

Лариса Нагорна

СОЦІОКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ПРОБЛЕМА ТЕЗАУРУСУ

У статті представлені авторські рефлексії щодо словникової бази дослідження ідентичностей у соціальній і культурній сферах. Спеціальну увагу приділено проблемам інноваційної культури наукової думки.

Larysa Nahorna. Sociocultural identity: the problem of the thesaurus. The article presents author's reflections about the lexical basis of researching of identities in social and cultural spheres. Special attention is drawn to the problem of innovative culture of scientific thought.

Принципова особливість глобалізованого світу, яка далеко не завжди усвідомлюється, полягає в істотному розмиванні соціального ідеалу і – як наслідок – у деградації соціального буття, про яку з тривогою пишуть соціологи [1, с.3-9]. Всі ті ціннісні підвалини, які традиційно закладалися у дискурс Просвітництва й гуманізму, виявилися девальвованими, і до їх руйнування доклали зусиль не лише недалекоглядні політики, але й експансія ринку. На пострадянському просторі деградація соціальності відчувається особливо гостро. Вразливість людини перед непередбаченими і невідкладними її волі змінами підірвала віру у прогрес і в торжество гуманізму, престижність чесної праці і трудової етики. Натомість торжествує відчуття тимчасовості, непередбачуваності, а отже, і «свободи без берегів» – з розкутістю бажань, приземленістю споживацьких інстинктів, орієнтацією на «гламур», розрахунком не на наполегливу працю, а на везіння чи «спритність рук», а то й відверте рейдерство. Над усім цим нависає страх, оскільки підсвідомо людина відчуває: за все треба платити. Простір суспільного контролю над духовною сферою звузився до крайніх меж. За таких умов навіть саме поняття соціокультурної ідентичності – як включеності індивіда чи групи у певну систему суспільних відносин та ідентифікації їх із імпонуючими їм культурними цінностями – розмивається й втрачає чіткі обриси.

Уявляється, проте, очевидним, що в системі ідентитетів сучасної людини саме соціокультурній ідентичності належить одне з визначальних місць. Ані орієнтація на етнічність і неминуче пов'язаний із нею етноцентризм у політиці, ані сподівання на швидке утвердження в українському соціумі консолідуючої національно-громадянської ідентичності поки що не забезпечили «українському проєкту» місце смисложиттєвого орієнтуру для переважної більшості мешканців країни. Тільки виховання почуття соціальності й громадянської відповідальності, яким держава упродовж усіх років незалежності практично не займалася, може убезпечити ідентифікаційні системи від перманентного кризового стану. А науковці в міру своїх сил і можливостей повинні надати ідентифікаційним символам стрункості й наочності, зробити їх зрозумілими для всіх небайдужих громадян. Упорядкування відповідної системи понять уявляється єдино надійним шляхом до цієї мети.

Проблема адекватності понять – це передусім проблема впливу нових суспільних реалій на пізнавальний процес, зокрема на традиційні форми наукової рефлексії. *Nomen est numen, numen est nomen*. Називати значить знати, знати значить називати – лат. Коли світ стає швидкоплинним й інформаційно перенасиченим, стає особливо наочною потреба у постійному оновленні терміносистем, своєрідному метрологічному інтегралізмі. Невідповідність мови, стилю, алгоритмів мислення, співзвучних викликам ХХІ століття, понятійному інструментарію, що сформувався в умовах Модерну, створює безліч «епістемологічних пасток». Чіткість дефініцій, як правило, професійної комунікації поступається місцем культивованій постмодернізмом символізації й метафоризації наукових дискурсів. Рух наукової думки «не встигає» за ритмами сучасного життя, їй постійно «не вистачає» термінів, а наявні внаслідок «надужитку» розмиваються і втрачають смислову конкретність. Так сталося, приміром, із поняттям «ідентичність» – розмаїття у його вживанні сягнуло такої міри, що час від часу у науковому дискурсі йдеться про «знесмислення» цієї категорії із закликами «вийти за межі ідентичності» заради концептуальної ясності [2, с.191]. Хоча ані адек-

ватного замітника, ані чіткої системи, яка упорядковувала б відповідне слововживання, запропоновано не було.

Про необхідність інноваційної культури наукового мислення і коригування усталених систем понять говорять постійно, але спроби такого коригування на практиці призводять, як правило, лише до поглиблення «прірви нерозуміння»: «формується не дискусійне поле, а категоріально-понятійне протистояння точок зору» [3, с.25]. Принципова складність полягає у тому, що розмитими до невпізнанності виявилися й самі поняття «система» й «структура»: конструктивістські концепції виходять із їхньої принципової «нематеріальності», наголошують на ментальній нормативності пропонованих ними підходів. Більшість соціальних конструкцій і справді є «мисленневими фантомами» або метафорами, їх неможливо «відчути» на дотик і навіть спостерігати у процесі їхнього реального функціонування. «Символічний інтеракціонізм» А.Вендта базується на реалістичній упевненості в тому, що наші «рольові ідентичності» конструюються не стільки нами, скільки нашим близьким і далеким оточенням і існують лише остільки, оскільки легітимізовані Іншими [4]. Природно, що такий підхід тягне за собою нове бачення співвідношення впливу структур та агентів, а свіжий погляд на діалектику макро- та мікроструктур потребує переосмислення усієї сукупності проблем зовнішнього визнання і внутрішньої самоорганізації.

Розібратися у складному переплетенні системних факторів та рольових функцій окремих індивідів в ідентифікаційних процесах допомагає звертання до символічних (культуральних) кодів. За Дж.Александром, навіть суспільна травма не є сама по собі злом – злом вона стає внаслідок атрибутивного конструювання бінарних опозицій. Сила культурних кодів – у творенні нових смислів і структуруванні наукових полів, у переведенні «невидимого» у значуще на фундаменті відновної автономії культури [5, с.4-13,91-92]. Такі підходи дедалі більше знаходять визнання у сфері вербального теоретизування і навіть у практиці рольових ігор (творення віртуального «другого життя»). Крізь призму теорій віртуальних соціальних взаємодій, соціальної динаміки, колективних обра-

зів набувають нових обрисів уявлення про віртуальну соціалізацію, довіру, соціокультурну ідентичність [6, с.34-39].

Оскільки у наукових дискурсах абстрактні розмови про ідентичність дедалі більше поступаються місцем проблемам самоідентифікації людини у співмірному їй запитам і потребам просторі, уявляється важливим завдання уведення у максимально широке міждисциплінарне поле понятійного апарату, що стосується соціокультурної ідентичності. У цій статті увага фокусуватиметься навколо створення тезаурусу і певної системи понять, що перебувають у колі безпосередніх соціальних і культурних інтересів та потреб людини. Методологічним орієнтиром у цьому разі може слугувати запропонований Л.Уедін підхід до осмислювання суспільних реалій як діяльності щодо виробництва змістовних сутностей (meaning-making activity) з метою творення умов зрозумілості (intelligibility) та взаємних (ні для кого, утім, не обов'язкових) домовленостей [7, с.212-219].

Сучасна соціокультурна ідентичність як система смислів твориться на перетині свого/чужого, прийнятно-го/неприйнятного у активному (часто досить-таки нервовому) діалозі різних – примордіалістських, конструктивістських, інструменталістських та інших – наукових підходів, під виразним впливом ідеологічної полісемії, афективно-оціночної складової політичного процесу. Єдність і цілісність нашого Я, за Дж.Г.Мідом, гарантовані єдністю й цілісністю соціальної спільноти, до якої ми належимо. Але проблема полягає у тому, що кожен індивід належить до цілого ряду спільнот, і середній діаметр соціальної свідомості має здатність зростати майже в геометричній прогресії. Безліч можливих конфігурацій інших Я (*Selves*) пропонує людині величезний вибір у пошуку власної ідентичності. Не для кожного такий вибір є простим [8, с.80].

Виникнення глобального комунікаційного простору і бурхливий розвиток на його основі соціальної антропології, політологічної компаративістики, культурології привносять новий колорит у систему формування субдисциплін, категорій, термінів. Навколо «інформаційного ядра» культурного тезаурусу, функції якого виконує концепт ідентичності, концентруються різнотипні поняття,

що, з одного боку, відображають складний процес ієрархізації відповідної сфери наукового пізнання, а з другого, ілюструють доволі виразну невизначеність („фантомність”) та ірраціональність („фідеїстичність”) системи політичних комунікацій.

Вичерпний тезаурус ідентичностей навіть у світовому вимірі поки що не створений, та й взагалі принцип вичерпності тут «не працює». Процес прирощення наукового знання й переосмислення термінопрактик безперервний, а неосаяжність семантичного поля соціальності й культури створює величезний простір як для креативних «транс-словацій», так і для маловартісних суб’єктивних вправ. Якщо ж мати на увазі вже зовсім невідконтрольний раціональному вибору світ асоціацій, ментальних образів, іміджів і т.п., то справа конструювання ієрархії соціокультурних ідентичностей може здатися взагалі безперспективною. Можливо хіба що виділити найуживаніші кластери й категорії, навколо яких доцільно вибудовувати каркас конкретних термінів.

І все ж, попри неоднозначне ставлення у науковому світі до концепту ідентичності взагалі і до кластеру соціокультурних ідентичностей зокрема потреба в категоризації й ієрархізації ідентифікаційної сфери відчувається повсюдно, особливо у тих соціумах, які не справилися із завданням формування тривкої національно-громадянської ідентичності. Тезаурусний аналіз уже став невід’ємним складником семіотики й семантики; нині говорять вже про тезаурологію як своєрідну суб’єктивну культурологію. Відповідно до грецького смислового наповнення поняття *тезаурус* – скарбниця – процес систематизації й структуризації термінів навколо певного операційного ядра розглядається як основа будь-якої концептуалізації субдисципліни чи наукового напрямку. У політології утверджується жанр інформаційно-пошукового тезаурусу як особливого різновиду галузевого термінологічного словника. Такий словник розглядається не лише як інструмент систематизації знань у певній галузі, але й як засіб термінологічного контролю (стандартизації понятійної сфери) з тим, один і той самий зміст передавався одними й тими самими лексичними одиницями тезаурусу [9, с.186-219].

Зрозуміло, що будь-який тезаурус може мати лише орієнтаційний характер; вимагати від нього уникнення

фрагментарності не випадає. Усякий тезаурус має свою «топіку», фільтр, який допомагає обирати істотне й класифікувати відібране. Зазвичай він вибудовується за принципом кола: на найближчій орбіті розташовуються більш загальні поняття, на віддалених – частковості й деталі. Але тезаурус виявляється «живим» лише у тому разі, коли поняття, розташовані на різних орбітах, взаємодіють не лише з «ядром», але й між собою, при чому обмінюються смислами й за потреби стикаються у «двобойі». У тезаурусних концепціях соціальної філософії – методологічний ключ до побудови не лише теорій, але й систем знання із власними закономірностями синонімії та синхронізації різних масштабів, ритмів і циклів. Як правило, виділяються ключові поняття (дескриптори), під якими об'єднуються споріднені поняття й близькі за змістом терміни.

Системність – обов'язкова умова наукового пізнання, а тривкість будь-якої системи забезпечується міцністю зв'язків між її дискретними інформаційними елементами. Для останніх однаково згубними є і брак упорядкованої інформації, і її надлишок. Інформаційне перенасичення системи здатне спровокувати її «відкат» до філогенетичних свідомісних форм – містики, активного міфотворення, фантастичного сприйняття реальності. Щось подібне спостерігається і в сучасному світі, коли на рубежі тисячоліть виявилися зруйнованими звичні «точки опори» й ціннісні орієнтири, а вакуум, що утворився, заповнили різні лжевчення й апокаліптичні пророцтва. Те, що інтерес до них у масовій свідомості зашкалює, відбиває розгубленість перед неспроможністю справитися із «зливою» надлишкової інформації, зокрема пояснити зміну темпоритмів історичного часу з одночасним розширенням меж уявного простору.

Історичні часи відрізняються від природно зумовлених, і саме крізь призму теорії часу в сучасній соціальній філософії прийнято пояснювати конфлікти, що дримають у різних «часових пластах». Люди, що здійснюють міжконтинентальні операції через Інтернет, живуть у зовсім іншому часі, ніж ті, які пораються на своїх городах. Часові відстані скорочуються, просторові дистанції стають умовними і легко долаються. Реальні відносини у просторово-часовій

сфері все частіше підміняються віртуальними символами й абстрактними пізнавальними схемами. Оперувати сьогодні категоріями, що склалися в епоху Модерну, малопродуктивно. Не витримують зіткнення з реальністю навіть порівняно нові концепти «зіткнення цивілізацій» чи «конфлікту культур», бо у такому вигляді вони приховують банальну незбіжність ритмів історичного розвитку – «конфлікт різночасовості». Ані цивілізації як такі, ані культури самі по собі не несуть відповідальності за те, що певні соціуми, співіснуючи в реальному часі, «розминулися» зі своїм історичним часом, зупинилися у своєму розвитку.

Сказане має пряме відношення до аналізу стану й перспектив розвитку ідентичностей, які, за висновками філософів і соціологів, стають у сучасному світі крихкими й несталими. Постійні наголошування на «кризах», «дилемах», «пошуках» ідентичностей відбивають ситуацію масової втрати смислів, дезорієнтованості індивідів щодо сенсу власного існування та групової солідарності. Дедалі частіше доводиться говорити про амбівалентність ідентичностей: розгублені індивіди можуть водночас прагнути й демократії, і «твердої руки», розширення ринкових механізмів і директивного обмеження рівня цін. Розмивається і втрачає скільки-небудь чіткі обриси ліво-права шкала політичних орієнтацій, що робить «фантомною» багатопартійність, на яку покладалося стільки надій.

Навряд чи поняття «ідентичність» є саме тим терміном, який найкраще передає відчуття причетності, належності, спорідненості індивіда чи групи з близьким йому колом ідей, інституцій, цінностей. Категоріальний статус ідентичності виписаний аж надто нечітко (лат. *idem* означає і той самий, і тотожний (подібний, аналогічний), що дає підстави для розширених трактувань). У самому феномені ідентичності іманентно закладена двоїстість: і в душі кожної людини, і в групі, в соціумі іде постійне змагання настанов на захист власного життєвого простору від сторонніх втручань і на входження до складу якогось колективу за принципом духовної спорідненості. Ця подвійність робить ідентифікацію процесом «боротьби за цілісність свідомості», а саму ідентичність органічно вводить у кризовий контекст. Не так вже й рідко доводиться

чути, що пошуки ідентичності – уже сам по собі доказ її остаточної (і безповоротної) втрати.

І все ж здається, що в системі як наукової, так і політичної мови знайти заміник терміна "ідентичність" буде надзвичайно складно. Справді, ідентичності рухомі, неоднозначні, концептуально зумовлені, часто сконструйовані. Як і всякий суспільний феномен, ідентичність багатлика й нестійка, вона може створювати і засоби самоствердження й консолідації, і механізми відвернення суспільної уваги від більш нагальних соціально-політичних проблем. Ідентичність – це своєрідна імунна система організму; вона може бути сильною чи слабкою, але без неї суспільний організм нежиттєздатний.

Що ж до терміна «соціокультурна ідентичність», то його головний недолік – не стільки полізначність і поліфонічність, скільки величезний обшир проблемного поля, де це поняття можна застосовувати. По суті, будь-яка ідентифікація людини, крім суто особистісних, входить або у сферу соціальності, або у сферу культури. Це не може не створювати певні труднощі з операціоналізацією терміна і з його застосуванням у конкретному соціологічному аналізі. Однак не можна не бачити й того, що попри нечасте вживання це багатозначне поняття є зручним інструментом для передачі як «стану здоров'я» соціуму (зокрема, якості «соціального капіталу»), так і соціального самопочуття індивіда. Почуття "належності" до соціуму, що передається за його допомогою, слід визнати щирим і тривким, особливо у "травмованих" суспільствах, тих, що зазнали дискримінації.

Генетично кожна людина запрограмована на певну хвилю емоційного сприйняття спорідненості з тим, що формує її як особистість. Зв'язок людини з певною культурною традицією теж органічний і тривкий. Через призму «культурної співпричетності» найбільш рельєфно бачаться і витоки політико-мовних проблем, і відмінності регіональних та етнічних субкультур, і джерела ціннісних конфліктів, що можуть виникати на ґрунті "розбалансування" "старих" ідентичностей і ціннісних систем. Уведені етнополітологами поняття «бунтівна ідентичність», «агресивна гіперідентичність» прокладають шлях до усвідом-

лення витоків конфліктогенності у поляризованих соціумах.

Сучасна соціологія орієнтує на концептуальний універсалізм – з поглибленим аналізом ідентичностей, що схрещуються (локальних, національних, регіональних, космополітичних), і пошуком шляхів до такої спільної ідентичності, за якої люди не будуть байдужими до долі інших і навчатися враховувати їхні інтереси поряд із власними. Саме на цьому шляху відшукуються можливості утвердження вселюдської етики й транснаціонального громадянського суспільства [10, с.10].

В українському контексті соціокультурна ідентичність може виконувати певну компенсаторну функцію: на тлі «недосформованості» національно-громадянської ідентичності вона дає уявлення про домінантні групові, територіальні, етнокультурні орієнтації громадян. Історична доля бездержавного й розчленованого народу складалася так, що навіть осмислення власної культурної ідентичності відбувалося «з боєм», на хвилі протистоянь. Невдачі державницьких спроб і модернізаційних проєктів змушували знову й знову відшукувати й «конструювати» власні моделі співпричетності, а проєкції в минуле, в якому «своє» нерозривно спліталася з «чужим», відкривали майже безмежні простори для міфотворчості. Несталість і асиметричність українського соціуму як організованої, із певними настановами цілепокладання, спільноти пояснює той факт, що соціокультурна ідентичність рідко фігурує в системі його пріоритетів.

Ще одна причина недостатньої укоріненості соціокультурного кластеру ідентичностей у суспільній свідомості полягає у хронічній дезорієнтованості вітчизняних еліт щодо «вікна можливостей» і відсутності у часто змінюваних владних структур розрахованої на перспективу політичної й ідеологічної стратегії. Підвалини соціокультурної ідентичності як здатності соціуму та індивіда усвідомлено відповідати за питання «хто ми?», «з ким ми?», «з чого живемо?» були істотно підірвані неспроможністю еліт запропонувати суспільству привабливий політичний проєкт майбутнього, розрахований на різні суспільні верстви й регіони з відмінними історичними долями. Тому знач-

ною мірою стихійно склалася ситуація конкуренції двох принципово відмінних проектів, один з яких виходить з пріоритету цінностей індивідуалізму, етноцентризму й монолінгвізму, а інший експлуатує настрої залишкової радянськості з акцентами на державному патерналізмі. Принципова «різновекторність» цих двох проектів, яка має виразний географічний вимір, дає змогу заінтересованим політичним елітам використовувати настрої відчуження й безперспективності задля задоволення своїх короткострокових, насамперед електоральних, цілей. Тому країна роками нікуди не рухається, а населення живе цьогохвилинними турботами і над усе побоюється щось кардинально змінити. Усвідомлення того, що шлях болісних реформ усе ж доведеться пройти, у соціумі існує, але політичної волі (як і чималих коштів) для їх реалізації явно бракує.

Небезпека такого стану полягає насамперед у тому, що соціокультурні ідентичності (вікові, професійні, гендерні, етнічні, релігійні, територіальні тощо) у їхній системній ієрархії перебувають на головному для соціумів рівні, проміжному між базовим (особистісним) і глобальним (цивілізаційним). У процесі соціалізації людина усвідомлює свою залежність від домінуючого у суспільстві культурного стереотипу, ототожнює себе з одним з його різновидів і відповідно вибудовує лінію власної поведінки. Саме тому культура соціальних відносин між громадянами виступає як фундамент соціуму і його головний маркер. Дистанція між носіями різних ідентичностей може варіюватися у дуже широкому діапазоні – від незначної до нездоланної, від симпатії до ворожості. Але якщо антикультурний «вірус» вражає значну частину соціуму, останній стає нежиттєздатним, тому що антикультура має здатність підміняти волю сваволею, а цінності – симулякрами. Найкращі наміри реформаторів перетворюються на свою протилежність за умов, коли рівень соціальної культури критично низький. Бо саме він є живильним середовищем для корупції, а остання, стаючи всепроникною, блокує активність соціального капіталу і, зрештою, зводить її нанівець. А практична відсутність загальноприйнятих культурно-ціннісних матриць уже призвела до такого ста-

ну соціальної культури, який практично межує із соціальним безкультур'ям.

За таких умов концептуалізація соціокультурної ідентичності з систематизацією відповідного тезаурусу уявляється відповіддю на виклики часу: адже невідповідність застиглого понятійно-категоріального апарату новим реаліям може й не усвідомлюватися, але, зрештою, створювані нею проблеми нерозуміння й неадекватності здатні призвести до термінологічного хаосу. Уже сьогодні спостерігається, приміром, нерозрізнення й взаємонакладання термінів соціальності й соціетальності, самосвідомості й самоідентифікації, маргінальності й культурної гібридизації тощо. Недостатньо унормованим, полісемантичним лишається базовий для самоідентифікації індивіда чи групи термін «архетип». Діапазон різночитань тут справді неосяжний – від базової моделі людського сприйняття, первинного «ментального утворення» до довербального явища, втілення «колективного несвідомого». Цим терміном може позначатися й ціннісна константа, міфо-логема, символ, «універсалія культури». Літератори пояснюють різночитання тим, що в одних випадках маємо справу із концептом, що задає координати людського сприйняття й осмислення світу, а в інших – із певною матрицею, загальнокультурною моделлю, яка радше визначає певну парадигму розвитку, ніж пропонує готовий, завершений зразок імені для певної сутності [11, с.47-57].

Ключовою в системі соціокультурної ідентифікації є категорія «соціальність»: саме вона, за Е.Гідденсом, відображає зв'язок макро- й мікрорівнів суспільного життя, поєднує мотиваційну й організаційну суспільні сфери. З одного боку, термін фіксує включення індивіда у певний соціальний контекст, з іншого, визначає параметри збігу індивідуального й колективного інтересу, ступінь інтеграції наявної суспільної системи. Терміном «соціетальність» (від лат. *societas* – дружня асоціація з іншими) передається здебільшого міра лояльності чи суспільного інтересу, субстантивна ознака суспільної системи, яка підтримує її цілісність. В.Свтух визначає соціетальну ідентичність як таку, що прив'язана до культивованих у певному суспільстві цінностей і традицій [12, с.83]. О.Донченко вбачає у соціетальній психіці соціальний процес, який відіграє вирі-

шальну роль у побудові позиційної структури суспільства і самоідентифікації людей у ній [13, с.3-4].

Культурна складова досліджуваних ідентифікацій найтісніше корелює із поняттям «ментальність». Здебільшого ним позначають історично сформовану міру інтелектуальної енергії певного соціуму, спектр життєвих позицій і поведінкових настанов, яким він віддає перевагу. Саме ментальність здатна виступати в ролі об'єднавчого чинника, що утворює своєрідну політико-психологічну спільноту. Доцільно, отже, поділити погляд на неї як на суму потенцій, що зумовлюють неповторність світобачення й життєдіяльності великих груп людей і відповідну систему оцінювання з доволі усталеними критеріями само ідентифікації [14, с.7].

Типологізація соціокультурних ідентичностей ускладнена як їхньою багатоманітністю, так і взаємонакладанням відповідних термінів. Кожна людина усвідомлює себе одночасно членом кількох спільностей; вона ідентифікує себе з нацією, державною системою, регіоном, мовною спільнотою, соціальною, віковою чи професійною групою, релігійною конфесією тощо. Зроблена С. Гантінгтоном спроба навести узагальнюючий список джерел-ситуацій, що формують ідентичність, вражає багатоманітністю ідентифікаційних ознак [15, с.59]. Поряд з незалежними від людини джерелами аскриптивних самоідентифікацій (вік, стать, належність до етнічної групи, расова належність) у цьому переліку фігурують культурні (національна, мовна, релігійна, цивілізаційна належність), політичні (партійна чи фракційна належність, ідеологічні пріоритети), економічні (робота, професія, належність до страт чи класів), колективістсько-групові (соціальний статус, соціальні ролі, сім'я, друзі, клуби), територіальні (місто, область, регіон) ідентичності. Такі предмети ідентифікації, як територія, культура, народ, сім'я тощо перебувають у непростих, емоційно забарвлених і постійно змінюваних відносинах. Розрізняють індивідуальну й колективну ідентичність, реальну та уявну, абстрактну та функціональну, стабільну та маргінальну, постійну та ситуативну [16, с.88].

Найрізноманітніші підходи до типологізації ідентичностей зумовлюють неймовірну перенасиченість і строка-

тість відповідного ідентифікаційного поля. Найпростіше представити його у вигляді кількох орбіт, але навряд чи таким способом вдасться структурувати бодай основну частину термінів, що мають відношення до соціокультурних ідентичностей. Переважна більшість їх (етнічна, гендерна, професійна, регіональна та ін.) потрапить поряд з національно-громадянською ідентичністю на найближчу до ідентифікаційного «ядра» орбіту, оскільки саме вони органічно поєднують і включеність у соціальні структури й відповідну систему відносин, і ідентифікацію із певною системою культурних цінностей. Сфера соціокультурної ідентичності – це найближчий до людини життєвий простір, в якому матеріалізується соціальний капітал, розвиваються й постійно вдосконалюються засоби життя й константи культури. Психологи пропонують для його дослідження реконструкцію імпліцитних теорій (термін Дж.Брунера та Р.Тагіурі). Імпліцитні теорії – це ті «індивідуально-особистісні еталони сприймання дійсності», які вибудовує для себе сама людина і які, зрештою, визначають її самооцінку, темперамент, поведінкові реакції. Притаманна цим еталонам певна експресія і обов'язково присутній у них оціночний критерій забезпечують імпліцитним теоріям доволі широкий дослідницький діапазон. Індивідуалізовані у своїй основі, вони відображають водночас нагромаджений соціумом культурно-історичний досвід, і тому виявляються придатними для аналізу групових реакцій і найрізноманітніших дискурсів [17, с.17-28].

Культуроцентричність життєвого простору сучасної людини і відповідного тезаурусу зумовлюється тими змінами, які відбулися у культурній політиці провідних країн Заходу. Спочатку орієнтація на полікультурність і стратегія мультикультуралізму, а згодом – усвідомлення пов'язаних із цим ризиків зумовлює постійне оновлення моделей соціокультурної взаємодії, з-поміж яких сьогодні претензії на домінування виявляє модель «індивідуальної свободи й культурного вибору». Створюються принципово нові умови для розвитку соціокультурної суб'єктності індивіда, його самоусвідомлення, активності й компетентності. Незмірно розширився й збагатився зміст понять, що відображають культурно-історичні типи соціокультур-

ної організації, специфіку субкультурних товариств, відмінності побутової, елітарної, народної культур. Звичні культурологічні парадигми збагатилися поняттями культурної аккретації (збагачення новими культурними характеристиками), етнокультурної компетенції, інкультурації тощо. У процесі соціалізації сучасна людина має незрівнянно ширші можливості для усвідомлення своєї залежності (чи, навпаки, звільнення) від домінуючого у суспільстві культурного стереотипу, ототожнення себе з одним з його різновидів і відповідної вибудови лінії власної поведінки. Саме тому культура соціальних відносин між громадянами виступає як фундамент соціуму і його головний маркер.

З «просторовим поворотом» у соціології пов'язане значне посилення інтересу до територіально-просторової ідентичності. В.Євтух наповнює цей термін доволі широким змістом, вкладаючи в нього співвіднесення себе з конкретним місцем проживання (локальна), регіоном (регіональна), країною (геополітична), континентом (континентальна), з усім світом (громадянин світу) [12, с.83]. Самоідентифікація з територією завжди має ієрархічний характер: людина відчуває себе водночас мешканцем певного макрорегіону (європеєць), певної країни (громадянин України), певного етносу (українець), певного регіону (галичанин), певного міста чи села (львів'янин). Причому ієрархію ідентитетів кожна людина вибудовує для себе сама. Національна, етнічна, регіональна ідентичність часто буває подвійною чи ситуативною – людині важко визначитися, ціннісним пріоритетам якої спільноти вона віддає перевагу.

О. Гриценко вводить підвищення суспільної ролі територіальних ідентичностей у контекст переходу від епохи модерну (із притаманною їй дестабілізацією ідентичності) до доби постмодерну. Посилаючись, зокрема, і на висновки польських науковців, вона засвідчує, що хоча нестабільність ідентичності і надалі має тенденцію до зростання, у світі на зміну явищам прогресуючої детериторіалізації як наслідку домінування міської індустріальної культури приходить нова тенденція *ретериторіалізації*. Вона виявляється у пошуках нових форм локального вкорінення, у

прагненні відновити ті зв'язки з локальним (чи регіональним) середовищем, які були розірвані в індустріальну добу. А отже, треба чекати, що питома вага територіального компонента у соціокультурних ідентичностях зростатиме й надалі [18, с.346].

Якщо йти далі цим шляхом, на наступній орбіті варто розмістити ті параметри ідентифікаційного вибору, які визначаються мотиваціями, інтересами, переконаннями, цінностями тощо. На перше місце у цьому кластері слід поставити поняття «цінності», тому що саме воно визначає смисложиттєві орієнтири, закладає духовно-орієнтаційний фундамент суспільного буття. За М.Вебером, наша модель соціального світу неминуче ціннісна, бо мислити в іншій системі координат людина просто не в змозі. Аналіз цей завжди однобічний; «пізнання культурної дійсності – завжди пізнання з абсолютно специфічних *особливих точок зору*». Немає сенсу говорити про «істинний» погляд на світ, а об'єктивність дослідника полягає у тому, що, беручи на озброєння ціннісний підхід, далі він мусить утримуватися від оціночних суджень [19, с.380, 603].

Ціннісні орієнтації – один з найважливіших елементів мотиваційної структури особистості і фундамент соціальних настанов. Будучи інструментом саморозвитку й особистісного вдосконалення, ціннісні орієнтації створюють власні, притаманні лише їм, механізми цілепокладання. Попри свою залежність від систем інтерпретацій, саме вони утворюють найвищий рівень в ієрархії тих диспозиційних утворень, які визначають характер самоідентифікацій. Як показали результати міжнародних порівняльних досліджень, які проводилися під керівництвом Р.Інглхарта з 1981 по 1998 рік, пріоритети духовних цінностей самореалізації й самовиявлення (Self-Expression) надійно забезпечені лише у невеликій групі високорозвинутих країн Європи, у США, в Японії. У решті країн домінують виступають цінності виживання (Survival) та екзистенційної безпеки (Existential Security) [20].

Для характеристики рівня соціокультурної ідентичності застосовуються поняття «соціальне самопочуття населення», «адаптація», «життєвий комфорт», «життєвий вимір буттєвих смислів» і т.п. Від'ємні явища у цій сфері

позначаються терміном «дезадаптація» – про неї говорять у тому разі, якщо індивід чи група відчують труднощі у пристосуванні до традицій спільноти та її культурних цінностей внаслідок переміщень або крутої ломки ціннісних систем. Крайнім проявом дезадаптації є депривація – тут і абсолютна бідність нижче порога виживання, і неспроможність людини використати свободу вибору для поліпшення своїх життєвих шансів.

Посилення міграційних процесів у сучасному світі актуалізувало поняття сегментарної ідентичності, яка зазвичай передається за допомогою терміна «маргіналізація». Запропонована у 30-х рр. минулого століття Р.Парком та його учнями з чиказької соціологічної школи концепція «маргінальної людини» дістала «друге дихання» у контексті створеного глобалізаційними процесами незрівнянно ширшого спектра взаємодій і переміщень. Передбачення Парка про те, що людина «на межі двох культур» змушена буде більш активно визначатися зі своїм соціальним і культурним статусом, щоб не відчувати себе «чужою в обох світах», повністю підтвердилося. Нині із маргіналізацією прийнято пов'язувати специфічний соціо-психологічний стан людини, яка відчуває певний дискомфорт у новому для себе середовищі. Утім, на наш погляд, непродуктивно пов'язувати з терміном «маргіналізація» виключно негативні конотації – від самої людини залежить, наскільки ефективною буде її переідентифікація у незвичних умовах. «Маргінальна людина» – це водночас і продукт культурних контактів (або ж конфліктів), і «локус, генератор і агент цих процесів» [21, с.7-8].

Своє місце у тезаурусі соціокультурної ідентичності знаходять і поняття, пов'язані із категоризацією та легітимацією ідентичностей. Ієрархія ідентичностей, хоч і вибудовується за певними правилами, все ж має суб'єктивний характер. Терміном «сигніфікуючі практики» (від лат. *significatum* – значущий) позначаються способи та механізми, за допомогою яких здійснюється самопредставлення ідентичності та її визнання іншими. Близьким до цього терміна за змістом є застосовуване в етнології поняття «етнокультурна репродукція». Тут ідеться про конкретні засоби, які допомагають етнічній спільноті самоствер-

дживатися й забезпечувати тяглість своєї культури. Зазвичай у цій ролі виступають розмовна й писемна мова, символи, ритуали, міфи, історична пам'ять.

Принциповим для підтвердження соціокультурної ідентичності є бачення іншого і – ширше – ставлення до інакшості як такої. Науково-філософська рефлексія щодо дихотомії «інший – чужий» має багатовікову традицію, але відповідна термінологія все ще позбавлена конкретики й усталеності. Від З.Фройда тягнеться тенденція ототожнення інгрупової ідентифікації з аутгруповою ворожістю, і хоч до заперечення цього підходу доклали зусиль десятки мислителів, логіка «інший – чужий – ворог» на побутовому рівні зазвичай домінує, породжуючи примітивну ксенофобію. Останнім часом для зняття проблеми полярності опозиції «свій – чужий» пропонується застосовувати категорії дифузії, трактування інакшості як позитивної альтернативи, прикордоння як контактної зони. В системі науки про уявлення – імагології – запропоновані й латинізовані терміни для розрізнення «іншого» й «чужого» – *alter* означає *протилежний*, а *alius* – *інший, відмінний*. Причому альтер-образ і аліус-образ подаються не як абсолютно несумісні, а як такі, що діалектично взаємодіють і можуть переходити один в інший. З цими поки що незвичними для нас поняттями, однак, добре корелюють уже усталені лексеми: аутостереотип, гетеростереотип, а також перспективні, на наш погляд, новації – інгрупова ідентичність, аутгруповий образ тощо [22, с.13-15].

Менш розробленими у теоретичному плані лишаються проблеми забезпечення у суспільстві максимально сприятливого клімату для творення конструктивних і креативних соціокультурних ідентичностей і мінімізації тих духовних загроз, які існують у кожному соціумі і, здається, мають тенденцію до накопичення й загострення. Як ніколи є актуальною розробка концепції духовної безпеки у зв'язку із ризиками глобалізації й культурної експансії, наростанням проявів насильства, ксенофобії. Проблеми світоглядного самовизначення індивіда мають першорядне значення за умов суспільного сум'яття, зіткнення суперечливих думок, нагнітання ворожнечі в суспільства задля досягнення примарних політичних цілей. Адже, говорячи словами

А.Макінтайра, бути об'єктивним – означає розглядати себе як частину співтовариства, а свою роботу – як частину історії. Зрештою, саме від наповнення універсуму культури та ступеня його освоєння кожним індивідом вирішального мірою залежить майбутнє людства і його окремих сегментів.

1. Буравой М. Что делать? Тезисы о деградации социального бытия в глобализирующемся мире // Социс. – 2009. – №4. – С.3 – 9.
2. Див., напр.: Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами «идентичности» // Политическая наука. – 2005. – № 3. – С.191.
3. Кошелев А.В. Состояние понятийного аппарата социологии (Общесоциологический уровень) // Социс. – 2010. – № 5. – С.25.
4. Wendt A. Social Theory of International Politics. – Cambridge University Press. – 2004.
5. Alexander J. C. The Civil Sphere. – N. Y. – 2006. – P. 4 – 13, 91 – 92.
6. Давыдов А.А. «Вторая жизнь» как виртуальная лаборатория социолога (Обзор зарубежного опыта) // Социс. – 2010. – № 5. – С.34 – 39.
7. Уэдин Л. Концептуализируя культуру: возможности для политической науки // Политическая наука. – 2006. – № 3. – С. 212 – 219.
8. Mead G. H. The Individual and the Social Self. – Chicago, 1970. – P.80.
9. Див.: Базарнова С.В., Верченев Л.Н., Слива А.И. Информационно-поисковый тезаурус по политологии как особый вид отраслевого терминологического словаря // Политическая наука. – 2010. – № 3. – С.186 – 219.
10. Мартинелли А. От мировой системы к мировому обществу // Социс. – 2009. – № 1 – С.10.
11. Большакова А.Ю. Архетип – концепт – культура // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С.47 – 57.
12. Євтух В. Етнічність. Глосарій. – К., 2009. – С.83.
13. Донченко О. Інституціональні матриці як структури колективної психіки // Соціальна психологія. – 2008. – № 3. – С.3 – 4.
14. Горбатенко В. Ідеологія модернізації як ціннісна основа вдосконалення українського суспільства // Генеза. – 2004. – № 1. – С.7.
15. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М., 2004. – С.59.
16. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси. Етнополітичний аналіз. – К., 1998. – С.88.
17. Докладніше див.: Горбунова В. Проблеми дослідження імпліцитних теорій // Соціальна психологія. – 2008. – № 4. – С.17 – 28.

18. Гриценко О. Українські ЗМІ в контексті глобальних процесів на початку ХХІ століття // Україна на шляху до Європи. – К., 2006. – С.346.
19. Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С.380, 603.
20. Inglehart R., Welzel Ch., Klingemann H.-D. Modernization, Cultural Change, and Democracy – Cambridge (Mass.), 2005.
21. Николаев В.Г. Миграция и маргинализация в интеракционистской перспективе // Социологический журнал. – 2010. – № 1. – С.7 – 8.
22. Казакова О.Ю. Границы междисциплинарности: термины, дефиниции, понятия // Российская история. – 2010. – № 5. – С.13 – 15.