, відео, персональні комп'ютери та заохочувати невеликі за обсягом соціальні та політичні групи, серед яких є етнічні та мовні спільноти, провадити активну роботу для відродження регіону або держави. Ця інтенція супроводжується активним розвитком субкультурних спільнот, що не становлять загрози існуванню етнічних та національних спільнот.

Здатність інформаційно-комунікаційних технологій підтримувати міцні та формувати велику кількість слабких соціальних зв'язків, робить їх ефективним інструментом консолідації та відповідно збереженню територіально розпорочених членів етнічних та/чи національних спільнот. До того ж швидкоплинний та нестабільний світ сьогодення породжує запит на стабільні дороговкази, що, своєю чергою, дає підстави очікувати черговий спалах етнорегіоналізму, фундаменталізму, націоналізму та інших соціальних рухів, які для свого утвердження та розвитку будуть активно використовувати мережу та новітні комунікаційні технології.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Abramson J. *Minerva's owl: The tradition of western political thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009. 400 p.
2. Adler A. *Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings*. Evanston: Northwestern University Press, 1964. 432 p.
3. Assmann A. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C.H.Beck, 2006. 320 s.
4. Aubenque P. *Le conflit actuel des interpretations: analytique ou herméneutique?* Zarka, Yves Charles. *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*. Paris: PUF, 2001. Pp. 45-58.
5. Avci H., Baams L., Kretschmer T. A systematic review of social media use and adolescent identity development. *Adolescent Research Review*. 2024. Vol. 10, №3. P. 219–236. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40894-024-00251-1>
6. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. 2000. 228 p.
7. Bauman Z. From pilgrim to tourist—or a short history of identity. In S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity*. 1996. Pp. 18-36.
8. Bauman Z. Identity in the globalising world. *Social Anthropology*. 2001. 9(2), Pp. 121-129. DOI: <https://doi.org/10.1017/S096402820100009X>
9. Bawden D. & Robinson L. *Introduction to the information society*. London: Facet Publishing, 2012. 351 p.
10. Bell D. The Social Framework of Information Society. In *The Computer Age: A Twenty-Year View*, (ed.) Michael L. Dertouzos – Joel Moses. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1979. Pp. 163-311.
11. Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. NY: Basic Books, 1976. 616 p.
12. Berger P. L. and Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991. 256 p.
13. Brubaker R., Cooper F. Beyond “identity”. *Theory and Society*. 2000. Vol. 29, №1. P. 1-47.

14. Bruter M. On what citizens mean by feeling 'European': perceptions of news, symbols and borderless-ness. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2004. Vol.30, No. 1. Pp. 21-39.
15. Brzezinski Z. *Between two ages/ America's Role in the Technetronic Era*. New York: Viking Press, 1970.123 p.
16. Buckland M. *Information and society* Cambridge, MA: MIT Press, 2017. xiv, 217p.
17. Castells M. *The Rise of Network Society*. Oxford and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. XVII, 556 pp.
18. Clark C. *The Conditions Of Economic Progress*. London: MacMillan Co. Ltd., 1940. 504 p.
19. Connor S. *The Modern Auditory I* / Porter R. (Ed.). L.–N.Y., 1997. P. 203-223.
20. Cooley C. H. *Social Organization: A study of the larger mind*. New York: Charles Scribner's Sons, 1909. 426 p.
21. Coser L. *The Function of Social Conflict*. London: Routledge and Kegan Paul, 1956. 204 p.
22. Dahrendorf R. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan, 1959. 336 p.
23. Dahrendorf R. *Out of Utopia*. *American Journal of Sociology*. 1958. Vol.64. No.2. Pp. 115–124.
24. Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. 416 p.
25. Derrida J. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967. 445 p.
26. Dillon M. Chapter Four: Talcott Parsons and Robert Merton, Functionalism and Modernization. In *Introduction to Sociological Theory: Theorists, Concepts, and their Applicability to the Twenty-First Century*. Hoboken: Wiley, 2013. Pp. 156–157.
27. Dizard W. P. *The Coming Information Age: An Overview of Technology, Economics, and Politics*. New York : Longman, 1982. 213 p.

28. Drucker P. F. The New Society of Organizations. Harvard Business Review, 1992. URL: <https://hbr.org/1992/09/the-new-society-of-organizations> (дата звернення: 15.08.2025).
29. Durkheim E. The Division of Labour in Society. New York: Macmillan, 1984. 416 p.
30. Durkheim E. The Rules of Sociological Method. New York; London; Toronto; Sydney: The Free Press, 1982. 264 p.
31. Dulles, A. The Filioque: What Is at Stake? *Concordia Theological Quarterly*, 1995, Vol. 59, No. 1–2, pp. 3–45. URL: <https://www.ctsfw.net/media/pdfs/dullesthefilioque.pdf> (дата звернення: 17.11.2025).
32. Epictetus. The Enchiridion. Independently published, 2020. 33 p.
33. Erikson E. H. Childhood and Society. New York: W. W. Norton & Co, 1950. 445 p.
34. Erikson E.H. Life history and historical moment. New York: Norton, 1975. 283 p.
35. Erikson E. Identity Youth and Crisis. New York; London: Norton paperback, 1994. 336 p.
36. Fitzpatrick T. Critical Theory, Information Society and Surveillance Technologies. In: *Information, Communication and Society*, 2002. Vol. 5. No. 3. Pp. 357-378.
37. Florida R. The rise of the creative class. New York: Basic books, 2002. 512 p.
38. Foucault M. The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982. Picador; First Edition, 2005. 603 p.
39. Fourastié J. Le Grand Espoir du XXe siècle. Progrès technique, progrès économique, progrès social. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, 224 p.
40. Freud S. Group Psychology and the Analysis of the Ego. London: The Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1949. 134 p.
41. Freud S. The Future OF AN Illusion. Newly Translated from the German and Edited by James Strachey. New York : Norton & Company, 1975.63 p.

42. Freud S. Civilization and Its Discontents, London: Hogarth Press 1930. 144 p.
43. Garcia S. Europe's fragmented Identities and the frontiers of citizenship. European Identity and the search for legitimacy. London & New York: Pinter Publishers, 1993. 185 p.
44. Goffman E. Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience. Boston: Northeastern University Press, 1986. 600 p.
45. Goffman E. Wir alle spielen Theater Die Selbstdarstellung im Alltag. München; Zürich: Piper, 2003. 272 p.
46. Grad H., Martín Rojo L. Identities in Discourse: An Integrative View. *Analysing identities in discourse*. 2008. P. 3-30.
47. Habermas J. Talcott Parsons: Problems of Theory Construction. *Sociological Inquiry*. 1981. Vol. 51.No. 3-4. Pp. 173-196.
48. Haidt J. How Capitalism Changes Conscience. URL: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>
49. Haidt J. The Ethics of Globalism, Nationalism, and Patriotism. September 22, 2016. URL: <https://humansandnature.org/the-ethics-of-globalism-nationalism-and-patriotism/> (дата звернення: 15.08.2025).
50. Halbwachs M. Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris : Presses Universitaires de France, 1952. 299 p.
51. Hall S. Introduction: Who Needs "Identity"? Questions of Cultural Identity / ed. S. Hall, P. Du Gay. L.: SAGE Publications, 1996. P. 1-17.
52. Heidegger M. Being and Time. Albany : State University of New York Press, 2010. 482 p.
53. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vittorio Klostermann Verlag, 1989. 522 s.
54. Hilbert M. Digital technology and social change: the digital transformation of society from a historical perspective, *Dialogues in Clinical Neuroscience*. 2020. 22:2, Pp.189-194, DOI: <https://doi.org/10.31887/dens.2020.22.2/mhilbert>

55. Hogg M. A., Terry D. I. Social identity and self-categorization processes in organizational contexts. *Academy of management review*. 2000. V. 25(1). C. 121-140.
56. Hogg M.A., Abrams D. Social identity and social cognition: Historical background and current trends. InD. Abrams & M.A. Hogg (Eds.), *Social identity and social cognition*. Malden, MA: Blackwell, 1999. Pp. 1-25.
57. Hogg M.A., Reid S. A. Social identity, self-categorization, and the communication of group norms. *Communication theory*. 2006. V. 16 (1). Pp. 7-30.
58. Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 2011. 368 p.
59. Ishola O. S. Information society: Its meanings and implications. *Journal of Library, Science Education and Learning Technology*, 2019. Volume 1, Number 1. Pp. 181-191.
60. James W. Person and personality. In *Essays in psychology* /F. Burkhardt, Ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, Pp. 315-321.
61. James W. *The principles of psychology*. New York : Cosimo classics, 2007. Vol. 2. 706 p.
62. Jaspers K. *Weltgeschichte der Philosophie*. Verlag: Piper Verlag GmbH, 2013. 192 p.
63. Jenkins H., Ford S., Green J. *Spreadable media: creating value and meaning in a networked culture*. New York: New York University Press, 2013. 288 p.
64. Kahn H. *On Escalation: Metaphors and Scenarios*. New York: Praeger, 1965. 308 p.
65. Kahn H. *The coming boom : economic, political, and social*. New York: Simon & Schuster, 1982. 237 p.
66. Kant I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner, 2003. 349 p.
67. Karvalics L.Z. Information Society – what is it exactly?. In: Pintér, R. (ed) *Information Society: From Theory to Political Practice*. Budapest: Gondolat – Új Mandátum, 2008. Pp. 29–46.

68. Kotler P. The Prosumer Movement: a New Challenge For Marketers. *Advances in Consumer Research* Volume 13, eds. Richard J. Lutz. - Provo, UT: Association for Consumer Research, 1986. C. 510-513.
69. Kozlovets M. A., Bashmanivskyi D. V. Symbolic exchange and advertising in the information-based society. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal.Philosophical Sciences*. Vol. 1 (85). 2019. Vol. 1 (85). C. 36-44.
70. Leibniz G.W. *The Monadology* / English translation by Robert Latta, 1898. New York: Cornell University Library, 2009. 470 p.
71. Lepsius M.R. "Ethnos" oder "Demos". Zur Anwendung zweier Kategorien von Emerich Francis auf das nationale Selbstverständnis der Bundesrepublik und auf die Europäische Einigung, In: *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1988, Pp. 247-255.
72. Lockwood D. Some Remarks on the Social System. *British Journal of Sociology*. 1958. Vol.7. No.2. Pp. 115-124.
73. Martin W. J. *The global information society*. London and New York: Routledge, 1995. 223 p.
74. Masuda Y. *The Information Society as Post-Industrial Society*. Tokyo, Japan : Institute for the Information Society, 1980. XIV, 171 p.
75. McDougall W. *The group mind*. Cambridge at the university press, 1920. 343 p.
76. Mead G. *Mind Self and Society*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1963. 437 p.
77. Mead G.H. *The Social Self*. URL: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/mead3.htm> (дата звернення: 15.08.2025).
78. Mills C.W. *The Sociological imagination*. London: Oxford University Press, 1959. 256 p.
79. Moore N. Policies for an information society. *Aslib Proceedings*, 1998. Vol. 50 No. 1, pp. 20-24. DOI: <https://doi.org/10.1108/EB051478>

80. Nairn T. *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London: New Left Books, 1977. 409 p.
81. Nath H. K. The information society. *Space and Culture*. India, 2017. N 4, Pp. 19-28.
82. Parsons T. *The Social System*. London and New York: Routledge, 2005. 404 p.
83. Parsons T. *The Structure of Social Action*. Glencoe: The Free Press, 1949. 818 p.
84. Parsons T. *The System of Modern Societies*. Hoboken: Prentice-Hall, 1971. 152 p.
85. Rex J. *Problems in Sociological Theory*. London: Psychology Press, 1962. 194 p.
86. Rizova P. and Stone J. Race, Ethnicity, and Nation. *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. 2018 (11 Jan.). DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.470>
87. Rogers C. R. *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston, New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1995. 420 p.
88. Rousseau J.-J. *Emile: Or On Education*. New York: Basic Books, 1979. 501 p.
89. Seneca Lucius Annaeus. *Of Providence & On the Firmness of the Wise Man*. Dorlion Yayinlari, 2021. 64 p.
90. Seneca Lucius Annaeus. *On Anger*. Independently published, 2020. 90 p.
91. Sermijn J., Devlieger P., Loots G. The Narrative Construction of the Self: Selfhood as a Rhizomatic Story. *Qualitative Inquiry*. 2008. Vol.14.№4. Pp. 632-650.
92. Sherif M., & Sherif C. W. *Groups in harmony and tension; an integration of studies of intergroup relations*. New York: Harper, 1953. 316 p.
93. Sherif M., Harvey O. J., White, B. J., Hood, W. R., & Sherif, C. W. *Intergroup cooperation and competition: The Robber's Cave experiment*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988. 264 p.

94. Shils E. The constitution of society. Chicago : University of Chicago Press, 1982. 383 p.
95. Smelser N. J. Culture and social structure in the 21st century. In Images of the world: science, humanities, art Aleksander Koj & Piotr Sztompka (eds.). Kraków: Jagiellonian University (2001), Pp. 177-190.
96. Steiner P. On the Internet, Nobody Knows You're a Dog. The University of North Carolina at Chapel Hill, School of Journalism and Mass Communication. 1997. URL: <https://web.archive.org/web/20051029045942/http://www.unc.edu/depts/jomc/academics/dri/idog.html> (дата звернення: 15.08.2025).
97. Stonier T. The Wealth of Information: Profile of the Post-industrial Society Paperback London: Mandarin, 1983. 176 p.
98. Storozhuk S. and Goian I. The ethnic hinciple as the basis of civil politics. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*. 2016. Vol. 11(13). Pp.31-36.
99. Storozhuk S., Hoyan I., Fedyk O., Kryvda N. Worldview and Ideological Priorities of Modern Society: Ukrainian and Euro-Atlantic Context. *Ideology and Politics. Ideology and Education in Post-Soviet Countries*. 2019. № 2 (13). Pp. 255-272.
100. Storozhuk S., Matvienko I. The gender dimensions of the renaissance social program. *Науковий вісник НУБіП України. Серія: Педагогіка, психологія, філософія*. 2019 (5). P. 108-116.
101. Storozhuk S., Petraniuk A. etc. A Healthy Society: Social Challenges of Digitalization and the Ways to Overcome Them (The Ukrainian Experience). *Wiad Lek*. 2023;76(9):2103-2111. DOI: <https://doi.org/10.36740/WLek202309129>
102. Storozhuk S., Petraniuk A. etc. Toward a Healthy Society: When Trauma Affects Group Identity. *Wiad Lek*. 2023;76(8):1874-1882. DOI: <https://doi.org/10.36740/WLek202308123>
103. Storozhuk S. V., & Goyan I. M. Greek «Φυζιζ» as the basis of gender stereotypes. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2016, Vol. 10. Pp. 78-89.

104. Tajfel H., Turner J. C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Political Psychology*. 1986. Pp. 276-293.
105. Touraine A. La société post-industrielle. Paris: Denoel, 1969. 319 p.
106. Turner J.C. Social comparison and social identity: Some prospects for intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, 1975. Vol. 5, №1; P. 5-34.
107. Twist K. The Devil is in the Demos: The Identification of European Citizens with Europe. New York: Center for European Studies New York University, 2006. 38 p.
108. Vickroy L. Trauma and Survival в Contemporary Fiction. University of Virginia Press. 2002. 272 p.
109. Volkan V. Bloodlines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism. Boulder, Westview press, 1998., P. 81-100.
110. Volkan V. Traumatized Societies and Psychological Care: Expanding the Concept of Preventive Medicine. *Mind and Human Interaction*. 2000. Vol. 11. Pp. 177-194.
111. Warburton N. A Little History of Philosophy. New Haven; London: Yale University Press, 2011. 261 p.
112. Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Vol.1. Berkeley: University of California Press, 1978. 1469 p.
113. Webster F. Theories of the Information Society Third edition. London and New York: Routledge, 2006. 314 p.
114. Webster F.V. Theories of the information society. London and New York: Routledge, 2002. 314 p.
115. Zarka Y. Ch. Que nous importe l'histoire de la philosophie? Ed. Zarka, Yves Charles. Comment écrire l'histoire de la philosophie? PUF, Paris, 2001. Pp. 19-32.
116. Πλάτων. Πολιτεία. Αθήνα: Πόλις, 2002. 934 σ.

117. Айтов С. Понятійний апарат і методи історичної антропології як сучасної філософії історії. *Дослідження з історії і філософії науки і техніки*. 2020. Вип. 29.1. С. 3-10.
118. Андерсон Б. Уявлена спільнота. Націоналізм : антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип, 2006. С.333-342.
119. Арістотель. Метафізика [Електронний контент]. Харків: Фоліо, 2020. 300 с.
120. Арістотель. Нікомахова етика / Переклав з давньогрецької Віктор Ставнюк. К.: «Аквілон-Плюс», 2002. 480 с.
121. Арістотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. К.: Основи, 2000. 239 с.
122. Арцишевська О. Р. Самовизначення людини в умовах взаємодії культур: Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.04/ Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, [Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки]. Київ, 2016. 214 с.
123. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / Пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. К. : Ніка-Центр, 2012. 440 с.
124. Бебик В. М. Глобальне інформаційне суспільство: поняття, структура, комунікації. *Інформація і право*. 2011. № 1. С. 41-49.
125. Бевз Т. Концепт ідентичності українства в умовах соціокультурних трансформацій: загрози національній безпеці в гуманітарній сфері (історіографія проблеми). *Українознавство*. 2020. Вип. 3 (76). С. 178-200.
126. Білоусов О. С. Розвиток концепцій інформаційного суспільства: від формування теорії постіндустріалізму до сучасності. *Актуальні проблеми політики*. 2013. Вип. 49. С. 60-68.
127. Богачов А. Культурна ідентичність і пам'ять. *Філософська думка*. 2013. № 6. С. 22-28.

128. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Пер. з фр. В. Ховхун. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи» 2004. 230 с.
129. Бойченко І. Суспільство. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. Шинкарука. Київ: Абрис, 2002. С. 620-621.
130. Власенко Ф. П. Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2014. Вип. 56. С. 208-217.
131. Войтович Р. Мережеве суспільство як нова форма соціальної організації в умовах глобалізації. *Політичний менеджмент*. 2010. № 5. С. 3-18.
132. Воронкова В., Кивлюк О., Андрюкайтене Р. Антропологічні виміри смарт-суспільства: теоретико-концептуальний досвід. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2018. № 73. С. 25-40. DOI: 10.30839/2072-7941.2018.143880.
133. Воронкова В., Романенко Т., Андрюкайтене Р. Генеза від інформаційного суспільства до “smart-суспільства” в контексті історичної еволюції сучасного світу: теоретико-концептуальний контекст. *Гілея: науковий вісник*. 2017. Вип. 116. С. 128-133.
134. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Київ : Всесвіт, 2003. 552 с.
135. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність. Націоналізм : антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип, 2006. С. 343-359.
136. Габермас Ю. До реконструкції історичного матеріалізму / Пер. з нім. В. Купліна. Київ: Дух і Літера, 2014. 320 с.
137. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Т. 1. Герменевтика І. Основи філософської герменевтики. К.: ЮНІВЕРС, 2000 .464 с.
138. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство (Р. Осадчук, & М. Кушнір, Пер.). Київ: Юніверс, 2000. 336 с.
139. Герчанівська П. Е. Культурна ідентичність як ресурс суспільного розвитку. *Культура і сучасність: альманах*. 2021. № 2. С. 3-9.
140. Гібернау М. Ідентичність націй. К.: Темпора, 2012. 304 с.

141. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. К.: Альтерпрес, 2004. 100 с.
142. Гоббс Т. Левіафан. К.: Дух і Літера, 2000. 606 с.
143. Гобсбаум Е. Винайдення традиції / За ред. Ерика Гобсбаума і Теренса Рейнджера / Пер. з англ. Микола Климчук. К.: Ніка-Центр, 2005. 448 с.
144. Голубовська В. С. Інформаційне суспільство: можливості, проблеми та перспективи розвитку. *Інформація і право*. 2013. № 2. С. 98-104.
145. Гомер. Іліада: Поема / [пер. Бориса Тена; передм. Андрія Білецького]. Харків : Фоліо, 2006. 415 с.
146. Гончаренко К. С. Цифрова людина: фантазм втрати ідентичності. Філософські обрії. 2019. Вип. 42. С. 137-140. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/FiloFilo\\_2019\\_42\\_35](http://nbuv.gov.ua/UJRN/FiloFilo_2019_42_35) (дата звернення: 15.08.2025).
147. Горностаєв П. Психологія колективних травм: монографія. Кропивницький: Імекс-ЛТД, 2023. 336 с.
148. Гоян І. М. Психологічна проблематика у філософії І. Канта. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць*. Випуск 512-513. Філософія. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010., С.17-23.
149. Гоян І. М., Федик О. В. Концепт особистість як релікт модерної доби. *Гуманітарний часопис*. 2017. № 3/4. С. 6-15.
150. Гоян І.М. Цінність як детермінанта моральної активності особистості. В: *Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія*. Івано-Франківськ: Плай, 2002. Вип. 7. Ч. 1. С.53-60.
151. Гоян І.М., Федик О. В., Сторожук С. В. Роль колективної пам'яті в процесі формування національної єдності: український вимір. *Гуманітарний часопис*. 2018. № 1. С. 11-22.
152. Гринів О. Рашизм із прицілом на україноцид. 2014. URL: <https://web.archive.org/web/20150627021437/http://www.nru.org.ua/news/aktualno/10-profesor-oleh-hryniv-rashyzm-iz-prytsilom-na-ukrayinotsyd> (дата звернення: 15.08.2025).

153. Гелнер Е. Нації та націоналізм; Націоналізм: Пер. з англ. К.: Таксон, 2003. 300 с. URL: <http://litopys.org.ua/gellner/gel.htm> (дата звернення: 15.08.2025).
154. Даниленко О. Концепт “розриву” як конститутив історичного апріорі та екзегеза ідентичності М. Фуко. *Мультиверсум. Філософський альманах*: Зб. наук. пр. К., 2008. Вип. 68. С. 15-25.
155. Данилюк, І. В.; Ларін, Д. І. Методика та організація дослідження історичного смислу періоду відкритої психологічної кризи як чинника становлення сучасної психологічної науки. *Український психологічний журнал*. 2016. Вип. 2. С. 19-29.
156. Декарт Р. Метафізичні твори. Харків: Фоліо, 2020. 219 с.
157. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія : Анти-Едіп / Переклад з французької, вступ О. Шевченка. Київ: КАРМЕ-СІНТО, 1996. 384 с.
158. Добровольська А. Б. Постіндустріальні тенденції світового розвитку та їх вплив на політико-трансформаційні процеси транзитивних країн. *Науковий вісник Дипломатичної академії України*. Серія «Політичні науки». 2015. Вип. 2. С. 61-73.
159. Енциклопедичний словник з державного управління / уклад. : Ю. П. Сурмін та ін. К. : НАДУ, 2010. 820 с.
160. Еріксен Т. Етнічність, раса, клас і нація. Націоналізм : антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип, 2006. С. 235-239.
161. Жаворонкова Г. В., Чигасова, Н. М. Становлення сучасного інформаційного суспільства: проблеми та перспективи розвитку. *Вісник Хмельницького національного університету* 2010, № 2, Т. 3 С. 182-186.
162. Заверуха О.Я. Історичний ракурс категорії «ідентичність» у психології. *Теоретичні і прикладні проблеми психології* / Збірник наукових праць № 3(53), 2020. Том 2. С. 88-101.
163. Зеленов Є. А., Сідаш Н. С. Вплив кліпового мислення на світосприйняття молодого покоління. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2023. 1(105). С. 45-57.

164. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. / Пер. англ. В. Верлока, М. Козуб ; передм. Й. Меєндорф. К. : Дух і літера, 2005. 276 с.
165. Іваненко Б. Я-ідентичність особистості: статичні й динамічні аспекти. *Вісник Львівського університету*. Серія психологічні науки. 2020. Вип. 7. С. 53-61.
166. Іващенко І. Асиметричність тотожності. Міркування щодо Кантової трансцендентальної дедукції. *Sententiae*. 2013. № 1. С. 7-29.
167. Кант І. Критика практичного розуму. К.: Юніверс, 2004. 240 с.
168. Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К. : Юніверс, 2000. 504 с.
169. Карут К. Почути травму: Розмови з провідними спеціалістами з теорії та лікування катастрофічних досвідів / пер. з англ. Катерини Дисси. К.: Дух і Літера, 2017. 496 с.
170. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ. Київ, ТОВ «Ваклер», 2007. 304 с.
171. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму: Монографія. К.: Либідь, 1999. 352 с.
172. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму: Монографія. К.: Либідь, 1999. 352 с.
173. Кашуба М. Арістотель. Лексикон античної словесності / За ред. М. Борецького, В. Зварича. Дрогобич: Коло, 2014. С. 82-85.
174. Кебуладзе В. І. Феноменологія досвіду. Київ: Дух і Літера, 2011. 278 с.
175. Кизима В. Самоідентичність. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. Шинкарука. Київ: Абрис, 2002. С. 562-563.
176. Киридон А. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. К. : Ніка-Центр, 2016. 320 с.
177. Козирєв М.П. Соціологія: Навчальний посібник. Львів: Львівський державний університет внутрішніх справ, 2013. 440 с.

178. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
179. Кондратьєва В. І. Релігійні практики традиції об'явлення: доктринальні основи, сутнісні особливості, характер функціонування: Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.11 / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017.
180. Коніна М. Де місце України у світі високих технологій. Економічна правда. 21 січня, 2020. URL: <https://www.epravda.com.ua/projects/techiia/2020/01/21/655931/> (дата звернення: 15.08.2025)
181. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають. К.: Ніка-Центр, 2004. 184 с.
182. Корнійченко А. Співвідношення правових категорій «інформаційне суспільство» та «smart-суспільство». *Наукові записки*. Серія: Право. 2022. Вип. 12. С. 90-94.
183. Короткий енциклопедичний словник з культури. / М. Корінний. Київ: Україна, 2003. 384 с.
184. Кравченко, О. Культурні трансформації міста у постіндустріальну добу: Дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2021. 224 с.
185. Кривда Н. Ю. Колективна пам'ять як чинник формування групової ідентичності. *Філософські обрії*. 2019. Вип. 41. С. 60-76.
186. Кривда Н. Ю., Сторожук С. В. Культурна ідентичність як основа колективної єдності. *International education journal of innovative technologies in social science*. 2016. 4(8), Т. 2. С. 58-63. DOI: 10.31435/rsglobal\_ijitss/01062018/5710
187. Кушакова-Костицька Н., Сердюк І. Інформаційне суспільство: сутність та основні концептуальні підходи. *Філософські та методологічні проблеми права*, 2016, 1. С. 139-153.

188. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / переклад з нім. О. Логвиненко. К.: «К.І.С.», 2008. 240 с.
189. Лебон Г. Психологія мас. К.: Видавничий союз «Андронум», 2021. 138с.
190. Лисенко М. В. Інформаційне суспільство як теорія і практика сучасності. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка.* 2007. № 2(20). Ч. 1. С. 23–26.
191. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. Т.1. / пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін. К.: Основи, 1994. С. 11-40.
192. Ліотар Ж. Ф. Ситуація Постмодерну. *Філософська і соціологічна думка.* 1995. Вип. 5-6. С. 15-38.
193. Лісовенко А. Ф. Проблема формування особистісної та соціальної ідентичності в епоху цифрової реальності. Європейський вибір України, розвиток науки та національна безпека в реаліях масштабної військової агресії та глобальних викликів ХХІ століття» (до 25-річчя Національного університету «Одеська юридична академія» та 175-річчя Одеської школи права): у 2 т.: матеріали Міжнар.наук.- практ. конф. (м. Одеса, 17 червня 2022 р.). Одеса: Видавничий дім «Гельветика», 2022. Т. 1. С. 303-306.
194. Лісовий В. Ідентичність. Енциклопедія сучасної України. URL: <https://esu.com.ua/article-13770> (дата звернення: 10.09.2025)
195. Лісовий В. Культура, ідеологія, політика: збірка есеїв. К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. 352 с.
196. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. У 4-х кн. Пер. з англ. Н. Бордукова. Харків: Акта, 2002. Кн. 2 : Про ідеї. 608 с.
197. Лук'янець В. Простір і час. Філософський енциклопедичний словник / за ред. В. Шинкарука. Київ: Абрис, 2002. С. 529.
198. Лютий Т. Культура принад і спротиву. К.: Темпора, 2020. 576 с.

199. Мазур Л. І. Постановка проблеми ідентичності в німецькій трансцендентальній філософії. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка"*. 2005. № 525 : Філософські науки. С. 58-65.

200. Майнеке Ф. Загальний погляд на націю, національну державу та космополітизм. *Націоналізм : антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип, 2006. С. 264-272.*

201. Макарова О. П. Феномен ідентичності в міждисциплінарному вимірі. *Психологічні та педагогічні проблеми професійної освіти та патріотичного виховання персоналу системи МВС України : тези доп. наук.-практ. конф. (м. Харків, 30 берез. 2018 р.) / МВС України, Харків. нац. ун-т внутр. справ. Харків, 2018. С. 251-253.*

202. Мак-Люен М. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / пер. з англ. А. А. Галушки, В. І. Постнікова. К. : Ніка-Центр, 2015. 388 с.

203. Маруховський О. «Скептично-критичний аналіз» концепцій інформаційного суспільства (за Ф. Уебстером). *Наукові записки НаУКМА: Політичні науки*. 2005. Т. 45. С. 17-22.

204. Маслов А. Теорія інформаційного суспільства як методологічна основа теорії інформаційної економіки. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія: Економіка*, 2011. №. 123. С. 24-29.

205. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме: З робочими нотатками. Пер. з фр. Є. Марічев; упоряд., авт. передмови та післямови К. Лефор. Київ: Видавничий дім КМ «Академія», 2003. 268 с.

206. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. Пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко. Київ.: Український Центр духовної культури, 2001. 552 с.

207. Мерфі Т. Ризома. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста, В. Тейлора. Київ: 2003. С. 361-362.

208. Нагорна Л. Поняття „національна ідентичність” і „національна ідея” в українському термінологічному просторі. *Політичний менеджмент*. 2003. № 2. С. 14-30.
209. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. Нью-Йорк: Видання ООЧСУ, 1965. 158 с.
210. Панич О. Аристотелева «усія»: між субстанцією, сутністю і неперекладністю. *Філософська думка*. 2016. № 5. С. 33-49.
211. Петранюк А. Особистісна ідентичність як діалектична єдність самості та тотожності. *Вища освіта України*. 2024. Вип. 2. С. 117-125.
212. Петранюк А.І. До питання про кризу особистісної ідентичності в інформаційно-мережевому світі. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. №41. С. 56-62.
213. Пилипів В. Концепція культурної ідентичності в контексті історії культури постмодерного світу. *Український історичний журнал*. 2020. Число 1. С. 172-180.
214. Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини. *Всесвіт*, 2014. № 11-12. С. 38-63.
215. Пламенац Дж. Два типи націоналізму. *Націоналізм: антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик*. Київ: Смолоскип, 2006. С. 483-494.
216. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. К.: Основи, 2000. 355с.
217. Політанський В. С. Інформаційне суспільство в Україні: від зародження до сьогодення. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія : Право*. 2017. Вип. 42. С. 16-22.
218. Попов В. Ю. Антична ідентологія та патристична екзегеза тотожності: монографія / В. Ю. Попов. Донецьк : ДонНУ, 2011. 357 с.
219. Попова О. Метаморфози терміна «ідентичність» у західній філософській традиції. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2009. № 3. С. 37-42.
220. Потоцька Ю. І. Феномен етнічного ренесансу в контексті глобалізації. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2017. Вип. 57. С. 39–44.

221. Радей А. С. Етнос і нація. Аналіз дефініцій. Мультиверсум. *Філософський альманах*. 2015. Вип. 1-2. С. 67-76.
222. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. К.: Основи, 1995. 759 с.
223. Ренан Е. Що таке нація? Націоналізм : антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип, 2006. С. 253-263.
224. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / Пер. із фр. К.: Дух і літера, 2002. 114 с.
225. Рікер П. Про інтерпретацію. Після філософії: кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. К.: Четверта хвиля, 2000. С. 312-333.
226. Рікер П. Сам як інший. К.: Дух і літера, 2000. 458 с.
227. Сайтарли І.А. Соціологія культури Т. Парсонса. Мультиверсум. *Філософський альманах*: Зб. наук. пр. К., 2009. Вип. 80. С. 228-240.
228. Самчук Р. Постмодерн: плюралізація чи анігіляція ідентичності. *Наукові записки [Національного університету Острозька академія]. Сер.: Філософія*. 2013. Вип. 13. С.114-118.
229. Саракун Л. Космополітизм сьогодні: спроба концептуалізації. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2017. № 2. С. 63-72.
230. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.
231. Семчишин М. Тисяча років української культури : історичний огляд культурного процесу. К.: Ат «Друга рука», МП «Фенікс», 1993. 540 с
232. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцилія / Пер. з латин., передм. А. Содомори. К. : Основи, 1995. 603 с.
233. Сенюра О. Ідентичність в епоху цифрових технологій: соціологічний аспект. *Трансформація ідентичності в умовах сучасного українського суспільства*: матеріали I Всеукр. наук.-практ. конф. (Львів, 10–11 жовт. 2024 р.) /

М-во освіти і науки України, НЛТУ України, Навч.- наук. ін-т екол. економіки та менеджм., каф. психології та соц.-гуманіт. дисцип.; ред. кол.: О. Гриджук, І. Денис, Н. Дуда, О. Сенюра. Львів, 2024. 280 с.

234. Скляр А. В. Феномен причетності як складова стану евдемонії у філософії стоїцизму. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Одеса, 2021. Вип. 32. С. 107-113. doi.org/10.32837/apfs.v0i32.1035

235. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. К.: Ніка-Центр, 2006. 320 с.

236. Сміт Е., Гатчінсон Дж. Що таке етнічність. Націоналізм : антологія / Наук. т-во ім. В'ячеслава Липинського; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ. ред. Л. Білик. Київ: Смолоскип, 2006. С. 213-119.

237. Сміт Е. Національна ідентичність. К.: Основи, 1994. 224 с.

238. Старосольський В. Й. Теорія нації. Нью-Йорк; Київ, 1998. XL, 157 с.

239. Степаненко О. В. Кібернасильство як форма домашнього насильства. *Держава та регіони. Серія: Право*, 2022 р., № 4 (78). С. 224-228.

240. Степико М. Українська ідентичність у глобалізованому світі: монографія. Х.: Майдан, 2020. 258 с.

241. Сторожук С. В., Гоян І.М. Вплив віртуальної реальності на самоактуалізацію тинейджерів: антропологічний вимір. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2016. Вип. 9. С. 17-28.

242. Сторожук С., Гоян І., Федик О. Аксиологічні засади євроінтеграції України. *Політикус : наук. журнал*. 2018. № 2. С. 139-146.

243. Сторожук С. Меморіальні спільноти у глобальному світі. *Наукові студії з соціальної та політичної психології*, 2022. Вип. 49(52). doi.org/10.33120/sssppj.vi49(52).262.

244. Сторожук С., Кривда, Н. Вплив медіа на колективну пам'ять. *Науковий журнал «Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія»*, 2020. 11 (1). С. 90-100. DOI: <http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog2020.01.090>

245. Сукаленко Т. М. Мовна модель лінгвокультурного типу «блогер» у сучасному українськомовному медійному дискурсі. *Мовознавчий вісник*. 2022. №32. С. 135-146.
246. Сукенніков О. В. Особистість як соціокультурний феномен: історико-філософський аналіз: Дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2021. 231 с.
247. Супрун Г. Ідентичність індивіда в цифрову епоху соціальних комунікацій. *Філософські обрії*. 2020. № 43. С. 85-94.
248. Сучасна політична лексика: навч. енциклопед. словник-довідник / [І. Я. Вдовичин, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]; за наук. ред. Хоми Н. М. Львів : Новий Світ-2000, 2015. 395 с.
249. Таран М. О. (2007) Проблема особистісної ідентичності у філософії XIX–XX століть. *Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*. 2007. № 110. С. 86-94.
250. Тейлор Ч. Джерела себе: творення новочасної ідентичності. К.: Дух і Літера, 2005. 696 с.
251. Теплицький І., Семеріков С. Інформаційне суспільство: гуманістичний аспект. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія № 2. Комп'ютерно-орієнтовані системи навчання* : зб. наукових праць. 2005. № 2 (9). С. 79-88.
252. Терлюк І. Я. Феномен нації у науковому дискурсі: до методології проблеми історичної спадкоємності нації та держави. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки*. 2018. Вип. 20. С. 48–53.
253. Титаренко Т. М. Постмодерна особистість у динаміці самоконструювання. *Актуальні проблеми психології: Психологічна герменевтика*, 2010. Т.2, Вип. 6. С. 5-14.
254. Тойнбі А. Дослідження історії. Том 1: Скорочена версія томів 1-6. / Пер. з англ. В. Шовкуна. Київ: Основи, 1995. 614 с.
255. Токарева В. О. Трансформація віртуальної ідентичності: від множинності до єдиної автентичності в мережі Інтернет. *Актуальні проблеми*

національного законодавства. 2022. Вип. 3. С. 47–50. URL: [https://apnl.dnu.in.ua/3\\_2022/8.pdf](https://apnl.dnu.in.ua/3_2022/8.pdf) (дата звернення: 15.08.2025).

256. Тоффлер Е. Третя Хвиля / 3 англ. пер. А. Євса. Київ: Вид. дім «Всесвіт», 2000. 480 с.

257. Требін М. П. Концептуалізація феномену інформаційного суспільства. *Безпекове інноваційне суспільство: взаємодія у сфері правової освіти та правового виховання* : матеріали міжнар. інтернет-конф. (25 травня 2016 р.) Харків, 2016. С. 126–137.

258. Турецька Х. І. Аналіз підходів до розуміння ідентичності в психологічній науці. *Оновлення змісту, форм та методів навчання і виховання в закладах освіти*. 2007. Вип. 37. С. 232-236.

259. Турецька Х. І. Особистісна ідентичність і віртуальна реальність. Людина в сучасному світі. Психолого-антропологічний контекст / А. О. Вовк, О. В. Волошок, І. І. Галецька та ін.; за заг. ред. В. П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. С.135-155.

260. Тьоніс Ф. Спільнота і суспільство. *Дух і літера*. 2002. № 11-12. С. 439-453.

261. Убейволк О. О., Вязова Р. В., Вязова Р. В. Етнічний фактор у сучасному інформаційному суспільстві. *Вісник Львівського Університету*. 2019. № 26. С. 15-17.

262. Уманець Н. Онлайн-комунікація: комунікативні можливості та ризики для особистості. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2021. Вип. 2(101) Ч. 2. С. 200-210.

263. Усанова Л. А., Супрун Г. Г. Цифрова ідентичність як відображення інформаційного суспільства. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2021. Вип. 30. С. 67-70. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/aprfc\\_2021\\_30\\_13](http://nbuv.gov.ua/UJRN/aprfc_2021_30_13) (дата звернення: 15.08.2025).

264. Філософія науки. Навчальний посібник. Сторожук С.В., Гоян І.М., Данилова Т.В., Матвієнко І.С. Івано-Франківськ: Видавець Кушнір Г.М., 2017. 588 с.

265. Фройд З. Вступ до психоаналізу. Переклад з німецької: Петро Таращук. Київ: Основи, 1998. 709 с.
266. Фромм Е. Втеча від свободи. / перекл. з англ. М.Яковлева. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2019. 288 с.
267. Ціцерон Марк Тулій. Про державу; Про закони; Про природу богів / Пер. з латин. Володимир Литвинов. К: Основи, 1998. 476 с.
268. Чепік-Трегубенко О. С., Єнін М. Н., Наливайко Л. Р. Соціальна система // Велика українська енциклопедія. URL: <https://vue.gov.ua/Соціальна система> (дата звернення: 20.08.2025).
269. Шталь Т.В., і К.В. Плеханов. 2023. Позиція України в міжнародних рейтингах оцінки рівня цифрового розвитку країн. Цифрова економіка та економічна безпека. 2023. Вип. 8 (08). С. 22-28. DOI: <https://doi.org/10.32782/dees.8-5>
270. Штанько В.І., Бордюгова Т.Г. Інформаційне суспільство: соціально-філософські проблеми становлення: Навч. Посібник. Харків: ХНУРЕ, 2012. 172с.
271. Штомпка П. Соціологія. Аналіз суспільства. Львів: Колір ПРО, 2020. 800 с.
272. Шумаєва М. І. Аналіз класичних концепцій становлення інформаційного суспільства. *Науковий вісник Херсонського державного університету : зб. наук. пр. Серія «Економічні науки»*. 2014. Вип. 8. (Ч. 4). С. 13-17.
273. Яблонська Т.М. Ідентичність як предмет психологічного аналізу. Наукові записки Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України /за ред. акад. С. Д. Максименка. К.: Ніка-Центр, 2010. Вип.38. С. 378-387.
274. Як змінювалося місце України у рейтингу найбільш інноваційних країн. *Слово і діло. Аналітичний портал*. 21 грудня 2023. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2023/12/21/infografika/svit/yak-zminyuvalosya-misce-ukrayiny-rejtynhu-najbilsh-innovacijnyh-krayin> (дата звернення: 20.08.2025).

## ДОДАТКИ

### Додаток А

#### Список публікацій здобувача за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації

##### Статті у фахових виданнях України категорії Б:

1. Петранюк А. Інформаційно-мережевий простір як форма соціальної організації. *Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія*. 2023. Вип. 14(1). С. 203-213.

DOI: [https://doi.org/10.31548/hspedagog14\(1\).2023.203-213](https://doi.org/10.31548/hspedagog14(1).2023.203-213)

URL: <https://humstudios.com.ua/uk/journals/tom-14-1-2023/informatsiyno-merzhevy-prostir-yak-forma-sotsialnoyi-organizatsiyi>

2. Петранюк А. До питання про кризу особистісної ідентичності в інформаційно-мережевому світі. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. Вип. 41, С. 56-62.

DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v041.2023.10>

URL: [http://apfs.nuoua.od.ua/archive/41\\_2023/10.pdf](http://apfs.nuoua.od.ua/archive/41_2023/10.pdf)

3. Петранюк А. Особистісна ідентичність як діалектична єдність самості та тотожності. *Вища освіта України*. 2024. Вип. 2. С. 117-125.

DOI: [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2024.2\(93\).14](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2024.2(93).14)

URL: <https://journals.udu.kyiv.ua/index.php/vou/article/view/253>

4. Гоян І.М., Петранюк А.І. Формування гендерної ідентичності в умовах інформаційно-мережевого простору. *Культурологічний альманах*. 2024. Вип. 2. С. 232-238.

DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.28>

URL: <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/396>

5. Гоян І., Петранюк А. Я-концепція та особистісна ідентичність. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. № 2(96). С. 108-117.

DOI: [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.108-117](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.108-117)

URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/316833>

6. Гоян І., Петранюк А. Психологічні аспекти прийняття власної гендерної ідентичності в умовах соціального тиску. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2025. Вип. 52. С. 47-51.

DOI: <https://doi.org/10.32782/apfs.v052.2024.8>

URL: [http://apfs.nuoua.od.ua/archive/52\\_2025/10.pdf](http://apfs.nuoua.od.ua/archive/52_2025/10.pdf)

#### **Статті у журналах, що індексуються у наукометричній базі Scopus:**

7. Storozhuk S., Petraniuk A., Kryvda N. etc. Toward a healthy society: when trauma affects group identity. *Wiadomosci Lekarskie* (Warsaw, Poland: 1960). 2023. Vol. 76 (8). Pp. 1874-1882.

DOI: <https://doi.org/10.36740/WLek202308123>

URL: <https://www.scopus.com/pages/publications/85174865366>

8. Storozhuk S., Petraniuk A., Lenov A. etc. A healthy society: social challenges of digitalization and the ways to overcome them (the ukrainian experience). *Wiadomosci Lekarskie* (Warsaw, Poland: 1960). 2023. Vol. 76 (9). Pp. 2103-2111.

DOI: <https://doi.org/10.36740/WLek202309129>

URL: <https://www.scopus.com/pages/publications/85175405753>

#### **Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:**

9. Петранюк А. Індивідуальна ідентичність в умовах постмодерну. Збірник тез III Міжнародної науково-практичної конференції «*Особистість у кризових умовах сучасності: психологічні виклики*» (03 березня 2023 р., м. Івано-Франківськ) / За наук. ред. проф. Л. С. Пілецької та ін. м. Івано-Франківськ, 2023. С. 269-272.

URL: <https://ksp.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/68/2023/06/zbirnyk-tez-konferentsii-2023.docx.pdf>

10. Петранюк А. Децентралізація чи нова ієрархія: межі соціальної рівності в інформаційному світі. *Актуальні питання розвитку науки та освіти*: матеріали ІХ Міжнародної науково-практичної конференції: м. Львів, 14-15 серпня 2023 року. – Львів: Львівський науковий форум, 2023. С. 75-77.

URL: <http://lviv-forum.inf.ua/save/2023/14-15.08/Збірник.pdf>

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Основні положення та ідеї дисертаційної роботи обговорювались на наукових семінарах і засіданнях кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Карпатського національного університету імені Василя Стефаника, висвітлювались у наукових статтях, а також виступах і доповідях на міжнародних конференціях, зокрема: II Міжнародній науково-практичній конференції «Особистість у кризових умовах сучасності: психологічні виклики» (03 березня 2023 р., м. Івано-Франківськ) та ІХ Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання розвитку науки та освіти» (14-15 серпня 2023 р. м. Львів).