

РОЗДІЛ 4 ЕТНОПОЛІТОЛОГІЯ ТА ЕТНОДЕРЖАВОЗНАВСТВО

УДК 323

ГЕНЕЗИС КОНЦЕПЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ НАУКАХ

GENESIS OF THE CONCEPT OF IDENTITY IN SOCIO-POLITICAL SCIENCES

Прибєгін І.С.,

*аспірант кафедри історії і світової політики
Одеського національного університету імені І.І. Мечникова*

У статті робиться спроба простежити та проаналізувати еволюцію загальних уявлень про «ідентичність». Наші пошуки відбуваються не тільки в галузі політології, але й інших соціогуманітарних наук. Як було продемонстровано, дана потреба викликана, по-перше, тісним зв'язком між політологією і суміжними дисциплінами, що надають їй свій науковий інструментарій, а по-друге, міждисциплінарним характером категорії «ідентичність» і величезним потенціалом, який криється саме в такому підході до її дослідження. У результаті автор прийшов до висновку, що розуміння «ідентичності» як категорії наукового аналізу із часом зазнавало суттєвих змін. Вони відображали, з одного боку, відповідний стан розвитку знання про людину та суспільство, а з іншого – потужні соціальні трансформації, що докорінно змінювали саму природу ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, самість, (само)ідентифікація, есенціалізм, конструктивізм.

В статье делается попытка проследить и проанализировать эволюцию общих представлений об «идентичности». Наши поиски осуществляются не только в области политологии, но и других социогуманитарных наук. Как было продемонстрировано, данная потребность вызвана, во-первых, тесной связью между политологией и смежными дисциплинами, которые предоставляют ей свой научный инструментарий, а во-вторых, междисциплинарным характером категории «идентичность» и огромным потенциалом, который заключён именно в таком подходе к ее исследованию. В результате автор пришел к выводу, что понимание «идентичности» как категории научного анализа со временем претерпело существенные изменения. Они отражали, с одной стороны, соответствующее состояние развития знания о человеке и обществе, а с другой – мощные социальные трансформации, коренным образом меняющие саму природу идентичности.

Ключевые слова: идентичность, самость, (само)идентификация, эссенциализм, конструктивизм.

The article attempts to trace and analyze the evolution of general conceptions of "identity". Our research is carried out not only in the field of political science, but also in other social and humanitarian sciences. As it was shown, this need is caused, firstly, by the close connection between political science and related disciplines, that provide their own scientific tools to it, and, secondly, by the interdisciplinary nature of the category of "identity" and the enormous potential that lies in such an approach to its research. As a result, we made a conclusion, that the understanding of "identity", as a category of scientific analysis, underwent significant changes over time. They reflected, on the one hand, the corresponding situation of development of knowledge about human and society, and, on the other, mighty social transformations, that radically changed the very nature of identity.

Key words: identity, Self, (Self)-identification, essentialism, constructivism.

Постановка проблеми. За останні десятиліття у світі і в останні роки на пострадянському просторі поняття «ідентичність» усе частіше використовується як у науковому дискурсі, так і в публіцистиці, а також у сфері практичної суспільно-політичної діяльності. Термін «ідентичність» активно використовується в повсякденній мовній практиці журналістів, політиків і громадських діячів, а також в академічному середовищі, яке, щоправда, теж не здатне в повній мірі захистити себе від спрощених трактувань і різного роду ідеологічних спокус.

Якщо ще декілька десятиліть тому це поняття було майже невживаним у політології, то сьогодні,

з поширенням предметного поля політичних досліджень, і, разом із тим, наукового знання про політику, «ідентичність» займає все більш помітне місце серед категорій політичного аналізу. І хоча не слід забувати про певні особливості вживання терміну «ідентичність» у різних галузях соціально-гуманітарного знання, нарешті, в різноманітних наукових теоріях і навіть контекстах можна і, безумовно, буде корисним простежити генезис уявлень про ідентичність у суспільно-політичних науках загалом.

Мета нашої статті – прослідити генезис концепції ідентичності та загальних уявлень про неї в соціальних і політичних науках.

Виклад основного матеріалу. Наш інтерес до еволюції уявлень про «ідентичність» викликаний не тільки тісним зв'язком політології із суміжними дисциплінами, такими як філософія, психологія, соціологія, культурологія й антропологія, що надають політичним наукам свій науковий інструментарій, але й ще не до кінця усвідомленим і розкритим потенціалом, який, на наш погляд, мають міждисциплінарні дослідження ідентичності.

Значний сплеск інтересу до концепції ідентичності, що спостерігається на пострадянському просторі останнім часом, сприяв появі значної кількості наукових робіт, присвячених еволюції уявлень про «ідентичність» (у першу чергу в рамках тих пошуків, що відбуваються в західній суспільно-політичній думці). За останні десять років різні аспекти цієї дослідницької проблеми були представлені в роботах Абушенка В.Л., Гречка П.К., Задворної Є.С., Лисака І.В., Орешета Ю.В., Орлової Е.О., Полякової Н.Л., Саніної Г.Г., Семененко І.С. Симонової О.О. тощо. Тим не менше, в роботах цих поважних авторів мова майже завжди йде про різне розуміння «ідентичності», яке нібито склалося та розвивалося, чи не ізольовано і паралельно, в рамках різних наукових дисциплін. Інакше кажучи, залишається недостатньо розкритим або взагалі ігнорується тісний зв'язок між так званими дисциплінарними концепціями ідентичності – взаємовплив, що простежується задовго до усвідомлення важливості та корисності проведення досліджень міждисциплінарного характеру.

У першому, початковому значенні слову «ідентичність» відповідає поняття (само)тотожності, під яким мається на увазі властивість речей залишатися незмінними у часі, зберігати свою сутність, специфічні риси, незважаючи на різного роду зовнішні зміни. Стосовно неживих предметів поняття використовувалося в епоху Античності й Середньовіччя, аж до настання Нового часу, коли під терміном «ідентичність» все частіше стало розумітися буття особистості, її самість, унікальність її існування, її тотожність самій собі.

Проблему ідентичності для філософії, а згодом і для соціально-гуманітарних наук відкрив в XVII ст. видатний англійський мислитель Дж. Локк. У своїй праці «Досвід про людське розуміння» вчений особливо виділив ідентичність особистості, відмінну від тотожності предметів один одному [1, с. 130]. Ця специфічна ідентичність, за Дж. Локком, існує в розумної мислячої істоти, «яка має розум і рефлексію і може розглядати себе як себе, як ту ж саму мислячу істоту, в різний час і в різних місцях, ... завдяки тій свідомості, яка невіддільна від мислення» [2, с. 387]. Це дозволяє особистості зберігати свою сутність, свої специфічні риси і, в той же час, абсолютно не виключає її мінливості. Так, фізичний вигляд

людини з плином часу змінюється, однак через те, що в особистості є свідомість і пам'ять, ці зміни не призводять до втрати людиною своєї ідентичності [2, с. 380–402].

Наступний крок у дослідженні людської ідентичності зробив англійський філософ Д. Юм, який, на відміну від Дж. Локка, виходив із конструйованості ідентичності не «зсередини» (із самості людини), а «ззовні» (із суспільства). Механізми підтримки ідентичності в такому випадку вбачалися в прагненні людини зберегти своє добре ім'я, професійну репутацію, людську славу і т.п. [3, с. 132].

Надалі до проблеми ідентичності вчені і мислителі зверталися не раз, однак власне поняттю «ідентичність» судилося увійти в широкий науковий обіг досить пізно. Так, ще в першій половині XX ст. вчені, як і раніше, оперували традиційним для філософії поняттям самості, надаючи йому, проте, нове значення. Такі дослідники, як Ч. Кулі і Дж. Мід, не використовуючи в своїх роботах сам термін «ідентичність», внесли, проте, величезний внесок в його подальшу концептуалізацію, переконливо показавши соціальну обумовленість ідентичності. Із цього моменту розуміння особистісної ідентичності як апіорно заданої людині почало витіснятися уявленням про її конструйованість у процесі соціальної взаємодії [4, с. 91].

Американський соціальний психолог Ч. Кулі, розмірковуючи про «самість», висунув на початку XX ст. так звану «теорію дзеркального Я», що будується на декількох підвалинах. По-перше, у процесі соціальної взаємодії люди здатні уявляти, як їх сприймають інші і якими будуть їх відповідні реакції на ці уявлення. По-друге, уявлення людини про себе залежать від того, якими вона бачить уявлення про неї інших людей. Таким чином, стає очевидно єдність людини та соціуму (людини і первинних груп, до яких вона належить): особистість формується під впливом суспільства, а суспільство, врешті-решт, конструюється тими же особами [5].

У свою чергу, американський філософ і соціолог Дж. Мід, вочевидь під впливом робіт Ч. Кулі, запропонував розрізнити у структурі самості дві складові: «Me» та «I», єдність яких і складає «Self». «Me» являє собою сукупність норм, які виробляються людиною в ході соціальних інтеракцій, інакше кажучи, «Me» – це те, як індивіди бачать себе очима інших. У свою чергу, «I» відображає своєрідність людини, специфічну реакцію особистості на соціальне оточення та його норми. Таким чином, очевидно, що соціальний і індивідуальний компоненти самості нерозривно пов'язані між собою [6].

Саме ж поняття «ідентичність» почало стверджуватися в академічному середовищі досить пізно, а саме в 50-х рр. XX ст., після виходу в світ роботи «Дитинство і суспільство» (1950) відомого

американського психолога Е. Еріксона. У цій та наступних своїх роботах, таких, наприклад, як «Ідентичність: юність і криза» (1968), він, як прийнято вважати, запропонував першу в соціально-гуманітарних науках комплексну теорію ідентичності [7, с. 28].

У концепції Е. Еріксона була не тільки показана внутрішня безперервність і самототожність особистості в процесі її розвитку, а й наочно продемонстрована важливість зовнішніх факторів у формуванні особистісної ідентифікації. Він показав, що ідентичність індивіда визначається двома взаємопов'язаними факторами: з одного боку, відчуттям особистістю своєї самототожності й безперервності свого існування у просторі та часі, з іншого, що не менш важливо, – з визнання оточуючими цього факту [8; 9].

Крім цього, Е. Еріксон ввів у науковий обіг популярний із тих пір чи не у всіх соціальних науках термін «криза ідентичності», який пов'язувався з порушенням або навіть руйнацією світоглядних зв'язків між поколіннями, із втратою моральних орієнтирів окремими індивідами або навіть широкими народними масами [10, с. 48].

У рамках того же психосоціального підходу Е. Еріксоном була описана модель структури ідентичності, яка й сьогодні зберігає свою актуальність і в якій були концептуально виділені три шари: індивідний, персональний і соціальний. Відповідно до запропонованої концепції на індивідному рівні ідентичність являє собою уявлення людини про себе як про досить стійку одиницю, що займає певне місце в просторі та часі та наділена певними, відносно незмінними якостями. У той же час персональний рівень ідентичності, за Е. Еріксоном, виражається в переконаності людини у своїй неповторності й унікальності, а соціальний – у внутрішній солідарності людини з певними наявними в суспільстві групами [1, с. 133]. Як зазначає російський соціолог О.О. Симонова: «Ці Еріксоновські смисли широко представлені [і] в сучасних дослідженнях ідентичності» [10, с. 48].

Тим не менш, зазначимо, що з психології в соціологічну науку термін «ідентичність» починає входити досить пізно, а саме – на початку 60-х рр. ХХ ст. У працях відомих американських вчених І. Гофмана «Стигма: Нотатки про управління зіпсованої ідентичністю», що побачила світ в 1963 р., і П. Бергера «Запрошення в соціологію: гуманістична перспектива», виданої в тому ж році, замість популярного до того поняття «самість» почав широко використовуватися термін «ідентичність» [1, с. 132].

У своїй роботі І. Гофман запропонував «драматичну» модель соціальної взаємодії, з якої в академічну дискусію міцно увійшла метафора «сцени», та розуміння соціального життя як свого роду «гри», «спектаклю». Дотримуючись у теоре-

тичному руслі символічного інтеракціонізму, він, у теоретичному плані, сконцентрувався на техніці самовираження і продукування людиною враження про себе. Крім того, І. Гофман ввів у науковий обіг досить корисне, а згодом і досить популярне у використанні поняття «політика ідентичності», під яким розумів дії індивіда щодо формування інформації про себе та її трансляції на те чи інше соціальне оточення. Ним була показана множинність ідентичностей, які може мати навіть одна людина, так само, як і різноманітність соціальних ролей, що їй доводиться грати. Ці «маски», які людина змушена носити протягом життя, складають зміст і форми людської поведінки, що, зрештою, намагаються підпорядкувати собі сутність людини. Тому для збереження власної індивідуальності й унікальності власного Я людині доводиться витримувати «рольову дистанцію» – подумки відштовхуватися, знаходитися на відстані від тих соціальних ролей, які їй доводиться грати [11].

У свою чергу, П. Бергер (пізніше в співавторстві з Т. Лукманом) зумів надати поняттю «ідентичність» узагальнену теоретичну форму, творчо об'єднавши конструктивістський і феноменологічний підходи. Суспільство розглядалося ними одночасно як об'єктивна і, разом із тим, суб'єктивна реальність, що створюється у процесі соціальної діяльності самих людей. Ідентичність же розумілася як найважливіший елемент суб'єктивної реальності, що формується у процесі соціалізації індивіда в конкретному суспільстві. Згідно із запропонованою концепцією, якщо претензії індивіда на певну ідентичність визнаються іншими, то така ідентичність стає реальною і для самого індивіда [12; 13].

Дещо пізніше звертається до проблеми ідентичності й норвезький соціальний антрополог Ф. Барт, який протягом багатьох років вивчав етнічні групи та феномен етнічності як такий. Значущою віхою в дослідженні ідентичності стає публікація під його редакцією колективної монографії «Етнічні групи та кордони: Соціальна організація культурних відмінностей», матеріалом якої стали виступи учасників наукового симпозіуму, що пройшов у лютому 1967 р. У «Вступі», що є, по суті, самостійною і самодостатньою роботою, яка згодом широко обговорювалася серед дослідників культури і етнічності, Ф. Барт позначив загальну спрямованість статей збірника та його методологічні засади. А саме етнічна група розуміється тут скоріше не як культурна, а як психологічна спільність. При цьому етнічну ідентичність було запропоновано розглядати не як щось таке, що не відчуває зовнішнього впливу, а, навпаки, як схильну до маніпулювання субстанцією, здатну змінюватися як на індивідуальному рівні, так і на груповому [14].

У той же час американський соціолог і політолог Т. Парсонс у руслі структурно-функціонального підходу запропонував власне розуміння природи ідентичності [15]. У своїй теорії соціальної дії він використовував поняття «імітація» й «ідентифікація», привнесені ним із психоаналітичної теорії З. Фрейда. Під «імітацією» Т. Парсонс розумів зовнішнє залучення до соціальних норм, а «ідентифікацію» розглядав як більш глибоке, внутрішнє їх засвоєння в процесі соціального навчання та взаємодії [16, с. 7]. Саму ж «ідентичність» вчений представляв як систему кодів, за допомогою якої індивідуальні значення символізуються (через мову, релігію, ідеологію, цінності тощо) та визначають соціальні дії суб'єкта. Таким чином, ідентичність ним розумілася не як певний тимчасовий стан особистості, а як її структурна характеристика [17, с. 85].

Забігаючи наперед, зазначимо, що згодом учень Т. Парсонса – німецький соціолог Н. Луман у своїй системній теорії розробив концепцію самореферентної ідентичності, на яку не впливають жодні включеності в соціальні зв'язки та соціальні позиції. «Самореферентна ідентичність», як зазначає російський соціолог Г.Г. Саніна, припускає, що «індивід ідентифікує себе через співвіднесення тільки із власною індивідуальністю» [16, с. 7]. Ситуація же втручання, включно із зовнішньою політичною волею, створює для самореферентної ідентифікації певні проблеми, які проєктуються у стратегії їх подолання, формуючи тим самим соціальну ідентичність.

Крім цього, в заслугу Т. Парсонсу можна поставити розмежування понять етнічної і національної ідентичності та постановку проблеми про їх співвіднесення у сфері державної політики. Зокрема, він вказує на те, що сучасне демократичне суспільство може й повинно будуватися на принципах етнічного плюралізму. І хоча він вважає це серйозним викликом для єдності нації, тим не менше, визнає процес зміцнення її громадянської основи здатним знизити рівень етнічної напруженості в державі [16, с. 7].

У подальшому, вже наприкінці 1960-х рр., проблематика ідентичності змогла вийти за вузькі рамки академічної науки і впевнено затвердитися в соціальній і політичній публіцистиці, а також у сфері практичної суспільно-політичної діяльності. Як прийнято вважати, сильним поштовхом до універсалізації «ідентичності» став вихід у світ уже згаданої роботи Е. Еріксона «Ідентичність: юність і криза» [3, с. 136]. Проте зростання популярності терміну, так само як і самої концепції ідентичності, було викликано, в першу чергу, процесами деколонізації, що почалися та лише посилювалися після II світової війни, актуальністю питань місця та ролі людини у «масовому суспільстві», нарешті, сплеском молодіжної та

студентської активності кінця 60-х рр. XX ст. [4, с. 94].

У цей період, що супроводжувався утвердженням Постмодерну в якості магістральної філософської і культурної течії, вчені-гуманітарії і соціальні мислителі починають приділяти чималу увагу концепції ідентичності і особливо тим питанням, які, так чи інакше, пов'язані з її пошуком, кризою і процесом формування. Ця проблема послідовно обговорювалася в рамках структуралізму (К. Леві-Стросс), постструктуралізму (М. Фуко, Ж. Дерріда) й власне постмодернізму (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодрійяр). Ідентичність стає тим концептом, до якого активно звертаються під час вивчення процесів формування нових націй, що виникли в результаті розпаду світової колоніальної системи, для філософського осмислення місця людини в сучасному нам «суспільстві споживання», під час дослідження мультикультуралізму, нарешті, під час розгляду культурних і соціальних викликів ідентичності в епоху глобалізації [7, с. 28].

Французький етнолог і антрополог К. Леві-Стросс, відкидаючи, врешті-решт, есенціалістський підхід до розуміння ідентичності, зумів надати їй якісно нового значення. Відповідно до запропонованого ним визначення в основі ідентичності лежить не один, а безліч ресурсів, що визначаються різними лінгвістичними та структурними конструкціями. Крім того, в концепції К. Леві-Стросса ідентичність є предметом різноманітних відносин відмінності, що в подальшому робить сам підхід, очевидно, основою для багатьох інших теорій ідентичності, які можна умовно об'єднати під спільним козирком «політики відмінностей» [18, с. 47–54].

У свою чергу, французький соціальний мислитель М. Фуко, досліджуючи, як здавалося, сексуальну та гендерну ідентичності, звертається і до ідентичності політичної, яка, як було ним наочно продемонстровано, тісно переплетена з ними. Відмовляючи, слідом за К. Леві-Строссом, індивіду в споконвічній, незмінній сутності, М. Фуко розглядає ідентичність як певну систему соціальних практик, що формуються у взаємодії з іншими людьми [19]. Російський філософ П.К. Гречко так описує представлену концепцію: «Людське в людині не знаходиться ні під черепною коробкою, ні в серці ..., ні в будь-якому іншому органі або порожнині людського організму. Воно – в тому, що пов'язує людей одне з одним, у їх соціальній взаємодії, в людській комунікації і взаєморозумінні як їх меті і результаті» [20, с. 177].

Свій внесок у розвиток уявлень про ідентичність на цьому етапі вніс і французький філософ Ж. Дерріда. І хоча аж до середини 1980-х рр. у своїх працях і виступах він не виділяв ідентичність як самостійну дослідницьку проблему, проте

не можна сказати, що він до того ігнорував це питання. Центральною темою його філософського аналізу був пошук співвідношення між тотожністю й відмінністю як основними характеристиками того світу, в якому ми живемо. При цьому вже на ранньому етапі своєї творчості Ж. Дерріда наполягав на тому, що розрізнення і відмінність – не менш значущі характеристики суб'єкта, ніж його самототожність [21].

У подальшому французький філософ Ж.-Ф. Ліотар, розглядаючи стан Постмодерну, відзначав руйнування «великого наративу», властивого попередній епосі – епосі Модерну, та перехід до множинності мовних ігор, що зробили можливим і множинність ідентичностей. Навіть більше того, ідентичність людини Постмодерну, згідно з Ж.-Ф. Ліотаром, постає сьогодні у вигляді своєрідної «мозаїки», яка має відповідати багатограним інтересам індивіда постсучасності [22].

Інший французький мислитель Ж. Бодрійяр говорить про «кризу ідентичності» та втрату нею своєї субстанції. Основною ознакою нашого часу, асоційованого зі станом Постмодерну, Ж. Бодрійяр вважає універсальне поширення «симулякрів» – певних знаків і об'єктів, що відокремлюються від того явища чи події, до яких вони належали раніше. Відповідно, відбувається підміна, симуляція реальності, та люди, які живуть у такому світі, виявляються нездатними його усвідомити, а отже, і визначити своє місце в ньому [22].

Паралельно з появою нових підходів до «ідентичності» у філософії, антропології, соціології і політології не припинялося дослідження ідентичності і в галузі соціальної психології. Зокрема, в 1970-х рр. британськими соціальними психологами Г. Теджфелом і Дж. Тернером була запропонована теорія соціальної ідентичності, яка згодом, в 1980-х рр., була доповнена теорією самокатегоризації Дж. Тернера та разом із нею становить базу так званого соціально-ідентичнісного підходу, який і сьогодні зберігає свою актуальність в суспільних науках. Сам підхід багато в чому побудований на критиці зайвої психологізації й індивідуалізації, характерних для американської школи соціальної психології, і, навпаки, є вдалою спробою вийти за межі індивідуалістичної парадигми, не виключаючи при цьому когнітивні й емоційні аспекти міжгрупової взаємодії.

Поштовхом до становлення теорії соціальної ідентичності Теджфела-Тернера, за визнанням самих авторів, стала так звана реалістична теорія групового конфлікту, запропонована в 1960-х рр. М. Шерифом і його учнями [24, с. 276]. Центральною гіпотезою теорії М. Шерифа було твердження, що «реальні конфлікти груп інтересів не тільки створюють антагоністичні міжгрупові відносини, але й посилюють позитивну ідентифікацію [індивіда] по відношенню до своєї групи та

лояльність до неї» [24, с. 277]. І хоча перша частина цієї тези частково підтверджувалася величезною кількістю зібраних емпіричних даних, друга частина представлялася чи не аксіомою, а тому такою, що не потребує доказів [24, с. 276].

Проте в подальшому за допомогою різних експериментів Г. Теджфел продемонстрував, що міжгрупова дискримінація виникає навіть тоді, коли не існує реального конфлікту інтересів між різними групами та власні інтереси особистості безпосередньо ніяк не зачіпаються. Один лише факт членства індивіда в певній групі є достатньою умовою для підтримки ним членів своєї групи на перевагу іншим (при інших рівних умовах). Причому більшість суб'єктів у такому випадку прагне, аби їх група отримала якомога більшу винагороду щодо релевантних груп, навіть тоді, коли це призводить до втрат для цієї групи в абсолютних величинах [25].

У своїй теорії Г. Теджфел і Дж. Тернер розрізняють міжособистісну і міжгрупову форми соціальної взаємодії, які апіорі знаходяться на різних її полюсах. Міжособистісна взаємодія будується виключно на міжособистісних відносинах і індивідуальних характеристиках учасників інтеракції, в той час як міжгрупова визначається одним лише членством індивідів у соціальних групах або категоріях. У чистому вигляді ці форми практично не зустрічаються в реальному світі і, таким чином, присутні одночасно в будь-якій соціальній взаємодії [24, с. 277–278].

Міжособистісна-міжгрупова взаємодія безпосередньо пов'язана і з іншими соціальними та поведінковими континуумами, «один із яких може служити узагальненням квазіідеологічної структури відносин, цінностей і переконань, здатних грати каузальну роль по відношенню до неї» [24, с. 278]. Ця структура також характеризується двома екстремальними точками, які в теорії Теджфела-Тернера називаються «соціальна мобільність» і «соціальна мінливість» – термінами, які використовуються не в їх звичному соціологічному сенсі. «Соціальна мобільність» базується на загальному припущенні, що суспільство є гнучким і проникним. Таким чином, якщо індивід, із будь-якої причини, не задоволений умовами членства у своїй соціальній групі або категорії, він може зробити індивідуальний перехід в іншу соціальну групу або категорію, послуговуючись при цьому виключно власними здібностями й якостями та не відчуваючи при цьому ніякої протидії з боку суспільства. Під «соціальною мінливістю», навпаки, мається на увазі, що для суспільства характерна жорстка стратифікація, яка робить індивідуальний перехід з однієї страти в іншу практично неможливим, а зміна соціальної позиції індивіда можлива лише зі зміною соціальної позиції групи або категорії, членом якої він є [24, с. 278].

Г. Теджфел виділив чотири умови, за яких відмова від «соціальної мобільності» на користь «соціальної мінливості» найбільш імовірна:

1) якщо існує жорстка стратифікація в суспільстві та її відображення в системі переконань (у тому випадку, коли відчувається недостатня стабільність і законність цієї стратифікації);

2) якщо, незважаючи на можливість індивідуальної мобільності, продукується система переконань у необхідності «соціальних змін»;

3) якщо культивується психологія жорстких міжгрупових кордонів за допомогою стереотипів, упереджень, забобонів;

4) якщо існує явний і напружений конфлікт інтересів між групами.

У цих умовах реалізація індивідуальних потреб стає можливою переважно на рівні міжгрупової взаємодії [26]. При цьому критерієм для членства в конкретній групі стає визначення індивідом себе і сприйняття його іншими в якості члена відповідної групи. Сама ж соціальна група, у цьому сенсі, являє собою сукупність індивідів, що сприймають себе як членів однієї категорії, поділяють значною мірою спільні емоції, визначаючи себе подібним чином, і мають певний консенсус стосовно оцінки своєї групи і членства в ній.

Для розуміння природи соціальної ідентичності Г. Теджфел і Дж. Тернер вводять три основних концепта: соціальну категоризацію, соціальне порівняння та соціальну ідентифікацію. Соціальна категоризація в даному випадку постає як інструмент сегментації, класифікації і впорядкування соціального середовища, а також визначення місця індивіда в ній. Соціальне порівняння виступає як процес, який забезпечує міжгрупову диференціацію за допомогою співвіднесення ознак приписуваних ін-групі й аут-групі. Нарешті, результатом соціального порівняння стає соціальна ідентичність особистості, що складається з тих аспектів індивідуального образу, які обумовлюються соціальними категоріями, до яких індивід себе відносить [24, с. 283–286].

Проте при всій безперечній важливості теорії соціальної ідентичності вона залишає невирішеними ряд проблем. Зокрема, як зазначає білоруський дослідник І.Р. Сушков, «вона побудована на прямому зіткненні груп, що прагнуть категоризувати себе найкращим чином, тобто, врешті-решт, для отримання позитивного самообразу індивіда. Поставивши процес ідентифікації після процесу порівняння, категоризаційні процеси лишуються мотивуючого сенсу для існування особливої психологічної реальності – соціальної групи» [26].

Протиріччя теорії соціальної ідентичності Дж. Тернер вирішує, «перевертаючи» причинно-наслідковий зв'язок між соціальною ідентичністю і міжгруповою поведінкою, що вводить процес формування соціальної ідентичності в рамки про-

цесу самокатегоризації. Таким чином, нове розуміння соціальної ідентичності впливає безпосередньо із соціальної категоризації себе та бачиться як каузальна база міжгрупових процесів [26].

На початку 80-х рр. XX ст. суперечки щодо ідентичності в соціальних і політичних науках поновилися з новою силою. Термін «ідентичність» впевнено затвердився в расових, етнічних, національних і гендерних дослідженнях, інтерес до яких надзвичайно виріс [4, с. 94]. При цьому найважливішим напрямком дослідження став розвиток мультикультуралізму – концепції, яка виникла в постмодерністській соціокультурній реальності Заходу в 1960-1970-х рр. і остаточно закріпила поняття та проблему ідентичності в сучасному політичному дискурсі [16, с. 8].

Із політико-філософської точки зору мультикультуралізм не є чимось єдиним і чітко окресленим: у найбільш загальному вигляді він представлений «комунітаристським» і «ліберальним» напрямками [27, с. 78]. Проте теоретики мультикультуралізму, як «комунітаристського», так і «ліберального» напрямків, спираючись, очевидно, на відмінні один від одного світоглядні та пізнавальні принципи, у своїх роботах, так чи інакше, прямо чи опосередковано, звертаються до проблеми ідентичності [16, с. 8].

Символічно, що, наприклад, один із найбільш яскравих розробників концепції комунітаристського мультикультуралізму – канадський професор філософії і політичних наук Ч. Тейлор, у своїй найвідомішій, без перебільшення, програмній статті «Політика визнання» буквально з першої же сторінки звертається до проблеми ідентичності [28]. Сам термін розуміється ним як «щось на зразок особистісного розуміння людьми, ким вони є, своїх фундаментальних визначальних характеристик як людських істот» [28, с. 25]. Більше того, саму необхідність «визнання» Ч. Тейлор пояснює її безпосереднім зв'язком із формуванням ідентичності: «Суть тези про зв'язок між визнанням і ідентичністю в тому, що наша ідентичність частково формується її визнанням або відсутністю такого визнання, а часто і неправильним визнанням. ... Невизнання або неправильне визнання може завдати шкоди, може бути формою пригнічення» [28, с. 25].

Відповідно до теорії Ч. Тейлора сучасне розуміння індивідуальної ідентичності є результатом двох великих зрушень у соціальній історії. По-перше, внаслідок розпаду традиційної соціальної ієрархії, яка базувалася на елітарному понятті честі, і їх заміні на універсалістську концепцію гідності, прийняту в сучасному демократичному суспільстві [28, с. 26]. А по-друге, в силу прийняття ідеалу «автентичності» – «ідеалу того, що є істинним для мене і мого особливого способу буття» [28, с. 28]. Саме так, на думку Ч. Тейлора,

і слід розуміти ідентичність, оскільки «бути чесним із самим собою означає бути чесним зі своєю самобутністю, яка є чимось таким, що лише я можу артикулювати і відкрити. Артикулюючи свою самобутність, я визначаю себе. Я реалізую потенціал, який є суто моїм» [28, с. 31].

У той же час Ч. Тейлор розглядає концепцію автентичності, а отже, і ідентичності, не тільки на індивідуальному рівні, але і на колективному. Слідом за І.Г. Гердером він визнає право на самобутність не тільки за окремими особистостями, а й практично за всіма без винятку культурними спільнотами, поза якими людина існувати не може і не повинна. Більше того, він фактично проголошує рівнозначність культур, визнаючи за ними право не тільки на своєрідність і оригінальність, але і на рівне визнання з боку держави і суспільства [28]. Для Ч. Тейлора «культури, які протягом тривалого часу утворюють смисловий горизонт для великої кількості людей з різним характером і темпераментом, іншими словами, [ті культури,] які виражають їх розуміння доброго, святого і гідного захоплення, майже безперечно містять у собі щось, що заслуговує нашого захоплення і поваги, навіть якщо в цих культурах є багато того, що ми би з огидою відкинули» [28, с. 72].

Що стосується представників ліберального мультикультуралізму, то звернення до проблеми ідентичності для них настільки ж характерно, як і для комунітаристського напрямку. Так, наприклад, канадський політичний філософ У. Кимлика, розмірковуючи про сучасну критику традиційної моделі «громадянства як набору загальних для всіх прав», стверджував, що «політика відмінності», «політика визнання», «мультикультуралізм» і «політика ідентичності» за своєю суттю є одним і тим самим. В їх основі лежить одна й та сама ідея «диференційованого громадянства», яка, на відміну від загальних прав громадянства, що були визначені фізично здоровими гетеросексуальними білими чоловіками (і для них), у тій же мірі покликана враховувати інтереси й інших груп. У першу чергу, жінок, етнічних і релігійних меншин, людей із фізичними і психічними особливостями, корінних народів (якщо мова йде про «переселенські суспільства»), нарешті, ЛГБТ-спільноти.

Як справедливо зазначає У. Кимлика, соціальне різноманіття донедавна ігнорувалося або «придушувалося» стереотипами «нормального» громадянина [29]. «Однак сьогодні групи, які раніше були виключені, більше не бажають щоб їх замовчували, або маргіналізували, або визначали як «відхилення» тільки тому, що вони відрізняються за своєю расою, культурою, гендером, здібностями або сексуальною орієнтацією від так званих нормальних громадян. Вони вимагають ... всеохоплюючої концепції громадянства, що визнає (а не стигматизує) їх ідентичність і дає місце їх відмін-

ностям (а не виключає їх)» [29]. Особлива риса цих рухів у тому, що вони зосереджені не тільки, а може й не стільки на економічних інтересах, скільки на ідентичності [29].

Із точки зору У. Кимлика, подібні вимоги меншинських груп абсолютно легітимні, але тільки в тому випадку, якщо вони не роблять спроб обмежувати громадянські права своїх членів, так само як і представників інших спільнот: будь-які групові права повинні бути сумісними з такими універсальними ліберальними цінностями як свобода і рівність [30]. Більше того, допустимими є різні форми державної політики щодо різних типів меншин: рівень «визнання» конкретної групи та характер її підтримки з боку держави повинні визначатися діалогом, в основі якого має лежати взаємна повага та толерантність [31, с. 255].

Крім того, останні декілька десятиліть стосовно «ідентичності» і «кризи ідентичності» вважали за потрібне висловитися і багато інших відомих вчених-гуманітаріїв, наукові інтереси яких, як вважалося до того, знаходилися поза межами даної проблематики (П. Бурд'є, З. Бауман, Е. Гідденс, Ю. Габермас).

Французький мислитель П. Бурд'є розглядав дискурс «ідентичності» як елемент боротьби за владу, перш за все символічну, що має своє вираження в соціальній, політичній, культурній і навіть науковій сферах. В основі цієї боротьби – зіткнення різних класифікацій, які завжди мають той чи інший практичний сенс, мету та завдання [32, с. 49–51]. «Влада, що нав'язує певні уявлення, ... здатна створювати нові групи, маніпулювати об'єктивною структурою суспільства. Влада позначати або називати ... перетворює прості сукупності людей, які до того тільки випадково перетиналися, в інституційні, конституційовані форми» [33, с. 149]. І така здатність нав'язувати групі, що конструюється, власне бачення її єдності й ідентичності робить реальною цю саму єдність і ідентичність [32, с. 49–51]. Проте ефективність такого нав'язування багато в чому залежить від того, наскільки уявлення, що пропонуються символічною владою, виявляють реально існуючі об'єкти. Іншими словами, в якій мірі дискурс, що проголошує ту чи іншу групову ідентичність, визнається членами цієї групи, наскільки вони вірять в нього [32, с. 54; 33, с. 149]. І цей аргумент не такий вже й безпідставний, оскільки «соціальні [так само як і національні, етнічні, лінгвістичні] групи неможливо створювати з нічого, вони повинні базуватися на реальних спільнотах людей» [32, с. 149].

У свою чергу, в центрі уваги британського соціолога З. Баумана опинився зв'язок між генезисом «ідентичності» та глобальними соціальними зрушеннями, такими як виникнення та поширення епохи Модерн та стану постсучасності, що прийшов їй на зміну [34; 35].

У концепції З. Баумана проблему ідентичності для нас створила і відкрила ера Модерніті, наступ якої зумовив та продемонстрував вразливість і недовговічність речей, які до того здавалися непохитними твердинями [34, с. 175–178]. Однак, як запевняє нас автор, завдання нищівного удару по традиції не було кінцевою метою нової епохи, а лише проміжним етапом на шляху до повноформатного перетворення світу: «Колишній порядок підлягав демонтажу, аби змінитися іншим, побудованим цілеспрямовано, таким, що відповідає нормам розуму та логіки» [34, с. 179].

У результаті, як пише З. Бауман, природа людини, яку розуміли в традиційному суспільстві як вроджену даність, міцний і незмінний результат божественної волі, змінилася «ідентичністю», за якою потрібно стежити і яку потрібно підтримувати в належній формі», і відповідальність за це покладається тепер на саму людину [34, с. 178]. І хоча ідентичність ніколи не розглядалася як суто особиста справа (вона була та залишається продуктом суспільства, в якому ми живемо), вірно, однак, і зворотнє. А саме форма нашої соціалізації залежить від того, як у суспільстві розуміється і вирішується завдання «індивідуалізації», сенс якої полягає у звільненні людини від апріорної визначеності її соціального стану [34, с. 180].

Відзначаючи, що в останні роки відбувся справжній сплеск інтересу до питань ідентичності, З. Бауман задається питанням: «Чи не відображає теперішня стурбованість [ідентичністю] загальне правило, згідно з яким річ помічають лише *ex post facto*, коли вона пропадає, перестає працювати чи розвалюється?» [35, с. 133]. Розмірковуючи про це, він пропонує звернути увагу на нові обставини, що якісно відрізняють Постмодерн від Модерну [35, с. 133].

Так, на початку ери Модерніті, коли становий поділ суспільства втратив колишнє значення, його місце зайняли «класи». На відміну від станової приналежності, класове членство набувалося значною мірою, власними зусиллями і підтверджувати його в подальшому людині належало постійно в ході своєї діяльності. І все ж таки, хоча приналежність до класу і не передавалася у спадок, поступово вона набувала настільки ж жорсткі рамки, як і колишня станової приналежності, і тепер завданням «самовизначення» для більшості ставало дотримання тієї ж моделі поведінки, яку очікували від представників їх класу [34, с. 181–182]. «Саме це, – як стверджує З. Бауман, – і відрізняє «індивідуалізацію» колишніх часів від форми, яку вона прийняла сьогодні, в наш час Модерніті що «розтікається» [34, с. 182].

Для нової епохи, яку З. Бауман називає ще Постмодерном, характерна невизначеність і, як наслідок, нечіткість наших життєвих планів і цілей [34, с. 182; 35]. Зміна соціального статусу

стає тим досвідом, який більшість із нас отримує неодноразово протягом свого життя, і практично жоден із статусів не гарантує нам тривалого перебування в ньому [34, с. 182]. «Перспектива отримання «стабільного притулку» в кінці дороги відсутня; бути в дорозі стало постійним способом життя індивідів, що не мають (тепер уже хронічно) свого усталеного місця в суспільстві» [34, с. 183]. При цьому найбільшим подразником для індивіда стає не пошук і набуття та, згодом, утримання свого місця в жорстких рамках класу або страти, а занепокоєння, що кордони, які індивіду було не просто подолати, скоро перестануть існувати [34, с. 184]. У результаті проблема ідентичності в епоху Постмодерну для індивіда полягає вже не в тому, як побудувати і зберегти ідентичність цілісною і тривалою (в нових умовах це стає недоляком), а, перш за все, в тому, яку ідентичність обрати, аби уникнути фіксації і залишити за собою право та можливість зробити в майбутньому вже інший, в нових умовах більш раціональний вибір [35, с. 133–138]. Іншими словами, «якщо в нові часи головним клопотом у зв'язку з ідентичністю був клопіт про довговічність, то сьогодні турбуються про те, як ухилитися від обов'язків» [35, с. 133].

Ідеї, висловлені З. Бауманом стосовно характеру проблеми ідентичності в нову епоху, свідками та учасниками якої ми є, багато в чому перегукуються з думками щодо цього іншого відомого англійського соціолога Е. Гідденса [36].

У концепції Е. Гідденса виділяються дві найбільш загальні історичні епохи: «Традиціоналізм» та «Модерн» [37]. Громадські інститути та соціальні практики «Модерну», що виникли в постфеодальну епоху та стали всесвітньо-історичним явищем вже в ХХ ст., за твердженням вченого, демонструють стрімкий розрив із традицією, що відбувається в досі небаченому динамізмі соціальної системи та глобальності її впливу [38, с. 96]. Проте, як запевняє нас Е. Гідденс, нині існуюча соціальна система себе практично вичерпала, і отже, ми знаходимося на порозі переходу до чогось якісно нового [37]. При цьому важливим питанням для «пізнього» або «високого» Модерну, який ми маємо можливість спостерігати, стає ідентичність сучасної людини, а точніше, її самоідентичність, яка має ряд специфічних характеристик, наявність яких дозволяє говорити про нову якість Я, що виникла вже в наш час [37; 38, с. 102].

Аналізуючи особистість індивіда в сучасному суспільстві, Е. Гідденс звертає увагу на її, свого роду, нарцисизм – усебічну поглиненість собою, своїми бажаннями та потребами, що передбачає постійний пошук самоідентичності, яка відповідає, проте, не на питання «хто я є», а скоріше, «що це значить для мене». Особистість нового типу не розуміє і не бажає розуміти потреби інших, вона знаходиться в безперервній гонитві за задоволен-

нями, та, незважаючи на гіпертрофоване почуття власної значущості, майбутнє їй видається безперспективним, а життя – позбавленим будь-якого сенсу. При цьому сучасна людина схильна висувати завищені вимоги до оточуючих, не визнаючи за ними право вимагати того ж від себе.

Самоідентичність індивіда, як стверджує Е. Гідденс, перестала бути міцною і цілісною, як це було в попередню епоху: індивід більше не бажає і, насправді, практично не може співвідносити себе лише з якоюсь однією традицією, тим більше обмежувати свої дії будь-якими зобов'язаннями перед нею. Це, в кінцевому підсумку, сприяє розвитку індивідуальної рефлексивності, яка стосується в тому числі й безперервного процесу реконститування самоідентичності [37]. При цьому можна сказати, що і в цілому рефлексивність стає визначальною характеристикою «пізнього» Модерну та «полягає в тому, що соціальні практики постійно досліджуються, перевіряються і реформуються в світлі інформації, яка надходить про ці самі практики» [37].

Множинність вибору, перед яким сьогодні стоїть індивід, згідно з Е. Гідденсом, визначається цілою низкою чинників. По-перше, в умовах «пізнього» Модерну життя людини минає в посттрадиційному порядку, коли попередні норми або зникають, або не мають колишнього конкретного значення та тлумачення. По-друге, соціальне життя стає все більш різноманітним і різноплановим, що створює тенденцію до сегментації «стилю життя» індивіда. По-третє, сучасна рефлексивність діє в ситуації методологічного сумніву, коли будь-який авторитет недостатньо надійний аби не піддавати його постійній перевірці, а абстрактні системи замість абсолютно чітких рекомендацій колишньої епохи пропонують лише безліч різних можливостей. І по-четверте, посилення глобалізаційних тенденцій в інформаційній сфері сприяє зростанню нашого опосередкованого досвіду, що, у свою чергу, також впливає на багатоваріантність нашого вибору.

Таким чином, у розумінні Е. Гідденса самоідентичність «високого» Модерну не є незмінним набором індивідуальних рис і схильностей: вона осмислюється індивідом у термінах його власної біографії і постійно створюється, підтримується і перевизначається в процесі безперервної само-рефлексії [38, с. 101]. Суть даного процесу полягає в постійному виборі того, ким бути і що робити, – виборі, який індивід приймає самостійно, обмежуючись при цьому лише доступним набором можливостей, що відфільтровані через експертні та знакові системи. Інакше кажучи, самоідентичність, як рефлексивний проект, активно конструюється індивідом із запропонованих абстрактними системами стратегій і виборів, які він влітає у свій власний «нарратив самоідентичності» [37; 39, с. 30].

Німецький філософ і соціолог Ю. Габермас запропонував так звану концепцію балансу ідентичності, де «Я-ідентифікація» є результатом балансу особистісної та соціальної ідентифікацій. Наочно це можна виразити у вигляді системи координат, де вертикальний вимір являє собою особистісну ідентифікацію, що забезпечує зв'язність життя суб'єкта, а горизонтальний – соціальну ідентифікацію, яка відповідає за виконання вимог рольових систем, до яких належить суб'єкт. При цьому знаходження і підтримка балансу ідентичності в концепції Ю. Габермаса здійснюється за допомогою спеціальних технік взаємодії, в яких особливе місце відводиться мові [40].

Значний інтерес для Ю. Габермаса становить також проблема співвідношення громадянства та національної ідентичності. Наприкладі об'єднання Німеччини він показує істотну різницю в підходах до розуміння природи нації і національного, що існують у глобальному політичному та інтелектуальному полі. Так, приєднання до ФРН земель колишньої НДР розглядається одними як відновлення споконвічної єдності Німеччини, в той час як іншими – лише як відновлення ліберальної демократії на території колишньої НДР [41, с. 50]. Таким чином, із точки зору одних, нація – це «до політична» єдність або ж ... співтовариство з єдиною історичною долею», а для інших нація являє собою об'єднання громадян [41, с. 51].

Виходячи із цього, Ю. Габермас робить висновок про те, що сьогодні ми можемо спостерігати втрату колишнього семантичного зв'язку між громадянством і національною ідентичністю. Поняття «нація» в історії, за спостереженням вченого, мало різні значення: від певної дополітичної єдності до чогось такого, що, згідно із припущенням, грає суттєву роль у визначенні політичної ідентичності громадянина [41, с. 51–53]. Тобто ретроспективний погляд на національну ідентичність говорить нам про те, що «зрештою, спосіб, у який національна ідентичність визначає громадянство, може фактично змінюватися на протилежний» [41, с. 53].

Сьогодні більшість вчених, які займаються проблематикою ідентичності, визнають, з одного боку, корисність концепту для багатьох наукових дисциплін і областей соціально-гуманітарного знання, та, що важливо, під час вивчення різних трансдисциплінарних взаємодій, а з іншого – необхідність комплексного дослідження категорії «ідентичність» і її похідних [3, с. 146; 16, с. 9]. Крім, наприклад, загальної тенденції до «глобалізації знання», «це можна пояснити тим, що, як зазначає білоруський дослідник В.Л. Абушенко, поняття ідентичності відсилає до основних базових концептів соціогуманітарного знання ... та виявляється максимально співзвучним принципам соціокультурного дослідження [сучасних]

пізньомодерних і/або постмодерних суспільств» [3, с. 146]. Говорячи про універсальний характер «ідентичності», а також укладений в ній інтегративний і прогностичний потенціал, І.С. Семененко підкреслює, що «[міждисциплінарне] вивчення ідентичності дозволяє виявити рівні і механізми взаємодії людей і інститутів, горизонтальні та вертикальні зв'язки, що виникають у процесі соціальної комунікації, і оцінити в цьому контексті перспективи інституційної динаміки сучасного суспільства» [42, с. 12]. Тобто мова вже йде про певну метатеорію, здатну інтегрувати отримані знання і стати в подальшому основою для отримання якісно нових знань. При цьому, однак, у процесі пізнання вченим все ж слід уникати довільних, методологічно невиправданих зсувів між рівнями індивідуальної і соціальної ідентичності, так само, як і не забувати про важливість чітко дотримуватися інших методологічних координат, таких, наприклад, як есенціалізм-конструктивізм [16, с. 10].

Висновки. Таким чином, можна зробити висновок, що розуміння ідентичності як категорії науко-

вого аналізу із часом зазнавало суттєвих змін, які відображали, з одного боку, відповідний стан розвитку знання про людину та суспільство, а з іншого – потужні соціальні трансформації, що докорінно змінювали саму природу ідентичності. Так, початкове використання терміну «ідентичність» в якості синоніму «тотожності» для неживих предметів із часом змінилося на її визначення як буття особистості, її самості, унікальності її існування. Згодом у соціальних науках відбулося відносно чітке розмежування індивідуальної і соціальної компонент ідентичності, а в подальшому і різних її форм (таких, наприклад, як національна, етнічна й державна). Цей процес продемонстрував, по-перше, стрімкий розвиток «дисциплінарних» концепцій ідентичності, а по-друге, розщеплення ідентичності як такої в епоху Модерну й, ще більшою мірою, Постмодерну. Нарешті, сьогодні, з усвідомленням універсального характеру ідентичності і визнанням її величезного інтегративного та прогностичного потенціалу, який ще тільки має бути розкритий, стають все більш популярними міждисциплінарні дослідження ідентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Лысак И.В. Идентичность: сущность термина и история его формирования. Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 38. С. 130–138.
2. Локк Дж. Сочинения: у 3-х т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 623 с.
3. Абушенко В.И. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения. Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 128–146.
4. Орлова Э.А. Концепции идентичности / идентификации в социально-научном знании. Вопросы социальной теории. М., 2010. Т. 4. С. 87–111.
5. Кули Ч. Социальная самость / Первичные группы. Американская социологическая мысль: Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 172–182.
6. Mead G.H. Mind, Self, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
7. Задворная Е.С. Феномен идентичности: история формирования понятия и современные подходы к изучению. Ценности и смыслы. 2017. №1(47). С. 24–37.
8. Эриксон Э.Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. 592 с.
9. Эриксон Э.Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. 344 с.
10. Симонова О.А. К формированию социологии идентичности. Социологический журнал. 2008. № 3. С. 45–61.
11. Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. New York: Prentice-Hall, 1963. 147 p.
12. Бергер П. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива. М.: Аспект-Пресс, 1996. 168 с.
13. Бергер П. Лукман П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995. 323 с.
14. Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Bergen: Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin, 1969. 153 p.
15. Parsons T. The Position of Identity in the General Theory of Action. The Self and Social Interaction. N.Y.: John Wiley and Sons Inc, 1968. P. 11–24.
16. Санина А.Г. Генезис идеи идентичности в социологии и смежных науках. Социс. 2014. № 12. С. 3–11.
17. Орешета Ю.В. Соціологічні підходи до проблеми ідентифікації та ідентичності особистості. Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія. 2015. № 1. С. 79–84.
18. Chueh Ho-chia Anxious identity: education, difference and politics. Praeger Publishers, 2004. 204 p.
19. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448 с.
20. Гречко П.К. Идентичность – постмодернистская перспектива. Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 171–190.
21. Лисий І.Я. Проблема філософської національності в дискурсі Жака Дерріда. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. 2016. Т. 180. С. 55–61.

22. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. 160 с.
23. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2000. 387 с.
24. Tajfel, H. Turner J.C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. Political psychology: Key readings. New York, NY, US: Psychology Press, 2004. P. 276–293.
25. Tajfel H. Experiments in intergroup discrimination. Scientific American. 1970. P. 96–102.
26. Сушков И.Р. Социально-психологическая теория Джона Тернера. URL: <https://refdb.ru/look/2048196.html> (дата звернення: 27.11.2018).
27. Хомяков М. Б. Брайан Берри: либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма. Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Том X. № 1. С. 74–100.
28. Taylor Ch. The Politics of Recognition. Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition. Princeton (N.J.), 1994. P. 25–73.
29. Кимлика У. Современная политическая философия: введение. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 592 с. URL: <https://coollib.com/b/413880/read#t11> (дата звернення: 27.11.2018).
30. Kymlicka W. Two models of Pluralism and Tolerance. Analyse & Kritik. 1992. Volume 14. Issue 1. P. 33–56.
31. Ляпина Л.А. Эволюция либеральной концепции мультикультурализма. Социологический альманах. 2014. № 5. С. 253–259.
32. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: Элементы критической рефлексии идеи «региона». Ab Imperio. 2002. № 3. С. 45–60.
33. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть. Thesis. 1993. Выпуск 2. С. 137–150.
34. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. 390 с.
35. Бауман З. От паломника к туристу. Социологический журнал. 1995. №4. С. 133–154.
36. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press, 1991. 256 p.
37. Якушина, О. И. Идентичность в социологической теории Э. Гидденса. Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=12685> (дата звернення: 27.11.2018).
38. Гидденс Э.: Модерн и самоидентичность. Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реферативный сборник. Серия «Социология». М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 95–113.
39. Полякова Н.Л. «Идентичность» в современной социологической теории. Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2016. 22(4). С. 22–42.
40. Березутский Ю.В. Стасюк Е.В. Особенности формирования и содержания самоидентификации молодежи: теоретический анализ. Власть и управление на Востоке России. 2012. № 4(61). С. 106–113.
41. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність. Умови громадянства. К., 2005. С. 49–70.
42. Семененко И.С. Идентичность в предметном поле политической науки. Идентичность как предмет политического анализа: сборник статей по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции, (21-22 окт. 2010). М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 8–13.