

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

**Сінькевич Ольга Борисівна**

УДК 130.2:[316.7:159.923.2]

**ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ПРАКТИКИ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ:  
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

**Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії**

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**на здобуття наукового ступеня**  
**доктора філософських наук**

**Науковий консультант –  
доктор філософських наук,  
професор  
Мельник Володимир Петрович**

**Львів - 2016**

## Зміст

<b>Вступ</b>	4
<b>Розділ 1. Ідентичність в умовах масової культури як предмет гуманітно-філософської рефлексії</b>	22
1.1. Соціально-філософська концептуалізація проблеми ідентичності	22
1.2. Особливості формування ідентичності в умовах масової культури	38
1.3. Теоретико-методологічний та методичний інструментарій дослідження ідентифікаційної функції масової культури	56
Висновки до розділу 1	69
<b>Розділ 2. Тілесна ідентичність людини доби масової культури</b>	71
2.1. Тілоцентризм як візуально-символічне вираження соціокультурного буття сучасної людини	71
2.2. Нормативна тілесна ідентичність у масовій культурі	92
2.3. Техноморфна тілесність в ідентифікаційних практиках масової культури	110
Висновки до розділу 2	137
<b>Розділ 3. Стратегії персональної ідентифікації масової людини</b>	139
3.1. Проблема персональної ідентичності в контексті масової культури	139
3.2. Суб'єктність як джерело персональної ідентифікації масової людини	157
3.3. «Дискурсивне самовизначення» масової людини засобами наративу	179
3.4. Партиципативна стратегія конструювання персональної ідентичності	198
Висновки до розділу 3	231
<b>Розділ 4. Соціальна ідентифікація в масовій культурі</b>	233

	3
4.1. Чинники та механізми формування соціальної ідентичності	233
4.2. Гендер і вік в ідентифікаційних практиках масової культури	262
4.3. Субкультури як «культури ідентифікації» в сучасну добу	295
4.4. Ідеологія споживання та ідентифікаційні практики масової культури	317
Висновки до розділу 4	344
<b>Розділ 5. Культурна ідентичність в епоху масової культури</b>	346
5.1. Культурна ідентичність: теоретико-концептуальний аналіз	346
5.2. Культурна ідентичність в контексті діалогу масової та елітарної культур	366
5.3. Культурна глобалізація і цивілізаційна ідентичність	382
Висновки до розділу 5	392
<b>ВИСНОВКИ</b>	394
<b>ДЖЕРЕЛА</b>	403
<b>ЛІТЕРАТУРА</b>	406

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Категорія ідентичності посідає особливе місце в сучасному соціально-гуманітарному знанні, і для цього є об'єктивні причини: у наш час ідентичність стає призмою, через яку розглядають, оцінюють та вивчають численні важливі риси сучасного життя. Ця категорія надає особливої модальності усвідомленню реальності і водночас має статус одного з найважливіших елементів сучасної соціокультурної дійсності. Вона відображає складну взаємодію людської суб'єктивності та соціальності, яка у наш час зазнає значних трансформацій: змінюються соціальні структури та зв'язки, спосіб існування людини в суспільстві. Як стверджують деякі філософи, відмінність XXI століття від XX полягає в тому, що на зміну часу політики ідеології приходить час політики ідентичності і що найважливіші соціальні проблеми XXI ст. будуть визначатися викликами ідентичності.

Питання ідентичності та її нових конфігурацій актуалізується в контексті таких проблем, як розвиток комунікацій, глобалізація, соціальна мобільність, мультикультуралізм, культура толерантності, які стали головними для сучасної соціальної філософії.

Ідентичність людини формується у складній взаємодії з існуючим соціумом, соціальними інститутами, ідеологією, соціокультурним простором, людьми, з якими вступає в економічні, суспільні, сімейні відносини. Проблема ідентичності включає в себе визначення свого місця у соціокультурному просторі, вибір моделі поведінки в умовах багатоманітності можливостей. Самовизначення передбачає інтерпретацію моделей, сформованих в умовах, коли межі культурних, історичних, географічних просторів стають відносними. У сучасному світі в умовах динамічних соціальних трансформацій ідентичність людини характеризується нестабільністю, «плинністю», варіативністю.

Сучасний світ, за образним визначенням З. Баумана, перебуває в стані *Interregnum* – міжцарствування<sup>1</sup>. Цей перехідний період характеризується кризою ідентичності, яка зумовлена, зокрема, трансформаціями соціальної сфери та дестабілізацією фундаментальних структур суспільства. Колишні соціальні механізми вже не відповідають потребам соціуму, а нові ще не сформувалися або є ще недостатньо ефективними для вирішення існуючих проблем. Відбувається формування нового типу соціальності, котрий базується на складній мережі мікроспільнот, поєднаних інформаційними зв'язками. Це явище визначається поняттям *трайбалізм* – відокремленість, сепаратизм. Як наслідок, на початок ХХІ ст. світове співтовариство перебуває в стані активізації процесів конструювання, зміни та реактуалізації ідентичностей.

Разом з тим, помітний вплив на ідентичність справляють і процеси глобалізації, які зумовлюють широку міжкультурну взаємодію і тим самим викликають «вибуховий» розвиток ідентичностей

Становлення нової інформаційної цивілізації призводить до того, що темп життя зростає настільки, що людина «тоне» у потоці інформації та інновацій, потрапляє в полон спокуси суспільства споживання. Намагання європейської людини відстоювати свою індивідуальність, право на свободу обернулося поширенням індивідуалізму, який призвів до самотності, роз'єднання, відчуження.

У цій ситуації людина намагається знайти відповідь на питання: як не втратити себе. Пошук відповіді на це запитання безпосередньо пов'язаний з проблемою ідентичності.

На думку багатьох сучасних філософів, протягом ХХ ст. спостерігалось послідовне зростання впливу культури на соціальне життя суспільства, посилення ролі культури як стимулу соціальної активності людей. На відміну від «соціоцентричного» індустріального світу, де визначальну роль відігравали соціальні протиріччя та соціальна взаємодія, світ

---

<sup>1</sup> Бауман З. *Текущая современность* / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ.]. – СПб. : Питер, 2008. – 238 с.

постіндустріальний стає «культуроцентричним». Культуроцентризм постає альтернативою технократизму та економізму, котрі понижують статус людини в світі, все більше виводять суспільне та особисте життя за рамки норм моральності. Культурні протиріччя та культурна взаємодія визначають у сучасному світі актуальні моделі соціальної справедливості, відродження та посилення моральних засад у відносинах між людьми та в їх ставленні до світу, визначають гуманітарну орієнтованість свідомості, адекватність соціальної поведінки. Саме культуроцентризм стає визначальною парадигмою формування ідентичності.

Однак тенденція посилення культурного впливу на формування ідентичності має свою специфіку.

Процес модернізації, становлення сучасної економіки, урбанізація, поширення освіти, демократизація політичного життя створили передумови для поступового розмивання культурних відмінностей між соціальними верствами. На зміну «розчленованій» стратифікацією культурі традиційних суспільств прийшла масова культура.

Дослідження трансформацій, яких зазнає ідентичність в сучасну добу під впливом масової культури, є одним з актуальних завдань сучасного філософсько-гуманітарного знання.

Актуальність дослідження проблеми масової культури зумовлена тим, що вона іманентна масовому суспільству, яке нині є історичною реальністю. Більше того, масова культура у цьому суспільстві стала провідною культурною формою, а внаслідок процесів глобалізації вона перетворилася на феномен загальносвітового масштабу, у поле впливу якого втягнуті мільйони людей.

Незважаючи на прогнози теоретиків індустріалізму про історичну перспективу формування в межах постіндустріального та інформаційного суспільства «нової» людини, яка буде наділена яскраво вираженою індивідуальною свідомістю та прагненням до самовдосконалення, природне відмирання масової культури та заміну її високоіндивідуалізованою

культурою, масова культура та масова людина і нині не лише продовжують існувати, а навіть домінують.

Актуальність цієї теми обумовлена також тим, що в сучасному суспільстві, яке пережило ряд складних соціальних та культурних трансформацій, значно розширилось коло тих соціальних функцій, які виконує масова культура. Зокрема, саме вона забезпечує стабільність існуючої соціальної системи, виступає в якості механізму соціалізації, здійснює адаптацію цінностей високої культури до масової свідомості, ефективно реалізує ідентифікаційні стратегії.

Стрімкий розвиток науки та техніки і пов'язана з ним трансформація суспільства у постіндустріальне та інформаційне, а технічної епохи – у «системотехнологічну» безпосереднім чином вплинули на масову культуру, яка нині імітує творчу активність та складність, претендуючи на здатність формування творчої свідомості.

Аналіз масової культури та її ідентифікаційних стратегій ускладнюється тим, що вона переживає постійні трансформації, а це, своєю чергою, вимагає постійного оновлення теоретичного дискурсу даного феномена. Перед дослідниками стоїть завдання, з одного боку, перегляду сутності цих трансформацій, з іншого – пошуку більш ефективного інструментарію, здатного описувати суттєві зміни соціокультурної дійсності..

І, нарешті, аналіз масової культури є проблематичним у зв'язку з відсутністю відповідної часової дистанції, включеністю дослідника в реальний соціокультурний процес, яка супроводжується емоційною реакцією на нього,

Таким чином, проблема ідентичності в умовах масової культури, залишається однією з найбільш складних для розуміння та інтерпретації. Ідентичність нині є складним утворенням, яке характеризується динамізмом, нестабільністю, суперечливою внутрішньою структурою. Динамічний характер соціокультурних процесів сьогодення потребує постійного моніторингу тих змін, які відбуваються як у сфері масової культури, так і в

тих механізмах та стратегіях, котрі беруть участь у формуванні ідентичності її суб'єкта.

Отже, дискусійність, методологічна множинність, теоретична та соціально-практична значущість проблеми трансформації ідентичності та ідентифікації в умовах масової культури зумовили вибір теми дослідження.

**Стан дослідження проблеми.** Проблема ідентичності в ХХ ст. стала предметом дослідження визначних зарубіжних філософів, культурологів, соціологів : Е. Еріксона, І. Валлерстайна, У. Бека, П. Бергера, П. Бурдьє, Гваттарі, Е. Гідденса, І. Гофмана, В. Гьосле, Ж.Дельоза, Ж. Дерріда, Ю.Кристевої, Ж. Лакана, Ж.Ф. Ліотара, Ж. Ліповецьки, Т. Лукмана, Дж.Марсія, Дж. Міда С. Московічі, Ч. Тейлора, Е. Фромма, М. Фуко та багатьох інших.

До цієї проблеми зверталися російські вчені: В. Ядов, Ю. Левада, Л. Іонін, А. Флієр, Е. Орлова, А. Костіна. Значний інтерес становлять роботи білоруських дослідників І. Бобкова, Л. Науменко, Н. Василевич, В. Акудовича, польських вчених Б. Скарги, А. Дудзінської, Т. Палєчного, Ф. Голембського. Аналізу проблеми трансформації ідентичності в українських соціокультурних реаліях присвячені праці Я. Грицака, Н. Яковенко, Н. Пелагеші, В. Ляха, В. Андрущенко, М. Степика, М. Козловця, М. Зайцева, В.Чернієнка.

Проблема ідентичності та ідентифікації є багатовимірною та багатоаспектною, а отже існує багато досліджень, присвячених різним її напрямам.

Однією з проблем аналізу ідентичності в сучасній філософській науці є проблема тілесної ідентифікації людини доби масової культури.

Ідеї визначного французького дослідника у цій сфері М. Мосса були творчо розвинуті П. Бурдьє, Р. Бартом, М. Фуко, І. Гофманом. Н. Еліасом, Ж.Ліповецьки.

Серед вітчизняних досліджень вказаної проблеми слід згадати монографію О. Гомілко «Метафізика тілесності: концепт тіла у



філософському дискурсі»<sup>1</sup>. Як зазначає авторка, актуальність її дослідження зумовлена суперечливістю використання термінів «тіло» та «тілесність» у сучасному філософському дискурсі, а також нагальною потребою сучасних природничих та гуманітарних наук у вирішенні питання про природу людини в аспекті поєднання людського тіла та людської суб'єктивності. У зв'язку з бурхливим розвитком інформаційних та біо-технологій, що ставлять під питання традиційне розуміння «людського як такого», важливим стає усвідомлення ролі людської тілесності як окремою людиною, так і суспільством в цілому.

Проблеми тілесної ідентифікації аналізуються і в праці Л. Газнюк «Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття»<sup>2</sup>. Дослідниця обґрунтовує тезу про унікальну інакшість персонального соматичного буття, яке визначається як результат самоздійснення людини в амбівалентності відчутих і пережитих екзистенційних ситуацій страху, сорому, радості.

Значний інтерес становить монографія російського дослідника М. Колесника «Тілоцентризм в добу масової культури», автор якої формулює оригінальну концепцію, яка, на нашу думку, переконливо розкриває механізми тілесної ідентифікації в сучасну добу<sup>3</sup>.

Практики тілесної ідентифікації, зумовлені ідеєю постлюдини та органічно пов'язаної з нею концепції трансгуманізму, є предметом аналізу російських філософів М. Епштейна, Г. Тульчинського, С. Хоружого, В. Кутирьова, українських дослідників С. Пролєєва, І. Предборської, О. Гомілко, Н. Загурської, М. Бейліна, З. Самчука та багатьох інших.

Важливим напрямом дослідження проблеми ідентичності в добу масової культури є аналіз персональної ідентичності.

---

<sup>1</sup> Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі : [монографія] / Ольга Євгенівна Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.

<sup>2</sup> Газнюк Л.М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : [монографія] / Лідія Михайлівна Газнюк. – К.: ПАРАПАН, 2008. – 368 с.

<sup>3</sup> Колесник М.В. Телоцентризм в эпоху массовой культуры : [монография] / Михаил Васильевич Колесник. – Омск : Издательство АНО ВПО «Омский экономический институт», 2001. – 136 с.

У ХХ ст. питання про персональну ідентичність, її сутність, необхідність, шляхи формування виділилося в окрему проблему. Характеристика Я, його взаємовідносин з Іншим розглядалась в працях М. Бубера, Е. Гусерля, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера. Стратегії конструювання самоідентичності досліджували М. Кастельс, П. Бергер, П. Бурдьє, А. Гідденс, І. Гофман, Т. Лукман, Ю. Габермас, В. Гьосле. Соціально-філософські та культурно-філософські аспекти проблеми ідентичності – питання джерел ідентифікації, її функцій, ролі суб'єкта в процесі формування ідентичності, специфіки ідентифікації в сучасних умовах – аналізуються в працях Г. Зіммеля, Ю. Габермаса, Е. Тоффлера, С. Московічі, Ж. Бодріяра, М. Фуко, Ф. Фукуями, Е. Левінаса, П. Бергера, У. Бека, З. Баумана, Е. Гіденса, М. Кастельса та багатьох інших визначних філософів. Роль духовно-морального світогляду людини, її свідомої самоактуалізації та самовдосконалення є провідною темою в концепціях С. Кіркегора, П. Рікера, М. Фуко, В. Біблера, М. Бахтіна, М. Гайдеггера. Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Бодріяр акцентують увагу на ролі Іншого для самоідентичності. Вчення Е. Гусерля про «життєвий світ» заклало підвалини соціологічної інтерпретації ідентичності.

Експансія «великого світу» у «маленький світ» конкретної людини актуалізувала проблему персональної ідентичності у вітчизняній філософії, поставила її центр уваги багатьох українських вчених – С. Кримського, В. Табачковського, В. Ляха, М. Поповича, В. Горського, В. Андрущенко, М. Михальченка, М. Степика, В. Беха, Є. Бистрицького, В. Волинка, Р. Кіся.

У працях «класиків» дослідження проблеми персональної ідентифікації в добу масової культури (зокрема, Х. Ортеги-і-Гасета) висловлювалось переконання в тому, що ця доба – час втрати суб'єктності її носієм. Однак вже Р. Гвардіні висловлював думку про те, що необхідно подивитись на проблему суб'єктності сучасної масової людини в контексті нових соціокультурних реалій. Як видається, ця думка знайшла обґрунтування та відповідну аргументацію в працях О. Ільїна. Дослідник переконливо

доводить, що вплив масової культури на людину є різновекторним: з одного боку вона своїми маніпулятивними технологіями «знищує» суб'єкта, з іншого – шляхом адаптації та соціалізації формує суб'єктні властивості, створює перепони, долаючи які її суб'єкт самореалізується.<sup>1</sup>

Дедалі більшого значення у філософських дискусіях набирає проблема соціальної ідентифікації. Вона глибоко і всебічно аналізується у працях З. Баумана, П. Бергера, П. Бурдьє, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, Т. Лукмана, Г. Теджфела, Дж. Тернера. Для розуміння процесів трансформації соціальної ідентичності в сучасну добу значний інтерес становить поняття «соціальної травми», запропоноване польським соціологом П. Штомпкою. На нашу думку, це поняття, зокрема, дає можливість пояснити ту ситуацію, яка склалася в плані кризи соціальної ідентичності в сучасній Україні<sup>2</sup>.

Слід зазначити, що у цій сфері активно працюють українські філософи. Зокрема, Інститут соціології НАН України видав колективні монографії «Соціальні ідентифікації та ідентичності», «Соціокультурні ідентичності та практики»<sup>3</sup>. Всебічному аналізу проблема соціальної ідентифікації піддана у працях Є. Головахи, О. Злобіної, С. Макеєва, В.Оссовського, А. Ручки, М. Шульги. Аналізу проблеми ідентичності в українських соціокультурних реаліях присвячено праці Я. Грицака, Н. Яковенко, Н. Пелагеші, П. Гнатенка, Т. Воропай. Значним внеском у розробку проблем соціальної ідентичності для «розколотих» суспільств, до числа яких належить Україна, стали праці Л. Нагорної.<sup>4</sup> Авторка аналізує специфіку етнічних, територіальних, професійних, гендерних, релігійних ідентичностей у різних

<sup>1</sup> Ильин А.Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры) : [монография] / Алексей Николаевич Ильин. – Омск : Амфора, 2010. – 376 с.

<sup>2</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений / Пётр Штомпка ; [пер. с англ.; под ред. В. А. Ядова]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 131.

<sup>3</sup> Социальные идентификации и идентичности : [монография] / Сергей Алексеевич Макеев, Светлана Николаевна Оксамитная, Елена Валентоновна Швачко. – К. : Институт социологии НАН Украины, 1996. – 185 с.; Соціокультурні ідентичності та практики : [монографія] / під ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.

<sup>4</sup> Нагорна Л.П. Регіональна ідентичність: український контекст : [монографія] / Лариса Панасівна Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2008. – 405 с.; Нагорна Л.П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань : [монографія] / Лариса Панасівна Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.

сегментах поляризованого українського соціуму. Головний акцент зроблено на осмисленні ризиків і загроз, породжених травмованою історичною пам'яттю, антиномічністю політичних орієнтацій і сформованою на цій основі диверсифікацією суспільної свідомості.

Значний внесок в дослідження проблем соціальної ідентичності зробили вчені ЛНУ ім. І Франка А. Карась<sup>1</sup>, Н. Черниш<sup>2</sup>, Н. Гапон<sup>3</sup>. Проблеми соціальної ідентичності висвітлювались у виданих під редакцією В. Мельника колективних монографіях «Толерантність як соціокультурний феномен: світоглядно-методологічний аспект», «Людина в сучасному світі», «Наука і цінності людського буття»<sup>4</sup>.

Важливим напрямом дослідження культурної ідентичності є проблема її трансформацій в добу глобалізації, в якій активна роль належить масовій культурі. Ця проблема стала предметом дослідження ряду зарубіжних вчених: М. Кастельса, З. Баумана, П. Бергера, П. Бурдьє, А. Гідденса, І. Гофмана, В. Гьосле, Ф. Фукуями, А. Етціоні. Ряд важливих концептуальних положень викладено у колективній монографії російських дослідників

<sup>1</sup> Карась Анатолій Феодосійович. Філософія громадянського суспільства як інтерпретація свободи і соціальності : Дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. — Л., 2004. — 454; Карась А.Ф. Person, Freedom and Culture in Discursive-Ethical Dimensions // Philosophy in Time of Social Crisis: Integrity and Dialogue. Essay in Honor of George McLean. Ed. Plamen Makariev. — Sofia: Minerva Publishing House, 2009. — P.239-259; Карась А.Ф. Громадянська ідентичність як українська перспектива / А. Карась // Агора. Переосмислюючи демократію: Україна і світовий контекст. — К.: Стило, 2011. — С. 27–41.

<sup>2</sup> Черниш Н.Й. Множинність ідентичностей та множинність їхніх інтерпретацій / Наталія Йосипівна Черниш // Вісник Львів. нац. ун-ту. Серія соціологічна. — Вип 4 — Львів : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2010. — С.3–13; Черниш Н.Й. Ідентичності в сучасній Україні та стратегії їхнього вивчення / Наталія Йосипівна Черниш // Вісник Харків. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. — Вип. 941'2011. — Харків, 2011. — С. 100–110; Черниш Н.Й. Мова та ідентичність у сучасному світі / Наталія Йосипівна Черниш // Мова і суспільство. Вип. 3. Мат-ли виступів на VIII Всеукр. соціолінгвістич. семінарі 12 травня 2011 р. ; за ред. Г. Мацюк. — Львів : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2012. — С.13–22.

<sup>3</sup> Гапон Н.П. Гендер. Ідентичність. Суб'єктивність: філософські дискусії другої половини ХХ сторіччя : [монографія] / Надія Павлівна Гапон — Львів: Видавн. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. — 378 с.

<sup>4</sup> Толерантність як соціокультурний феномен: світоглядно-методологічний аспект [колективна монографія] / За ред. проф. Мельника В.П. — Львів : Видавн. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2012. — 330 с. ; Людина в сучасному світі: [колективна монографія] ; в 3 книгах / За заг. ред. Мельника В.П.. — Львів: Видавн. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2012 ; Наука і цінності людського буття [колективна монографія] / За заг. ред. Мельника В.П.. — Львів: Видавн. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2013. — 550 с.

«Цивілізаційна ідентичність в перехідну добу: культурологічний, соціологічний та мистецтвознавчий аспекти».<sup>1</sup>

Активно досліджують проблеми трансформації української культурної ідентичності в добу становлення глобальної цивілізації І. Бичко, М. Михальченко, М. Степико, В. Степаненко, Б. Глотов М. Козловець, В. Лях. Так, В. Лях зазначає, що в добу глобалізації формуються ідентичності спротиву, які намагаються протиставити уніфікаційним тенденціям новітній націоналізм, сепаратизм, локалізм, етнічний та культурний трайбалізм<sup>2</sup>.

У книзі Н. Пелагеші «Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації» аналізується сучасний етап трансформації української національної ідентичності під впливом процесів глобалізації та регіоналізації. Об'єктом аналізу є наднаціональні європейська та панросійська ідентичності, які через специфічні політики в сфері громадянства, освіти, культури, інформації впливають на українську національну ідентичність<sup>3</sup>.

Отже, існує значний корпус філософських праць, присвячених ідентичності, ідентифікації, проблемі ролі масової культури в процесі змін, які відбуваються. Разом з тим, складність та неоднозначність соціокультурних процесів, які визначають характер «плинної сучасності», зокрема, роль масової культури в процесах самовизначення та самореалізації сучасної людини, залишають широкий простір для подальшого дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційна робота виконана в рамках наукових тем кафедри теорії та історії культури

<sup>1</sup> Кондаков И.В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты : [монография] / Игорь Вадимович Кондаков, Кирилл Борисович Соколов, Николай Андреевич Хренов. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.

<sup>2</sup> Лях В. Нові форми ідентичності в добу глобалізації // Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі / В. В. Лях, В. С. Пазенюк, Я. В. Любимий, К. Ю. Райда, В. К. Федорченко, О. М. Йосипенко, О. М. Соболев, Н. А. Фоменко, О. П. Будя, Ю. О. Безукладніков. – К.: ТОВ «XXI століття: діалог культур», 2009. – С. 94–110.

<sup>3</sup> Пелагеша Н. Є. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації : [монографія] / Наталя Євгенівна Пелагеша. – К. : НІСД, 2008. – 287 с.

філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка «Людина в сучасному світі: філософсько-культурологічні виміри» (номер держреєстрації – 0110U00315) та «Становлення нової соціокультурної реальності в Україні» (номер держреєстрації – 0113U001899).

**Мета дослідження** – визначити характер впливу масової культури на формування ідентичності людини в сучасну добу.

Реалізація зазначеної мети передбачає розв’язання таких **завдань**:

- розглянути головні напрями формування поняття *ідентичність* в загальному контексті розвитку соціально-філософського знання, розкрити філософсько-категоріальні ознаки зазначеного поняття та його методологічний потенціал;
- визначити концептуальні засади дослідження ідентичності особистості в
- охарактеризувати типологічні ознаки масової культури в контексті їх впливу на формування ідентичності;
- з’ясувати специфіку реалізації ідентифікаційної функції масової культури в сучасних соціокультурних умовах;
- розкрити особливості тілесної ідентифікації в добу масової культури;
- окреслити атрибутивні характеристики людини як суб’єкта й об’єкта масової культури;
- визначити домінуючі стратегії й практики персональної ідентифікації;
- охарактеризувати зміни в механізмах та моделях соціальної ідентифікації масової людини сучасної доби;
- визначити специфіку культурної ідентифікації в добу соціокультурних трансформацій;
- розглянути особливості процесів ідентифікації в контексті діалогу масової та елітарної культур;
- дослідити вплив масової культури як одного з «агентів глобалізації» на формування цивілізаційної ідентичності;

– визначити потенціал та спрямованість подальшого розвитку ідентифікаційної функції масової культури.

**Об’єкт дослідження** – ідентичність як соціокультурний феномен.

**Предмет** – специфіка формування ідентичності під впливом масової культури.

**Методи дослідження.** Дослідження трансформацій, яких зазнає ідентичність в сучасну добу під впливом масової культури, потребує адекватних методологічних підходів. На нашу думку, таким підходом є, зокрема, міждисциплінарний, котрий дає змогу реалізувати евристичний потенціал філософсько-гуманітарних наук, поєднати в загальний пізнавальний комплекс можливості соціологічного, філософського, культурно-антропологічного знання і є релевантним поставленій дослідницькій меті.

Методологія дослідження передбачає також застосування тезаурусного підходу, який визначають як «нову парадигму гуманітарного знання». Тезаурусний підхід дає змогу розкрити послідовність, логіку, ієрархічність пізнання сучасної соціокультурної дійсності, накопичити та структурувати результати цього пізнання. Він дозволяє дослідити специфіку сфери суспільних відносин, історії, політики, техніки, науки, філософії, релігії, моралі, мистецтва, мікро- та макросередовища людського існування. Тезаурусний підхід озброює дослідника новими засобами для опису і розуміння тих явищ і процесів, для яких характерне «тезаурусне зрощення» – змішування смислів, поєднання протилежностей, яке визначає особливості соціокультурної динаміки перехідних періодів.

Важливим у методологічному сенсі став і підхід гіпотетичного моделювання, котрий замість «формулювання остаточних істин» та наведення «незаперечних доказів» вірогіднісно тлумачить і прогнозує явища та процеси, які відображають динамічний характер сучасної доби.

У роботі також використано системний метод, котрий дозволяє розглянути компоненти масової культури у їх взаємозв’язку та взаємодії,

глибше осмислити їх вплив на систему в цілому та на характер тих трансформацій, які в ній відбуваються.

У дисертаційному дослідженні застосовано загальнонаукові методи аналізу та синтезу, індукції та дедукції, узагальнення, аналогії.

У дисертаційній роботі використовувався також нарративний метод, котрий є найбільш адекватним для аналізу предмету нашого дослідження, оскільки суперечливий характер сучасної соціокультурної дійсності передбачає множинність відповідей на злободенні питання та «діалогічну інтенційність мислення» (М. Бахтін). У нашій роботі береться до уваги багатоманітність точок зору при поясненні феномена ідентичності, яка відображає його складність та багатовимірність, та неоднозначність тієї ролі, яку відіграє масова культура у його формуванні. Нарративний метод відображає діалогічність пізнавального досвіду, дозволяє пов'язати суб'єктивний образ світу з узагальненими універсаліями культури.

У роботі використано також метод герменевтики, котрий допомагає інтерпретувати сенс змісту досліджуваних джерел, спираючись на історичний та соціокультурний контекст процесу становлення ідентичності.

Принциповим для нашого дослідження є застосування методу емпірично-ілюстративного, який дає змогу залучати для підтвердження сформульованих теоретичних положень артефакти масової культури, оскільки саме вони відображають ментальність епохи та відтворюють притаманний сучасній добі соціокультурний контекст.

### **Наукова новизна одержаних результатів.**

#### ***Вперше:***

– здійснено системний аналіз ідентичності людини доби масової культури як багатовимірного феномена. Авторська концепція розкривається через інтерпретацію цілісності людини, яка полягає в її метафізично-природній єдності, закріпленій у соціокультурно-біологічному геномі та відображеній в понятті *онтологічна ідентичність*. Редукція онтологічної ідентичності до якогось одного елемента не дає змоги охопити її багатовимірність, натомість



запропонована панорамна модель ідентичності в сукупності соматичної, персональної, соціальної, культурної форм дозволяє розкрити сутність самовизначення та самоконституювання масової людини як реалізації її цілісності та суб'єктності.

– в основу дисертаційної роботи покладено тезаурусний підхід, котрий дав змогу відмовитись від застарілих стереотипів мислення за принципом бінарних опозицій, поділу культури на високу та низьку, від позиції протиставлення інтелектуала та маси. Тезаурусний підхід озброює дослідника новими засобами для опису і розуміння явищ і процесів, притаманних соціокультурній динаміці перехідних періодів.

– запропоновано адекватну епосі глобальних соціокультурних трансформацій оцінку ідентифікаційної функції масової культури як внутрішньо суперечливої за своїм характером: з одного боку, вона становить виклик традиційним механізмам ідентифікації, а з другого – дозволяє виробити нові. Логічним наслідком вказаного твердження є визначення трьох головних тенденцій, в яких здійснюється ідентифікаційна функція масової культури, як *деструктивної, проблемної та гуманізуючої*.

– доведено неспроможність «сходження» проблеми ідентичності на рівень її технологічного розуміння. Це, зокрема, засвідчують ті ідентифікаційні стратегії, в яких виявляється не лише маніпулятивний характер масової культури, а й здатність сучасної масової людини поєднувати нормативні вимоги соціуму з власними творчими інтенціями у творенні «рефлексивного проекту Я», що є свідченням її здатності адаптуватися до сучасного соціокультурного середовища, реалізувати принципи новизни, свободи і творчості у конструюванні ідентичності.

– розкрито концепцію тілоцентризму як типологічної ознаки масової культури. Доведено, що тілоцентризм масової культури має всі ознаки стресогенної лімінальної ментальності, характерної для ситуації переходу (соціальних ломок, реформ, катастроф тощо). Саме ця його особливість визначає специфіку практик соматичної ідентифікації масової людини.

– доведено, що однією з нормативних вимог сучасної тілесності є «подолання природного тіла» шляхом слідування пропагованому масовою культурою «міфу про красу» та утвердження техноморфної тілесності, яка зумовлена розвитком техногенної цивілізації.

– розкрито особливості «дискурсивного самовизначення» масової людини засобами наративу, «розповіді про себе», пов'язаної зі створенням «образу себе» шляхом наслідування стереотипу або формування іміджу. Доведено, що усвідомлення власного Я, відчуття певної дистанції між заданими стереотипами та власною суб'єктивністю визначає ту ідентифікаційну стратегію, яку можна назвати творчою.

– розкрито вплив тенденції до ювенілізації, притаманної сучасній добі, на трансформацію вікової ідентичності суб'єкта масової культури, зокрема, на формування таких ідентифікаційних практик як кідалт (дорослий-дитина), «діти-бумеранги».

– досліджено вплив ідеології споживання на формування ідентифікаційних практик масової культури. Доведено, що процес конструювання соціальної ідентичності сучасної масової людини орієнтується на споживчі моделі приєднання до більшості, ефекту сноба та демонстративного споживання.

– доведено, що одним із наслідків культурної глобалізації є формування цивілізаційної ідентичності, якій притаманна потенційна налаштованість на різнопланові зміни, включення нових елементів шляхом їх узгодження з початковим культурним кодом, нелінійність, відкритість та альтернативність.

#### ***Дістали подальшого розвитку:***

– погляди на суб'єктність як джерело персональної ідентифікації масової людини. У контексті ідей К. Ясперса та Р. Гвардіні обґрунтовано доцільність використання концепту *персона*, який адекватніше, ніж традиційне для європейської філософії Нового часу поняття *особистість*, відображає характер тих змін, яких зазнала масова людина в добу «демасифікації».

– концепція партиципативної стратегії конструювання персональної ідентичності, яка реалізується, зокрема, через відносини Я–Інший (Інший як

Я сам; Інший як проєкт майбутнього Я; Інший як не такий як Я), котрі є одним з найважливіших модусів зазначеної форми самоототожнення людини.

– наукові парадигми, які обґрунтовують тезу про те, що принципова трансформація структури та функціонування соціуму, втрата ним «вертикальної» спрямованості призвели до коригування бінарної диференціації культури в параметрах елітарність–масовість. Культурна ідентичність в контексті діалогу масової та елітарної культур відображає не соціальний статус індивіда, а його здатність зберігати свою суб'єктність, виявляти імунітет щодо тих маніпулятивних ідентифікаційних технологій, які широко утвердилися в добу масової культури.

– твердження про те, що молодь у ситуації кризи ідентичності, «подвійної невизначеності», відчуває потребу у обстоюванні свого Я, протистоянні наявним ідентифікаційним стратегіям та пошуку нових ідентифікаційних моделей, що й стимулює виникнення численних субкультур та постсубкультур.

***Поглиблено розуміння:***

– концепції *метисажу*, сутність якої полягає у визнанні того факту, що в сучасному глобалізованому світі відбувається поєднання різних культурних цінностей, котре не суперечить ні сучасності, ні традиціям, а об'єднує їх у нове утворення, де жодна зі сторін не буде ущемлена; це характеристика особливого виду цінностей культурного і духовного життя сучасної доби, котрі визначають специфіку цивілізаційної ідентичності людини доби масової культури.

**Практичне значення одержаних результатів.** Дане дослідження розширює наукові знання про ідентичність, її структуру, про зміни в її теоретичному осмисленні та практичному втіленні. Матеріали дисертації можуть використовуватися у науково-дослідній роботі, оскільки сформульовані в ній концептуальні положення мають евристичний потенціал для подальших розвідок в межах означеного напрямку досліджень. Сформульовані в роботі концептуальні положення можуть

використовуватись при проведенні соціологічних досліджень. Представлені в дисертації матеріали можуть також використовуватися як теоретичний супровід формування концептуальних засад державної соціальної та культурної політики, практичної культурно-виховної роботи.

Матеріали дисертаційної роботи можуть бути використані й у педагогічній практиці, зокрема у підготовці лекційних курсів з соціальної філософії, філософської антропології, філософії культури, культурології а також при підготовці відповідних розділів підручників, навчальних посібників, енциклопедичних та довідкових видань.

**Особистий внесок здобувача.** Сформульовані у дисертаційній роботі положення та висновки отримані в ході самостійного дослідження.

**Апробація результатів дисертації.** Результати дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-теоретичних семінарах кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка та були оприлюднені на наукових конференціях, зокрема на щорічних звітних наукових конференціях ЛНУ 2012-2015 рр.; Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень», м. Одеса, ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2012; Міжнародних наукових конференціях «Сучасні напрями теоретичних та прикладних досліджень» в рамках проекту SWorld, Одеса, 2012, 2013, 2014 рр.; Міжнародних наукових конференціях «Етнічні процеси в глобальному світі», Санкт-Петербург, 2013 та 2014 рр.; IV Міжнародній науковій конференції «Проблеми моралі: теорія та практика», Івано-Франківськ, 2013; Міжнародній науковій конференції «Європеець як творець цивілізації розвитку і прогресу», Львів, 2013 р.; Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: розмаїття парадигм» Чернівці 14-15 жовтня 2013 р. Апробацією концептуальних положень дисертаційної роботи став і авторський лекційний курс «Масова культура», який читається на гуманітарних факультетах ЛНУ.

**Публікації.** За результатами дисертаційного дослідження опубліковано авторську монографію «Соціальні практики масової культури: ідентифікаційний дискурс», розділи у 2 колективних монографіях, 20 статей у фахових виданнях з філософії, з них 4 – у закордонних; 5 – у інших наукових виданнях та 4 статті у виданнях РІНЦ.

### **Структура та обсяг дисертації.**

В основу дослідження покладено запропоновану Е. Еріксоном структуру ідентичності, котра включає ідентичність тілесну (соматичну), особистісну (персональну) та соціальну. Зазначена структура осмислюється та модифікується відповідно до того соціокультурного контексту, який становить специфіку сучасної доби, зумовлену домінуванням масової культури. Беручи до уваги те, що ідентичність за своєю природою є багатокомпонентним утворенням і що охопити всі її компоненти в рамках, визначених характером нашого дослідження, неможливо, автор свідомо звертається до тих її складових, котрі виявляються саме в зв'язку зі становленням та функціонуванням масової культури.

Дисертаційна робота складається із вступу, п'яти розділів, висновків, списку використаних джерел (36 позицій) та літератури (413 найменувань). Загальний обсяг дисертації становить 446 сторінок, з яких основний текст – 402 сторінки.

## РОЗДІЛ 1. ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ ЯК ПРЕДМЕТ ГУМАНІТРО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКЦІЇ

### 1.1. Соціально-філософська концептуалізація проблеми ідентичності

Дослідження феномена ідентичності вимагає аналізу пояснювальних моделей та концептуальних підходів, спрямованих на розуміння та розкриття його сутності.

Осмилення проблеми ідентичності імпліцитно присутнє вже в античній філософії. Ще Парменід, Сократ, Платон, Аристотель апелювали до ідеї ідентичності, розглядаючи «самість» (самототожність) як атрибут усього сущого. Представники середньовічної філософії (Августин Аврелій, Боецій) співвідносили принцип ідентичності з Богом. У філософії доби Відродження, у рамках якої людина наділена свободою волі, ідентичність пов'язується з її творчою потенцією. З різних методологічних позицій проблеми ідентичності розглядали представники німецької класичної філософії (І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінг, Г.В.Ф. Гегель).

Експліцитно оформилася філософська проблема ідентичності лише в добу модерну. Поняття *ідентичність* широко використовується в сучасній науці – у філософії, психології, соціології, етнології, культурній та соціальній антропології – з кінця 60-х років ХХ ст.

*Психологічні підходи до розуміння ідентичності* розроблялись в рамках ряду напрямів ХХ ст.: психології свідомості (В. Джеймс), психоаналізу (З Фройд), когнітивної психології та ін. У психології частіше використовується термін *ідентифікація*, який позначає складний процес емоційно-психологічного ототожнення індивіда з іншими людьми, групою, ідеальним образом.

Цей термін вперше застосував З. Фройд (1896), який розумів під цим безсвідомий процес, завдяки котрому індивід поводить ся, думає й почуває, як це робила б інша людина, з якою він себе ототожнює. Дослідник звернув увагу на множинний характер ідентифікації та на її соціальну роль. На його думку, кожний індивід – це частина спільноти. За посередництвом ідентифікації він, орієнтуючись на різні зразки, вибудовує свій ідеал Я.

Таким чином, кожний індивід володіє частинкою численних душ: душі своєї раси, свого кола, свого віросповідання, громадянського стану та ін., однак, долаючи їх, може піднятися до певного рівня незалежності й оригінальності. У своїй концепції ідентифікації З. Фройд виходив з переконання в існуванні підсвідомого конфлікту між особистістю та суспільством, а тому поряд з бажанням бути подібним до когось, хто є для індивіда авторитетом, прив'язаністю до «своїх», вбачав у ідентифікації й опір Супер-его (правилам та нормам, котрі диктуються соціальним середовищем), аутгрупову агресію – ворожість по відношенню до «чужих».

Ідеї З. Фрейда розвинув Г. Маркузе: його «одновимірна людина» – це значною мірою позбавлений авторитетного нормативного Супер-его індивід, котрий втрачає себе в ситуації одночасних нормативних вимог, що їх ставлять до нього різні соціальні інстанції. Д. Рісмен розвинув ці ідеї у концепції самотнього натовпу, а М. Ліфтон – протейвської людини, котра не має чітких меж, людини «плинної», котра прийшла на зміну самодостатній особистості.

Більшість авторів визнає, що основу теоретичних та практичних досліджень процесів формування ідентичності заклав американський психолог, психоаналітик та антрополог Е. Еріксон. Своє розуміння цієї проблеми він виклав у працях «Дитинство та суспільство» (1950), «Молодий Лютер. Психоаналітичне історичне дослідження» (1958), «Ідентичність: юність та криза» (1967), «Життєва історія та історичний момент» (1975). Дослідник розглядає ідентичність як процес, котрий розгортається протягом усього людського життя. Відштовхуючись від ідей З. Фрейда про природу ідентифікації, він разом з тим досліджує не лише біологічні чинники, «лібідозні зв'язки», які лежать в її основі, а й соціальні відносини, культурні особливості. Дослідник стверджував, що ідентичність виникає внаслідок взаємодії дитячих ідентифікацій, формується на основі знань про навколишній світ та суспільство і є спробою відповісти на запитання: хто ми, ким ми хочемо або не хочемо бути. Отже, ідентичність – це результат

актуалізації та соціалізації, її необхідною умовою є «спосіб життя», тобто загальний світогляд, внутрішня логіка. Найважливішою умовою розуміння ідентичності для Еріксона є її історичність. Кожний індивід включений в історію, в потік соціальних змін, а тому його ідентичність визначається взаємодією трьох аспектів: особистісного зв'язку індивіда з рольовою інтеграцією в його групі; ідеології, яка визначає створювані ним образи; історичного моменту. Еріксон вважає, що людське життя – це неповторне поєднання індивідуальної душі та духовних шукань епохи, комбінації здібностей, сформованих у віддаленому минулому, можливостей, котрі надає сучасність, та неусвідомлюваних передумов подальших змін. Людина – це не археологічний курган, де пласт нашаровується на пласт: її минуле стає елементом майбутнього, середовище, як яким вона колись взаємодіяла – частиною її нинішнього оточення.

Ці положення теорії Еріксона мають принципове значення для розуміння природи ідентичності: на протиположності «тоталітарному» баченню ідентичності як жорстокої визначеності вона трактується як рухома цілісність.

Ідея «створення себе» та своєї ідентичності отримала подальший розвиток у концепції *символічного інтеракціонізму* Дж. Міда, котра набула прихильників як серед психологів, так і серед соціологів. Учений вважав, що Я не дано при народженні, не є виразом біологічних імпульсів і не розвивається у процесі дорослішання, а формується лише у процесі соціальної взаємодії індивіда з іншими людьми. Дж. Мід вважав ідентичність здатністю, котра дає людині можливість осмислювати власну природу та соціальний світ, і важливу роль у цьому процесі відіграє спілкування та мова. Ідентичність – це усвідомлення себе як окремої сутності у рамках суспільства. Згідно концепції інтеракціонізму, соціальне життя людини базується на обміні символами та прийнятті ролей. Роль, яку обирає індивід, визначається очікуваннями інших по відношенню до його позиції, установками соціальної групи та ustalеними нормами, а не лише його



індивідуальними характеристиками. Дж. Мід виділяє два аспекти ідентичності: *I* (цей займенник прийнято перекладати з англійської як *Я–сам*) – суб'єкт, який вступає в активну взаємодію з оточенням і змінює навколишній світ, та *Me* (прийнято перекладати як *Я– мене*) – суб'єкт, те, що на мою думку, думають про мене інші. За Дж. Мідом, *I* – це відповідь людини на ставлення до неї інших, а *Me* – організовані відносини інших, як їх уявляє собі індивід. На думку дослідника, *Me* тісніше пов'язане з ідентичністю, оскільки через нього людина сприймає себе як об'єкт, тобто через оцінку себе іншими. У цьому розумінні ідентифікація – це процес називання себе та позиціонування серед соціально сконструйованих категорій, і центральна роль у цьому процесі належить мові.

Автор концепції *структурного психоаналізу* Ж. Лакан трактує ідентичність як відчуття відповідності людини самій собі, якою вона є і якою сприймає себе. Початок цього сприйняття – це т. зв. «стадія дзеркала», коли немовля у віці біля шести місяців ще на довербальному, емоційному рівні вдивляючись у своє відображення в дзеркалі розуміє: це я. Сприйняття окремих фрагментів власного образу завершується досягненням певної цілісності, котра стає «бронєю відчуженості» і визначає подальший розвиток людини. Однак процес синтезу та аналізу власного образу, постійна «інвентаризація» себе, на думку Ж. Лакана, ніколи не припиняється і подекуди може досягати «певного рівня агресивної дезінтеграції».

Е. Фромм розкрив складний взаємозв'язок ідентичності з конкретними історичними умовами, з одного боку, з другого – зв'язок між почуттям свободи та почуття самотності, певним баланс яких встановлюється в процесі ідентифікації. На його думку, мати ідентичність означає *бути*, а не *мати*, оскільки *Я* – це те, що я є, а не те, що я маю, а тому ніхто не може позбавити мене почуття ідентичності. Е. Фромм вважав, що ідентичність виростає з самих умов людського існування і є джерелом найсильніших устремлінь. Він включив потребу в ідентичності до числа універсальних людських потреб, котра стоїть за намаганням людини набути певний соціальний статус, а

конформізм розглядав як механізм «втечі від свободи». Криза ідентичності, на його думку, породжена сучасним суспільством, яке намагається перетворити людей на безликі інструменти в руках бюрократичного апарату. Подолати цю кризу можна шляхом створення умов для індивідуальної ініціативи у повсякденному житті, розкриття внутрішнього потенціалу людини. Реалізація себе у сучасному світі означає також відчуття свого зв'язку з загальнолюдським. Саме діалогічність, відчуття своєї унікальності та визнання цінності та значущості інших, за Е. Фроммом, є основою ідентифікації.

Отже, в рамках психологічного підходу склалася певна традиція у дослідженні ідентичності, яка розглядається в поєднанні біологічних, психологічних, соціальних та культурних чинників, в системі координат постійності-мінливості, індивідуального-загального. Психологічний підхід дозволяє з'ясувати причини кризи ідентичності та визначити шляхи її подолання; пояснити адаптивні функції та множинність ідентичностей, котрі дозволяють встановлювати зв'язки з суспільством незалежно від особистісних устремлінь індивіда. Цей підхід дозволяє розкрити специфіку тих форм ідентичності (наприклад, *дифузна ідентичність*) та тих механізмів ідентифікації, які виявляються у сучасну добу.

*Соціологічні підходи до розуміння ідентичності.* У соціології ХХ ст. за допомогою терміна *ідентифікація* описуються механізми та практики входження людини у соціальний простір, які допомагають їй оволодіти різними видами соціальної діяльності, засвоювати та адекватно сприймати соціальні норми та цінності, відтворювати певні рольові установки. Таким чином ідентичність ототожнювалася з вдало розігруванням роллю, а переідентифікація трактувалася як зміна ролей. Невміння справитися з роллю, згідно з цими поглядами, є причиною кризи ідентичності.

Прихильники ідей символічного інтеракціонізму використовували поняття *роль* для того, щоб показати, яким чином соціальні процеси створюють людську «самість» – усвідомлення людиною самої себе та свого

місця в суспільстві. Так, американський соціолог Г. Блумер у своїй теорії категоризації стверджував, що люди постійно інтерпретують слова, жести та дії інших, пристосовуючись до їхніх дій та змушуючи їх пристосовуватися до своїх. Особливого значення у цих процесах набувають *дефініції* – визначення сенсу дій, пошук вказівок на те, як збирається діяти інший. Особистість конструює свою реальність за допомогою дефініцій та прийняття сенсів, котрі утворюють символічне середовище. Процес інтерпретації та дефініції і є процесом ідентифікації. Загальні інтерпретації та дефініції є основою створення соціальних груп, кожна з яких створює свій світ значень. Виходячи з них, група організує свою діяльність, яка змінюється з появою нових дефініцій та їхньою переінтерпретацією.

Інший американський соціолог – І. Гофман ототожнював взаємодію людей з театром. Людське життя, на його думку, є рядом сцен «ритуального» характеру. У кожній соціальній ситуації людина «грає» визначені ролі, ступінь освоєння яких і є показником ідентифікації. Цей показник залежить від того, наскільки людина ототожнює себе з соціальною роллю, наскільки вона додержується «сценарію» і в той же час відчуває «рольову дистанцію». У соціологічних концепціях було виявлено значення соціальних відносин, наявності Іншого у формуванні ідентичності, соціальна «конструйованість» останньої. Так, П. Бергер і Т. Лукман у своїй праці «Соціальне конструювання реальності» підкреслюють, що світ особистості двоїстий за своєю природою. Вони вважають, що суспільство, з одного боку, є системою деперсонізованих взаємозв'язків, з іншого – що в процесі взаємодії особистості самі конструюють суспільство та створюють смисли типізованих схем поведінки. У процесі первинної соціалізації індивід піддається неконтрольованому впливу суспільства, на стадії вторинної соціалізації – взаємодіє з ним, свідомо конструюючи свою ідентичність.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Academia-центр, Медиум, 1995. – 323 с.

В ході соціологічних досліджень процесу ідентифікації акцентувалася думка про те, що культурні норми, котрі визначають поведінку людини, можуть бути нечіткими або піддаватися різним інтерпретаціям, що вносить елемент непередбачуваності у цей процес.

В дискурсі *постмодернізму* проблема культурної ідентифікації стала досліджуватись у 80-ті роки ХХ ст. (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Лакан, Ж.Ф. Ліотар, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ю. Крістева). Постмодернізм з його «концептуальним хаосом» заперечує культурну ідентичність як завершеність, ідентифікацію з певними культурними нормами та зразками. Реальним прихильники постмодернізму вважають лише процес постійного становлення, котрий не може бути репрезентованим, оскільки становлення – це постійна зміна та постійне відчуття себе іншим, відмінним від «себе колишнього», причому у цьому постійному «перетіканні» відсутня визначена мета та кінцевий стан<sup>1</sup>. Культурну ідентичність людини постмодерної доби можна порівняти з мандрівником, якій милується культурними набутками різних країн і в пошуку нових вражень перетинає культурні межі, відсторонено «ковзає по поверхні» сенсів. «Радикальний плюралізм», притаманний постмодернізму, виявляється в утвердженні плюралістичної парадигми культурної ідентичності, у постійному пошуку «простору свободи без примусу та кордонів».

Філософський інтерес до проблеми ідентичності – особистісної, соціальної, етнічної, культурної, цивілізаційної, віртуальної тощо – свідчить про необхідність переосмислення фундаментальних характеристик людини (індивіда, суб'єкта, особистості) з врахуванням глобальних трансформацій в сучасному світі. Ідентичність стає призмою, через яку розглядаються, оцінюються та вивчаються особливості життя сучасного суспільства і сучасної людини.

---

<sup>1</sup> Гречко П. К. Идентичность – посмодернистская перспектива / Петр Кондратьевич Гречко // Вопросы социальной теории. – 21010. – Т. IV. – С. 172.

Конструювання нових форм ідентичності – етноконфесійної, макрополітичної, європейської, космополітичної, а також відтворення локальних ідентичностей, яке стало ознакою «протеївської людини», – це проблема, яку піддає глибокому аналізу один з найвпливовіших сучасних західних мислителів канадський політолог і філософ Ч. Тейлор.

Для Ч. Тейлора сучасність є «добою автентичності»<sup>1</sup> Філософ звертається до проблеми розуміння феномена Я, природи мислення та емоцій людини, її ставлення до суспільства, природи, часу.

На думку філософа, сучасна соціокультурна ситуація не сприяє збереженню стабільної, незмінної ідентичності. Умови її формування змінилися докорінним чином. Ті цінності, котрі пропонує суспільство, не можуть слугувати визначальними для ідентичності. У традиційному суспільстві система цінностей не передбачала необхідності робити самостійний вибір: людина приймала уявлення про себе, про своє місце в суспільстві як щось напередвизначене, безумовне. Нині цінності – а отже й ідентичність – стають предметом вибору з багатьох можливих варіантів. Отже ідентичність – це те, що має створюватися, що є динамічним, рухливим феноменом. До проблеми «конструювання сучасної ідентичності», осмислення якої він започаткував у своїй виданій 1975 р. праці «Гегель», філософ повернувся у своїй книзі «Джерела себе. Творення новочасної ідентичності» (1989)<sup>2</sup>. Він розглядає зв'язок ідентичності з генезою громадянського суспільства, народного суверенітету, націоналізму. Тейлор заперечує репресивний характер різного роду «колективізму» з його намаганням утвердити всеохоплюючу одноманітність і проголошує комунітаристські ідеї свободи і розвитку індивідуальності, толерантності, плюралізму як необхідних складових для творення сучасної соціокультурної дійсності. Детально аналізуючи специфіку формування ідентичності в

---

<sup>1</sup> Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. А. Васильченко]. – К.: Дух і літера, 2002 – с. 41

<sup>2</sup> Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.

сучасних культурних, політичних, національних гендерних, освітніх процесах, мислитель обґрунтовує ідею рівної цінності різних культурних ідентичностей<sup>1</sup>.

Розглянувши головні підходи до розуміння ідентичності – їх історичні передумови, сутність сформульованих визначень, їх взаємозв'язку – зробимо висновок: категорія *ідентичність* не має однозначного визначення і є предметом міждисциплінарних досліджень. Ідентичність – це й властивість особистості, і найважливіша потреба, без задоволення якої людина не може існувати, і функція, спрямована на синтезування свого Я. Ідентичність виявляється у поведінці людини, у різних способах «представлення себе іншим», у колективній та індивідуальній творчій активності.

У найбільш загальному сенсі під ідентичністю розуміють здатність людини до усвідомлення себе в системі соціальних категорій. Ідентичність – соціальний конструкт, феномен, котрий виникає із взаємозв'язку індивіда та суспільства і здійснюється в ході первинної та вторинної соціалізації особистості. Разом з тим, ідентичність – це механізм засвоєння норм, ідеалів, ціннісних установок, соціальних ролей, притаманних соціальним групам, до яких належить індивід, один з механізмів соціалізації особистості.

Ідентичність – це опосередкована соціокультурним середовищем сукупність уявлень особистості про себе (включаючи фізичні, інтелектуальні, моральні риси) та своє становище в суспільстві (відповідь на запитання «Хто я в суспільстві?»). Ідентичність розглядається як певний індикатор, котрий відображає особливості особистості та соціокультурних умов, в яких вона формується. Ю. Габермас розглядав ідентичність як сукупність двох аспектів: орієнтованого на соціальне оточення (соціальна ідентичність) та на унікальність людини (особистісна ідентичність), не розмежовуючи їх.

Ідентичність розглядається як особлива якість людини, виражена різною мірою та представлена на різних рівнях як результат процесу її

---

<sup>1</sup> Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Чарльз Тейлор ; [ пер. з англ. ] – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.

формування. Ідентифікація особистості – це формування рис, здібностей, властивостей, якостей, котрі забезпечують становлення та розвиток ідентичності.

У різні історичні періоди, у різних культурах формування ідентичності визначалось специфікою соціокультурної реальності. Так, для європейської культури доби модерну була характерна віра в універсальні закони розвитку суспільства, людини та культури, системна та центристська організація соціального, економічного та політичного життя суспільства, проголошення універсальних норм моралі і права і намагання виробити загальні критерії та естетичні норми у мистецтві. Уявлення про досконалу людину у цьому суспільстві пов'язувались з певним набором цінностей та ідеалів, що й дозволяло фіксувати її самототожність. Сучасна доба – доба постмодерну – характеризується відсутністю будь-якого єдиного центру та універсальних засад. Принцип плюралізму, рівноцінності та рівнозначності світоглядів, позицій, переконань породжує віру в те, що «можливо все»<sup>1</sup>.

Аналізуючи сучасні тлумачення ідентичності, зазначимо, що воно виділяє два аспекти цього феномена: *особистісний*, пов'язаний з унікальністю проявів людини, та *соціальний*, орієнтований на зовнішнє оточення. Це, своєю чергою, дозволяє розглядати відповідні види ідентичності:

*Особистісна ідентичність* – своєрідний набір характеристик, якому притаманна відносна постійність і який дозволяє диференціювати даного індивіда від інших людей; суб'єктивне відчуття індивідом своєї унікальності, безперервності, своєї життєвої ситуації.

*Соціальна ідентичність* – типізація особистості з іншими людьми на основі атрибутів певної соціальної групи. Важливе значення має не лише те, до якої групи належить індивід, а й з якою групою він себе ототожнює. Група

---

<sup>1</sup> Костина А.В. Кризисное состояние идентичности в современном мире: причины и предпосылки [Электронный ресурс] // Анна Владимировна Костина. – Режим доступа: [www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina\\_Recessionary](http://www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina_Recessionary)

співвіднесення – це ще один критерій для виділення різних видів ідентичності – вікової, гендерної, етнічної, професійної тощо.

Таким чином, ідентичність постає як здатність людини залишатися собою у мінливому світі внаслідок усвідомлення своєї індивідуальності, відмінності від інших та як результат ототожнення індивіда з групою на основі сприйняття її цінностей, соціальних установок та ролей. Індивіду притаманна «множинна» ідентичність, оскільки він існує у багатоманітному соціокультурному просторі і виступає у ньому в різних ролях.

Ідентичність можна розглядати в процесуальному та змістовому аспектах. Процес формування ідентичності, з одного боку, охоплює засоби, за допомогою яких людина оцінює та відбирає цілі, цінності та переконання, котрі стануть елементами її ідентичності, з іншого – змістову специфіку цих цілей, цінностей та переконань. Канадський психолог Дж. Марсія визначає ідентичність як внутрішню динамічну організацію потреб, здібностей, переконань та індивідуальної історії, котра формується в процесі вирішення тих різноманітних проблем, з якими стикається людина в своєму повсякденному житті. Відповідно до того, як відбувається вирішення цих – навіть незначних – життєвих проблем відбувається й формування ідентичності. Дж. Марсія виділяє чотири типи ідентичності, в основу параметрів котрих покладена наявність або відсутність кризи, тобто стани пошуку ідентичності, а також наявність або відсутність елементів ідентичності – особистісно значущих цілей, цінностей та переконань.

*Досягнута ідентичність* – це статус людини, котра пройшла періоди кризи та самопізнання, сформувала певну сукупність особистісно значущих для неї цілей, цінностей та переконань. Така людина знає, хто вона і чого вона хоче, та відповідно структурує своє життя. Таким людям притаманне почуття довіри, стабільності, оптимізм щодо свого майбутнього. Усвідомлення труднощів не применшує її намагань додержуватись обраного життєвого шляху. Свої цілі, цінності та переконання така людина переживає як особистісно значущі, смисложиттєві.



*Мораторій на ідентичність.* Це визначення Дж. Марсія застосовує по відношенню до людини, котра перебуває в стані кризи ідентичності та намагається розв'язати її, випробовуючи різні варіанти. Ця людина в читанні відповідної літератури, бесідах з друзями, особами, яким вона довіряє, шукає інформацію, корисну для вирішення своїх проблем, експериментує з різними стилями життя.

*Передчасна ідентичність.* Це стан людини, котра не переживала кризи ідентичності, проте володіє певним набором цілей, цінностей, переконань. Однак ці елементи ідентичності вона, на відміну від людей зі зрілою ідентичністю, вона набула не в результаті власного пошуку та вибору, а під впливом певних зовнішніх чинників, зокрема, ідентифікації зі «значущими іншими».

*Дифузна ідентичність.* Цей стан притаманний людям, котрі не мають чітко визначених цілей, цінностей та переконань і не намагаються активно їх формувати. Вони ніколи не перебували в стані кризи ідентичності або виявилися нездатними вирішити існуючі проблеми. За відсутності явно вираженого почуття ідентичності вони переживають ряд негативних станів – песимізм, апатію, відчуження, тривогу, немотивовану агресію.

Ідентифікаційний дискурс сьогодення оперує такими поняттями, як протейвська, розмита, деформована, сплутана ідентичність, розпад ідентичності. Однією з проблем, яка має особливу актуальність на сучасному етапі дослідження ідентичності, є проблема *кризи ідентичності*.

Тема кризової ідентичності артикулюється в працях М.Фуко, Ж. Бодріяра, З. Баумана, Е. Гідденса, С. Гантінгтона.

Ідентичність – динамічна структура, вона розвивається нелінійно та нерівномірно, може розгортатися через подолання криз. Е. Еріксон визначав кризу ідентичності як конфлікт між тією конфігурацією елементів ідентичності, котра склалася в певний момент, зі способом «вписування» себе в навколишній світ. На його думку, все різноманіття причин кризи

ідентичності можна звести до двох головних – втрата власної неперервності та втрата соціального визнання.

Перша пов'язана з невідповідністю звичних уявлень про себе, зокрема, в умовах несподіваних різких змін звичного способу життя,

До втрати неперервності можуть призвести несподівані різкі зміни звичного способу життя (переїзд, хвороба, втрата близької людини), однак рутинне існування також може призвести до відчуття «втрати себе». В сучасних умовах причиною кризи ідентичності є соціальна невизначеність, відчуття загубленості, безпритульності у великому світі, соціальні катаклізми та техногенні катастрофи, спалахи тероризму тощо.

Криза ідентичності може бути спричинена й надмірною ідентифікацією з одним з аспектів своєї особистості та знеціненням інших, підпорядковує екзистенцію функції: людина сприймає себе не як Я, а як певну функцію – касира, охоронця, банкіра тощо.

Інша причина кризи ідентичності – відсутність підтвердження цінності власної особистості з боку оточення, втрата ціннісних орієнтирів.

Криза ідентичності змушує людину активно шукати вихід: необхідним стає переструктурування елементів ідентичності, пошук нових цінностей та смислів. Нові елементи мають бути інтегровані в існуючу структуру завдяки процесам асиміляції, акомодатії та оцінки, старі, віджилі – реінтегровані або відкинуті.

Саме ця активність у пошуку нової ідентичності дає підстави зробити висновок про те, що криза ідентичності слугує подоланню стагнації розвитку особистості. Цю думку гранично чітко висловив В. Гьосле: якщо б не було криз ідентичності, не було в і прогресу індивідів та інститутів; отже, слід не уникати криз ідентичності, а спрямовувати їх у вірне русло.

М. Кастельс у своїй виданій 1997 р. праці «Влада ідентичності» виділяє три її типи: *легітимізуючу, ідентичність спротиву, проектну*. Перший тип породжений індустріальним соціумом з його традиційним розумінням громадянського суспільства та національної держави, другий зумовлений

переходом до нового типу цінностей, створюваних локальними спільнотами, третій викликаний формуванням ідей захисту особистості, її самобутності, притаманних постіндустріальному суспільству.

У традиційному суспільстві, орієнтованому на відтворення схем діяльності та способів типізації досвіду, за допомогою котрих індивід типізує самого себе, ідентифікація відбувається відповідно до запропонованих ідеальних зразків.

В індустріальному суспільстві у зв'язку з ускладненням процесу соціального відтворення відбувається розкол єдиної соціальної реальності індивіда, виходом з якого стає його ідентифікація з певною групою.

У сучасному суспільстві, для якого характерне ускладнення соціальних зв'язків, на зміну жорстко детермінованим моделям ідентичності, притаманним попереднім типам суспільства, приходять принципи варіативності, вибору, конструювання ідентичності.

Динамізм, багат шаровість соціальних взаємозв'язків загострює прагнення до стабільності, що, своєю чергою, зумовлює пошук захисту у груповій солідарності. Особливу роль у цій ситуації відіграє найближче оточення – родина, друзі, колеги, тобто в процесах ідентифікації провідна роль належить контактним групам та відносно невеликим соціальним спільнотам. Цим груповим солідарностям «постмодерністського типу» притаманна ситуативність, розмитість чітких ціннісних орієнтирів, отже, такого роду ідентичність відображає «плинний» характер сучасності. Спроби індивідів ідентифікувати себе з тією чи іншою групою відбуваються методом спроб та помилок. Разом з тим, відбувається процес «демократизації ідентичності»: людина усвідомлює та відстоює своє право бути особливою, обирати власний спосіб життя, солідаризуватися з різними соціальними групами.

Як правило, ідентифікації інституалізовані, тобто пов'язані з такими інститутами як родина, держава, церква, освіта тощо, що виявляється через відповідність поведінки інституційним вимогам та відповідну реакцію

інститутів. Тому руйнування або різкі змістові зміни інститутів, в яких були соціалізовані індивіди, викликає масову втрату ідентифікації, значущу в масштабах усього суспільства. Таку ситуацію кризи ідентифікації нині переживає Україна.

Сучасний період історії України – час радикального оновлення соціокультурного простору. Перехід країни на нову фазу суспільно-економічного розвитку викликав докорінні зміни в сфері економіки, політики, культури і, безумовно, не міг не відобразитись на тому, що нині відбувається з самою людиною – суб'єктом історичного розвитку. З одного боку, нові реалії вимагають від неї надзвичайно високої адаптивності та конформізму для включення в активну соціальну діяльність, з іншого для підтримання особистісної спроможності та утвердження своєї автономності вона потребує тих якостей, котрі допоможуть уникнути розчинення в соціумі. Ці суперечності становлять один з найважливіших аспектів кризи ідентичності, яку переживає сучасна людина.

Причинами кризи ідентичності виступають зміни соціокультурних умов буття, котрі породжують такі явища як аномія, маргіналізація, формування «негативної ідентичності» шляхом вибору певних зразків для наслідування, що нерідко призводить до криміналізації особистості<sup>1</sup>.

Сучасна доба – доба небаченого розмаху суб'єктивності. Нині від людини вимагається гнучкість, лабільність, багаторольова та багатофункціональна поведінка. Ці вимоги спричиняються до «розірваності» свідомості індивіда, формування багатьох внутрішніх світів, універсумів свідомості, картин світу. Людина починає діяти як «триггер», миттєво переключаючись у той реєстр, який є адекватним певній ситуації<sup>2</sup>. Е.

---

<sup>1</sup> Овсянникова Н. А. Влияние телевидения на формирование идентичности личности в современных социокультурных условиях российского общества // Наталья Александровна Овсянникова; автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата социологических наук. Специальность 22.00.06 – социология культуры, духовной жизни. – Курск, – 2007. – С. 4.

<sup>2</sup> Комаров С.В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии // Сергей Владимирович Комаров; автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. Специальность 09.00.03 – История философии. – Екатеринбург, 2007. – С. 3.

Тоффлер вважав, що небачений темп соціокультурних зрушень призводить до появи багатьох альтернатив самоідентифікації, «наддостатності Я». У «суспільстві спектаклю» людина може кожного дня заявляти про себе по-різному: сьогодні вона – гламурний відвідувач нічного клубу, завтра – спортивно екіпірований мандрівник, післязавтра – діловий япі.

Відомий французький соціолог С. Московічі у своїй книзі «Машина, що створює богів» стверджує, що сучасна епоха звільнила людину від закритості та одноманітності, однак притаманна їй відкритість та різноманітність породили іншу проблему – кризу ідентичності. Все більше людей, стоячи вранці перед дзеркалом, не впевнені в тому, кого ж вони насправді бачать. Всього є забагато, все відбувається занадто швидко, все є нетривким, забагато подій відбувається одночасно. Людина перестає бути цілісно мислячим та глибоко почуваючим індивідом і перетворюється на сукупність неузгоджених та не пов'язаних між собою мов, які намагаються виразити її фрагментоване Я. Ми маємо в своєму користуванні величезну кількість потенційних засобів виразу нашого Я, з котрих жоден не є домінуючим, всі є рівно «автентичними» в боротьбі за те, яким саме ми скористаємось, і перед обличчям цих можливостей наше перенасичене ними Я перестає бути будь-яким Я<sup>1</sup>.

Ця «мозаїчність», «файловість» свідомості індивіда, своєю чергою, обертається відсутністю цілісного уявлення людини про саму себе.

Процес формування ідентичності, в ході якого набуваються цінності, норми, ідеали, моральні якості, відбувається ототожнення особистості з певними соціокультурними зразками, – процес самоідентифікації – нині зазнає радикальних змін.

Ідентичність особистості постає як складне утворення, котре характеризується динамізмом, нестабільністю, суперечливою внутрішньою

---

<sup>1</sup> Московичи С. Машина, творящая богов // Серж Московичи ; [ пер. с фр.]. – М.: «КСП +», 1998. – С. 440.

структурою, яка поєднує в собі ціннісні орієнтації традиційного менталітету, сформованого етнічною та національною культурою, тих установок, котрі є спадком радянського періоду історії, та елементами, які несуть ознаки сучасної глобалізованої культури.

Усі ці обставини свідчать про те, що ідентичність в сучасному світі суттєво змінилась – змінився й її зміст, і самі процедури її вибудовування.

Теоретичне розуміння ідентичності формується в рамках *постнекласичної парадигми*, котра визнає різноманітність, невизначеність, множинність історії, нестабільність та необхідність побудови моделей ідентичності на основі розуміння минулого, сучасного та майбутнього. Саме гуманітарно-раціональне осмислення ідентичності сприяє *гуманізації* – збереженню людиною власного Я, позиціонуванню себе як людини, а не додатку до технологій влади, ілюзій та міфів масового суспільства, мозаїчної глобальної культури.

## **1.2. Особливості формування ідентичності в умовах масової культури**

Сучасна соціокультурна дійсність ставить перед особистістю нові виклики її ідентичності, одним з яких є масова культура.

Традиційні чинники, котрі визначають самоідентифікацію особистості, до яких відносили расу, стать, гендер, країну або місце народження та проживання, родину, соціальну верству, нині піддаються помітним змінам.

Водночас необхідно зазначити, що чи не єдиним механізмом включення сучасної людини в соціальне середовище, її соціалізації та соціокультурної адаптації, механізмом формування у неї почуття причетності до інших суб'єктів та соціальних спільнот – ідентичності – стає масова культура.

Аналіз ідентифікаційної функції масової культури вимагає визначення сутності самого феномена маскульту.

Існує велика кількість літератури, присвяченої маскульту, проте до цього часу не дано достатньо чіткого і повного визначення цього поняття.

Так, інколи масову культуру характеризують як вияв свідомості обмеженої, самовдоволеної, агресивно настроєної, неосвіченої маси, яка нав'язує суспільству свої низькі культурні стандарти.

Подекуди масову культуру визначають як сукупність певних простих, примітивних, позбавлених високого художнього смаку явищ культури – коміксів, трилерів, детективів, мильних опер, музичної попси. Масову культуру визначають і як те, «що подобається великій кількості людей», «культурних творів, свідомо мета створення яких – здобути схвалення народу». «Можна аналізувати продаж книжок, компакт-дисків і відеокасет, можна досліджувати цифри відвідувань концертів, спортивних заходів, святкувань, можна аналізувати результати маркетингових досліджень щодо преференцій аудиторії тих чи інших телепрограм. Такий світ цифр, безперечно, багато що здатен нам повідомити – але, як це не парадоксально, він не може сповістити нас забагато. Якщо не досягти згоди стосовно чисельного значення, починаючи з якого щось стає масовою культурою (а доти це буде, відповідно, просто культура), то може виявитися, щодо категорії речей, які подобаються значній кількості людей, належить так багато всього, що як концептуальна дефініція масової культури ця категорія стає марною... Такі підрахунки майже напевно включатимуть у себе офіційно санкціоновану «високу культуру», котру, якщо подати її через кількість проданих касет чи примірників книжок або через телевізійні рейтинги програм – екранізації класики, у цьому сенсі можна цілком виправдано назвати «масовою», – справедливо зазначає американський дослідник Дж. Сторі і додає: «Зроблений Лючано Паваротті запис «Несун дорма» Пуччіні навіть найбільш безкомпромісні адепти високої культури не хотіли б виключати з категорії «культури для обраних». Але в 1999 р. Паваротті вдалося посісти з «Несун дорма» перше місце у британському гіт-параді.

Такий комерційний успіх, якщо оцінювати його кількісно, зарахував би композитора, виконавця та музичний твір до масової культури»<sup>1</sup>.

Масову культуру подекуди визначають як комерційну культуру, тобто як таку, продукція якої призначена для масового споживання. Вона «шаблонна, призначена для маніпуляцій однорідною масою». «Це культура, що її споживають пасивно, з вимкненим мозком», але попри інтенсивну рекламу 80-90 % нових продуктів провалюється на ринку, чимало фільмів нездатні відшкодувати навіть витрати на своє виробництво<sup>2</sup>.

Іноді масову культуру кваліфікують як імпортовану американську культуру. Відомий американський політолог Збігнев Бжезінський любив повторювати фразу, яка згодом стала розхожою: «Якщо Рим дав світові право, Англія парламентську діяльність, Франція – культуру і республіканський націоналізм, то сучасні США дали йому науково-технічну революцію і масову культуру». Однак американські дослідники справедливо говорять: алфавіт масової культури створений у США, але нині його використовують у всьому світі.

Разом з тим, слід зазначити, що поруч з цими – значною мірою оцінними – характеристиками масової культури існує й багато наукових праць, в яких феномен масової культури піддається глибокому всебічному аналізу. Автори більшості з них схильні розглядати масову культуру як особливий феномен, який має власну генезу, специфіку та тенденції розвитку.

Серед численних характеристик масової культури, суперечливих за своїм характером, варто згадати думку про те, що вона є закономірним етапом розвитку цивілізації, обумовленим становленням ринкової економіки, індустріалізацією, підкріпленою досягненнями науково-технічного прогресу, міським способом життя, розвитком масових комунікацій та інформаційних технологій, демократизацією політичного життя (Г. Тульчинський).

---

<sup>1</sup> Сторі Д.. Теорія культури та масова культура. Вступний курс / Джон Сторі ; [ пер. з англ.]. – К.: Акта, 2005. – С. 21-23.

<sup>2</sup> Там само. – С. 26.



Правомірним видається й визначення маскульту як особливого стану культури в кризовий період суспільства, коли виявляється процес розпаду її змістовних рівнів (А. Гофман), і твердження про те, що масова культура – це не культура у власному сенсі слова, а скоріше та форма, якої набуває культурний розвиток в умовах індустріальної цивілізації та масового суспільства і котрій притаманна загальнодоступність, серійність, машинна відтворюваність. Ці ознаки характеризують ідеально-типологічні властивості масової культури, хоча й не вичерпують собою її специфіку.

Отже, узагальнюючи наведені твердження, можна дати таке *визначення масової культури*: це своєрідний феномен соціальної диференціації сучасного суспільства; вона сформувалась у Новий час в ході процесів індустріалізації, урбанізації, трансформації станових суспільств в національні, деградації традиційної культури, розвитку технічних засобів тиражування та трансляції культурно значущої інформації. Її формування є закономірним процесом, який обумовлений причинами економічного, соціального, психологічного, загальнокультурного характеру.

Специфічними рисами масової культури є її загальнодоступність, серійність, машинна відтворюваність і те, що вона створює власний знаковий код, символічну надбудову над структурами реального повсякденного життя, котра багатьма мільйонами людей сприймається як повноцінний еквівалент самої реальності.

У тривалих дискусіях щодо часу виникнення масової культури, її сутності, функцій поступово викристалізовується думка про неспроможність оцінних характеристик цього феномена і про те, що він породжений «плинною сучасністю» і масовим суспільством. Масове ж суспільство – це певний стан соціуму, який прийшов на зміну традиційним суспільствам з їх чітко визначеною і оформленою соціальною ієрархією. Соціальна і культурна диференціація стає більш складною та різноманітною. З одного боку, людина включена у широку мережу комунікацій та взаємодії, однак соціальні зв'язки у масовому суспільстві є менш тривкими та менш стійкими, зв'язок індивіда

з соціальними групами стає ефемерним. Людина легко приєднується до певних груп і легко їх залишає: змінює рід занять і місце роботи, залишає сім'ю і створює нову, налагоджує або розриває дружні зв'язки, приєднується до тих чи інших громадських рухів та організацій і виходить з них. Уявлення масової людини про себе (ідентичність) рідко визначається груповою приналежністю та почуттям «Ми». Сучасне суспільство «складається» не з чітко оформлених стабільних груп, а з маси «атомізованих» індивідів.

Масова культура здійснює у цьому середовищі ряд важливих функцій.

Перш за все, вона відповідає потребам багатоманітної та складної орієнтації в мінливих умовах сучасної соціокультурної дійсності. Намагаючись протистояти зростаючій складності життя, вона має забезпечити виживання в умовах невідомості, ненадійності, нестабільності, а тому звертається у першу чергу до повсякденності, до життєвих інстинктів, котрі забезпечують вітальність людини.

Саме масова культура забезпечує консолідацію і стабільність сучасного соціуму, здійснюючи функцію адаптації та соціалізації індивіда. Вона є тією ланкою, яка пов'язує людину з постіндустріальним суспільством, хоча вона й інтегрується у це суспільство лише як «часткова людина».

Якщо у традиційному суспільстві людина реалізовувала себе в межах постійного соціального статусу, в Новий час могла змінювати його, то в сучасну добу соціальний статус є настільки «плинним», що це становить загрозу дестабілізації соціальної системи. Масова культура стає стабілізуючим чинником у деієрархізованій множинності, забезпечуючи її «полістилістичність». Вона задовольняє потреби багатоманітної і складної орієнтації в умовах необхідності оволодіння різними ролями, які змінюються в залежності від змін характеру виробництва, способу життя.

Разом з тим, однією з найважливіших функцій масової культури є функція ідентифікаційна, котру в умовах кризи ідентичності вона здійснює в специфічний спосіб.

Слід зазначити, що в сучасну добу, коли відбувається криза традиційних інститутів, котрі забезпечували ідентифікацію (зокрема, релігії, сім'ї, національних культур), саме вона перебрала на себе цю роль. Масова культура відкриває нові перспективи управління масовою свідомістю. Вона стандартизує потреби, смаки, ціннісні орієнтації людей. Масова культура здійснює функцію ідентифікації на основі єдності емоційних переживань, встановлення спільних – споживацьких – цінностей, поглядів, відносин зі світом, які формуються під впливом інформаційного середовища та культурної індустрії.

Найбільш впливовим знаряддям ідентифікації в сучасному суспільстві стають засоби масової комунікації та різноманітні інформаційні технології. Вони формують єдиний інформаційний простір та визначають символічні інтерактивні матриці, котрі конструюють сприйняття дійсності. Під впливом численних та подекуди суперечливої інформаційних потоків свідомість набирає рис дискретності, фрагментарності, «мозаїчності» (А. Моль). Ідентичність стає більш складною, модульною, актуалізуються такі її аспекти, як автентичність, множинність. Як наслідок, нині ідентичність не виключає можливості існування кількох «різноспрямованих» Я. Заміною цілісної ідентичності в масовому суспільстві стають «часткові» ідентичності, котрі формуються в численних субкультурах. Одним із проявів кризи ідентичності є поширення ідентифікації парадоксального типу: «підприємець-комуніст», «православний нацист»<sup>1</sup>. Поширеним стає явище, яке характеризують терміном *ігрова ідентичність*, коли зміна ідентичностей відбувається залежно від конкретної комунікативної ситуації. Сучасна масова культура пропонує широкий вибір готових зразків та стилів поведінки, котрі люди обирають на «символічному ринку» та намагаються імплантувати у тканину повсякденного життя. Таким чином, формування

---

<sup>1</sup> Захаров А.В. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ / Александр Владимирович Захаров // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 3–16.

соціокультурної ідентичності відбувається як *згори*, так і *знизу*, внаслідок чого процес набирає стихійного, непередбачуваного характеру<sup>1</sup>.

Масова культура реалізує свою ідентифікаційну функцію завдяки певним ідентифікаційним стратегіям. *Ідентифікаційна стратегія* – це комплекс механізмів та прийомів, спрямованих на конструювання ідентичності; основні напрями та способи самовизначення, які реалізуються через соціальні механізми під впливом агентів соціалізації, актуальних об'єктивних факторів, а також індивідуальних пріоритетів та ресурсних можливостей суб'єкта.

Ідентифікаційні стратегії, з одного боку, спрямовані на надання індивіду певних усвідомлюваних ним властивостей, котрі свідчать про наявність ідентичності, з іншого – забезпечують «зчитування» цих значень та одержання знання про нього. Ці аспекти ідентифікаційних стратегій забезпечують цілісність процесу відтворення ідентичності у соціумі<sup>2</sup>. Результатом ідентифікаційної стратегії має бути успішне досягнення бажаної ідентичності за допомогою конкретних соціокультурних практик. *Соціокультурна практика* – це будь-яка форма активності, котра виявляється у соціокультурній сфері і є процесом долучення людини до культури, який управляється суспільством та його інститутами. Вона допомагає оволодівати різними видами соціальної діяльності засвоювати та адекватно сприймати соціальні та культурні норми і цінності, відтворювати певні рольові установки<sup>3</sup>.

У наведеному визначенні слід зробити наголос на слові «активність», оскільки соціокультурна практика є творчою діяльністю, завдяки якій відбувається перетворення суспільних та духовних умов людського життя та самих суб'єктів цієї діяльності. Соціокультурна практика є свого роду

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Смирнов А.В. Идентификационные стратегии повседневности: методологический аспект [Электронный ресурс] / Алексей Викторович Смирнов. – Режим доступа : [www.culturalnet.ru/main/getfile/2382](http://www.culturalnet.ru/main/getfile/2382)

<sup>3</sup> Соціокультурні ідентичності та практики : монографія / під ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.

адаптивним механізмом, котрий дозволяє людині гармонійно «вбудуватися» в контекст культурних та соціальних процесів. Різноманітність соціокультурних практик є основою формування «багатшарової» ідентичності людини. Як зазначає український дослідник М. Козловець, вплив соціокультурних практик на ідентичність відбувається у трьох основних аспектах: генетичному, пов'язаному з виникненням певної ідентичності та її становленням; структурному, що визначає співвідношення ознак ідентичності та їх змістове наповнення; функціональному, пов'язаному з формами реалізації ідентичності<sup>1</sup>.

Однією з найважливіших сфер циркуляції як ідентифікаційних стратегій, так і соціокультурних практик ідентифікації в добу масової культури є *повсякденність*. Як справедливо зазначав Д. Белл, масова культура – це свого роду організація повсякденної свідомості в інформаційному суспільстві, особлива знакова система, завдяки якій члени цього суспільства досягають взаєморозуміння<sup>2</sup>.

У добу «плинної сучасності» повсякденність, яку завжди розглядали як осередок стабільності, незмінності, «рутини», помітно змінилася. Повсякденність нині розуміють як «ближнє буття», котре значною мірою зумовлює картину світу людини. Формування нових якостей соціального життя під впливом інформаційних процесів, комунікаційних технологій, гнучких форм організації праці, мега-урбанізації, глобалізації призвело до того, що люди все більш гостро відчують, як швидко змінюється їхній «життєвий світ». Якщо раніше сфера повсякденності регулювалася традиціями та звичаями, загальноприйнятими нормами і правилами, то нині вона формується самим індивідом. Проблемою стає не наявність жорстких вказівок, а навпаки – їх відсутність внаслідок багатоманітності запропонованих варіантів. Повсякденність постійно піддається деконструкції

---

<sup>1</sup> Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : монографія / Микола Адамович Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ імені Івана Франка, 2009. – С. 55

<sup>2</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Дэниел Белл ; [пер. с англ. под ред. В. Иноземцева]. – М. : Мысль, 1993. – С. 96.

з боку соціальних інститутів, котрі конструюють і запроваджують у культурний обіг нові зразки та стереотипи за допомогою – перш за все – масової культури<sup>1</sup>.

*Соціокультурні практики повсякденності* – це поведінка людини, в основі котрої лежать норми, що склалися під впливом соціальної комунікації у певний культурно-історичний період: спосіб життя, звичні заняття, повсякденні процедури життєдіяльності, способи проведення дозвілля. Дещо несподіваний ракурс аналізу впливу повсякденності на ідентичність людини запропонували, наприклад, автори статті «Повсякденна річ як об'єкт соціокультурної практики: семантика мобільного телефона у молодіжній субкультурі». Вони розробили своєрідні ідентифікаційні моделі, які реалізуються власниками мобільних телефонів: телефон, прикріплений до кишені штанів, говорить про людину, котра обрала образ бізнесмена; телефон, який висить на шиї, як намисто, носять дівчата, які стежать за модою та люблять прикраси; телефон з навушниками «hands-free» говорить про вільну, «мобільну» ділову особистість, котра постійно зайнята важливою справою (веде автомобіль, підписує папери)<sup>2</sup>.

Зазвичай практики повсякденності трактувалися як «низова» підсистема культури, і лише у ХХ ст. вони стали предметом наукового аналізу. Так, говорячи про одну з культурних практик повсякденності – *харчування*, Г. Зіммель зазначав, що вона є початком соціокультурного буття людства: утворення суспільства відбувається тоді, коли харчування починає підпорядковуватися певним нормам<sup>3</sup>. Традиції харчування поклав в основу

<sup>1</sup> Смирнов А.В. Идентификационные стратегии повседневности: методологический аспект [Электронный ресурс] / Алексей Викторович Смирнов. – Режим доступа : [www.culturalnet.ru/main/getfile/2382](http://www.culturalnet.ru/main/getfile/2382)

<sup>2</sup> Николаева Е.В.. Повседневная вещь как объект социокультурной практики: семантика мобильного телефона в молодежной субкультуре [Электронный ресурс] / Елена Васильевна Николаева, Татьяна Николаевна Николаева. – Режим доступа : [www.ethnonet.ru/.../povsednevna-javeshh-kak-obekt-sociokulturnoj/](http://www.ethnonet.ru/.../povsednevna-javeshh-kak-obekt-sociokulturnoj/)

<sup>3</sup> Зіммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии / Георг Зиммель // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. – М. : Юристь, 1996. – С. 486-500.

своєї цивілізаційної концепції Н. Еліас<sup>1</sup>. Р. Барт у своїй праці «До психосоціології сучасного харчування» розглядає процес харчування не лише як споживання їжі, а й як «споживання» знаків, котрі несуть певні соціальні сенси. Отже, їжа – це система комунікації, зібрання образів, ситуацій, вчинків<sup>2</sup>. Порівнюючи традиції харчування у Франції та США, він звертає увагу на те, що хоча обидві країни належать до однієї цивілізації і мають приблизно однаковий рівень життя, спосіб харчування в них значною мірою відрізняється. Ці відмінності зумовлені не лише історичними або економічними причинами, а й культурними нормами. І цукор, і вино, вважає дослідник, являють собою не просто продукти, а й своєрідні інституції, пов'язані зі смаками, заборонами, цінностями, уявленнями. Це також система комунікації, створення образів, система правил, мотивації вчинків. Отже, харчування – це процес не стільки фізіологічний, скільки соціокультурний. Купуючи певний продукт, споживаючи його та пригощаючи ним інших, сучасна людина не просто оперує матеріальними речами: їжа вбирає в себе та транслює певну ситуацію, набуває певного значення, стає функціональною одиницею комунікативної структури. Їжа стає носієм ідентифікаційних значень, вказує на певні види ідентичності. Як приклад, дослідник наводить опозицію «білий хліб – чорний хліб»: різниця між ними стає своєрідним «культурним маркером» соціальної ідентичності. Р. Барт звертає увагу на те, що їжа може бути знаком національної ідентичності або культурно-антропологічних констант (вікових, гендерних, або емоційно-поведінкових). Якщо застосувати його ідею до аналізу сучасних кулінарних «знаків ідентичності», то можемо згадати, наприклад, прихильників фаст-фуду або слоу-фуду, вегетаріанства, роздільного харчування, які становлять своєрідні спільноти на основі певних культурно-ідеологічних переконань. Ця

---

<sup>1</sup> Элиас Н. О процессе цивилизации, социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Норберт Элиас. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 332 с.

<sup>2</sup> Барт Р. К психосоциологии современного питания / Ролан Барт // Система моды. Статьи по семиотике культуры ; [пер. с франц. С.Н. Зенкина]. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – С. 367.

ідентифікаційна функція їжі стає особливо помітною в сучасній масовій культурі<sup>1</sup>. Свідченням цього є, наприклад, числені кулінарні шоу на українському телебаченні – «Майстер-Шеф», «Все буде смачно!», «Звана вечеря», «Пекельна кухня». Захоплення кулінарією стає модним значною мірою завдяки *celebrity chef* (повар-знаменитість). У цій ролі виступав, зокрема, ведучий передачі «Шеф-кухар країни» ректор Київського національного університету культури та мистецтв М.М. Поплавський, якого Вікіпедія представляє як відомого співака, генерального продюсера, головного режисера-постановника, автора численних мистецьких проєктів. «Михайло Михайлович Поплавський буде готувати сам, адже він, як ніхто інший, досконало знає українську кухню і може приготувати найвигадливіші страви»: так рекламував його шоу Інтернет<sup>2</sup>. Як слушно зауважує українська дослідниця Т. Захарс, «іміджеві портфелі кулінарних шоу» вітчизняного телебачення є засобом формування не лише культурної ідентичності, а й масової свідомості в цілому<sup>3</sup>.

Не менш важливу роль у формуванні ідентичності в добу масової культури відіграють культурні *практики споживання*, на що свого часу звернув увагу Ж. Бодріяр. Філософ обґрунтовує твердження про символічний характер споживання: воно пропонує набір означальних, які засвідчують приналежність до певної ідентифікаційної групи. Філософ говорить про те, що володіння тими чи іншими речами стає «споживацьким позначальним», яке засвідчує належність до певної соціальної групи. При цьому володіння речами жодним чином не зумовлене їх функціональністю: володіння або неволодіння певними речами впливає на символічний статус їх потенціального власника, на його місце у соціальній структурі.

<sup>1</sup> Карпова Д.Н. Еда: трансформации в электронно-сетевых общностях [ Электронный ресурс] / Дарья Николаевна Карпова. – Режим доступа : [www.vestnik.mgimo.ru/.../032\\_04-2014\\_karpova.pdf](http://www.vestnik.mgimo.ru/.../032_04-2014_karpova.pdf)

<sup>2</sup> «Шеф-кухар країни» на Першому національному [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [1tv.com.ua/ru/programs/kuhar\\_kraina](http://1tv.com.ua/ru/programs/kuhar_kraina)

<sup>3</sup> Захарс Т. А. Іміджевий портфель кулінарних шоу [Електронний ресурс]. / Тетяна Арнольдівна Захарс. – Режим доступу : [www.kyumu.edu.ua/wsc/toms/09/115-118.pdf](http://www.kyumu.edu.ua/wsc/toms/09/115-118.pdf)



У своїй праці «Символічний обмін та смерть» Ж. Бодрійяр зазначає, що процес споживання стає все більш важливим інструментом все більш глибокої диференціації соціуму, засобом відтворення колективної та індивідуальної ідентичності. У «суспільстві споживання» виробляються, перш за все, не товари, призначені для виконання певних функцій та наділені споживацькою вартістю, а «симулякри третього порядку», котрі є знаками ідентифікації та самоідентифікації. Чим більше способів соціальної диференціації та видів ідентичності формує суспільство споживання, тим більше «симулякрів» для її сигніфікації потребують споживачі.

Здійснюючи акт купівлі, споживач символічно долучається до тієї чи іншої соціальної категорії<sup>1</sup>. Люди використовують «позиційні товари» для демонстрації свого членства у певних соціальних групах та своєї відмінності від інших. Представляючи тій чи іншій аудиторії набір бажаних для цієї соціокультурної групи товарів, бажану модель споживання, вона тим самим сприяє відокремленню цієї групи від інших груп, ідентифікації її членів. Так, середній клас, котрий нині формується на теренах України, конструює свою ідентичність, орієнтуючись на рекламну інформацію про те, який одяг, інтер'єр квартири, організацію відпочинку слід обирати, щоб створити образ ділової, енергійної, інтелектуально розвиненої, успішної людини, котра знає собі ціну<sup>2</sup>.

Своєрідним механізмом конструювання ідентичності шляхом «демонстративного споживання» є реклама у форматі тестимоніал (від англ. testimonial – рекомендації, свідчення) – сюжети, в яких звичайні люди діляться своїм досвідом споживання того чи іншого продукту, що надає рекламі відтінку незаангажованості. Так, наприклад, фірма, котра пропонує копії швейцарських годинників, запевняє, що її репліки досконало відтворюють оригінали і допомагають створити імідж успішної людини.

<sup>1</sup> Бодрійяр Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкина]. – М. : «Рудомино», 1999. – С. 75

<sup>2</sup> Конева А.В. Средний класс: мифология успеха [Електронний ресурс] / Анна Васильевна Конева – Режим доступа: [vestnik-samgu.samsu.ru/gum/.../phyl/200410501.html](http://vestnik-samgu.samsu.ru/gum/.../phyl/200410501.html)

«Замовник» з ніком «Сер» запитує: «Це точна копія Patek Philippe Sky Moon?» «Оригінал коштує більше 1.000.000 \$. Хоча це копія високої якості, відмінності все ж існують», – «щиро» зізнається менеджер фірми. І на підтвердження високої якості рекламованого продукту «дописувач» з ніком «Аня» повідомляє: «Вирішила підібрати чоловікові подарунок, купила у вас ULISSE NARDIN. Вже рік ходить і думає, що це оригінал»<sup>1</sup>.

Предметами споживання та знаками ідентифікації стають і «культурні продукти». Шанувальники рок-музики, «Гаррі Поттера», «Нічної варті», «Аватара», об'єднані «інстинктом солідарності», стають «імперсональним дисперсним колективом», де «кожному надається унікальна можливість бути як усі»<sup>2</sup>.

Важливу роль у процесі ідентифікації відіграють і *культурно-дозвілєві практики*.

Якщо на початку ХХ ст. Й. Гейзінга писав про поширення «пуерилізму» – несерйозного, легковажного ставлення до життя як одну з рис декадансу європейської культури, то ближче до кінця століття французький вчений Ж. Фурастьє пише вже про «цивілізацію дозвілля» як про щось цілком природне, без жодного засудження. На зміну трудовій протестантській етиці приходить етика дозвілля та розваг. «Цивілізацію добробуту і розваг» вважають моделлю постіндустріального суспільства: починаючи з певного рівня економічного розвитку дозвілля набуває все більшої автономії від праці та стає самостійною цінністю (Ж. Фурастьє, Ж. Дюмазедьє). Розважатись у той чи інший спосіб у сучасному суспільстві стає не просто престижним, а й соціально необхідним. Такі психологічні кліше пропагують ЗМІ, освітні інститути, реклама. Завдяки їм формується так званий «комплекс Барбі»: «Будь багатою, будь відомою, розважайся!». Нині деякі потужні фірми та корпорації зобов'язують своїх працівників брати

<sup>1</sup> Testimonials. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [brandwatches.com.ua/comments/](http://brandwatches.com.ua/comments/)

<sup>2</sup> Абанкина Т.В. Экономика желаний в современной «цивилизации досуга» [Электронный ресурс] / Татьяна Всеволодовна Абанкина. – Режим доступа : [www.strana-oz.ru/.../ekonomika-zhelaniy-v-sovremennoy-civilizacii-dosuga](http://www.strana-oz.ru/.../ekonomika-zhelaniy-v-sovremennoy-civilizacii-dosuga)

участь у пікніках, грати в гольф та боулінг, вважаючи, що це сприятиме створенню позитивного іміджу (бренду) компанії в очах клієнтів. Ухилення від цих заходів розцінюється як вияв неповаги до корпоративних норм та цінностей. Створюється абсурдна ситуація, коли людину змушують розважатись незалежно від її бажання.

У цивілізації добробуту та розваг дозвілля стає соціальним ліфтом, способом саморепрезентації та соціокультурної ідентифікації, її «концептуальною моделлю». Ідентифікаційний потенціал дозвілля виявляється у подвійній системі координат: горизонтальній та вертикальній. Горизонтальний аспект визначається певним спектром ціннісно-нормативних стереотипів, індивідуальними та груповими перевагами у сфері дозвілля. Яскравим прикладом цього є такі форми проведення дозвілля як квест, пейнтбол, паркур. Так, одним з популярних видів дозвілля став паркур (фр. *parkour*, перекручене від *parcours*, *parcours du combattant* – дистанція, смуга перешкод) – мистецтво переміщення та подолання перепон, як правило, в умовах міста. Багатьма прихильниками паркур сприймається як особливий стиль життя, в основі якого лежить своєрідна філософія, головний принцип котрого – «немає меж, є лише перепони»

«Вертикальний» аспект ідентифікаційного потенціалу дозвілля зумовлений матеріальними, статусними можливостями доступу до цієї сфери. Так, наприклад, своєрідно виявляється ідентифікаційна роль спорту у соціально диференційованому суспільстві. Деякі види спорту (фрістайл, теніс, фігурне катання), котрі стали недоступними для багатьох внаслідок соціально-економічної кризи, є свого роду соціальним фільтром, соціальним маркером. Ідентифікаційним маркером соціальної вертикалі став і стріт-рейсінг: для участі у цих вуличних перегонах необхідно мати потужний автомобіль, який доступний далеко не всім<sup>1</sup>.

Серед культурно-дозвіллевих практик сучасної масової людини

---

<sup>1</sup> Стритрейсінг на Україні – много необычных машин и красивых девушек [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [steer.ru/archives/2006/09/11/001879.php](http://steer.ru/archives/2006/09/11/001879.php)

особливе місце посідає *туризм*.

Мандри – це той вид людської активності, якій культурфілософи (зокрема, М. Мід) називають «формою буття в реальності культурного простору». В минулому мандри сприймалися як щось, пов'язане з людським самопізнанням, пошуком себе. Романтизація мандрів сприяла формуванню культурного міфу про подорож як екзистенційний досвід. Так, герой роману Й.В. Гете «Роки мандрів Вільгельма Мейстера» у мандрах має досягнути світу, знайти своє життєве покликання, сприяти встановленню благородних, моральних відносин між людьми.

Поява у ХХ ст. нового типу суспільства – суспільства масового, суспільства споживання – зумовила докорінну зміну сутності мандрів. К. Леві-Строс завершив свою працю «Печальні тропіки» (1955), вихід у світ котрої співпав з поширенням у країнах Європи та США масового туризму, розділом «Кінець мандрівки». Масовий туризм, на відміну від мандрів, – це продукт масової культури. Він може бути описаний як історична форма еволюції мандрів, однак між ними існують суттєві відмінності. Хоча в їх основі лежить психологічне прагнення нового, допитливості, мандрівник діє самостійно, турист же покладається на послуги турфірми або гіда. Мандрівник іде або їде, туриста – везуть або ведуть. Мандрівник, навіть якщо він подорожує не один, – індивідуальний; турист, навіть якщо його тур індивідуальний, – клієнт, споживач масового товару.

Відомий американський футуролог Дж. Несбіт писав, що характер сучасної культури визначають «Три Т» – торгівля, туризм та телебачення (trade, travel & television)<sup>1</sup>. Підтвердженням цього можуть слугувати рекламні оголошення, які обіцяють клієнтам типово маскультівський «продукт»: «Найбільший дерев'яний корабель, занесений до книги рекордів Гіннеса, запрошує вас у круїз нічним Дубаєм. Ви зможете обрати столик на одній з трьох палуб, скуштувати страви європейської та національної кухні,

<sup>1</sup> Несбитт Д., П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы / Джон Несбитт, Патриция Эбурдин ; [пер. с англ.]. – М. : «Республика», 1992. – 415 с.

приготовані шеф-кухарем п'ятизіркового готелю JW Marriott, і насолодитися живою музикою», «Ви колись хотіли дотягнутися до небес? Ми пропонуємо піднятися разом з нами на оглядовий майданчик найвищої у світі будівлі – Burj Khalifa, розташований на 124 поверсі. З висоти 650 метрів відкривається вражаючий вид Дубаю, архіпелагу Мир, Пальмових островів і навіть сусідніх еміратів. За задумом авторів цього амбіціозного проекту, супер-хмарочос стане майданчиком для огляду нового центру Дубаю, де будуть гармонійно поєднуватися найбільший у світі торговельний центр Dubai Mall, офісні приміщення, житлові комплекси»<sup>1</sup>.

Британський соціолог Дж. Уррі вважає, що туризм у цих «Трьох Т» тісно пов'язаний з торгівлею: для туриста ХХ ( а тепер вже й ХХІ) ст. світ перетворився на великий універсам з міст та сіл. Туризм – це транспортні перевезення, готельний бізнес, виробництво глобальних образів та символів (таких, як Ейфелева вежа), типових картин (всесвітній пляж), локальних знаків (балійські танці, котрі постають «реконструйованою етнічністю» та «постановочною автентичністю») та інші речі, котрі репрезентують «колективні галюцинації»<sup>2</sup>.

Масовий туризм характеризується такими рисами, як короткочасність поїздок, використання швидкісних засобів пересування, наявність заздалегідь узгодженої програми, імпорт стилю життя в регіон подорожі, «центрування» навколо пам'яток, комфорт, пасивність, відсутність попередньої інтелектуальної підготовки до поїздки, зацікавленості мовою та культурою країни перебування, самовідчуття господаря, якого «обслуговують». Ілюстрацією до цієї характеристики може слугувати уривок з роману Д. Коупленда «Раби Майкрософта», де один з героїв розповідає: «Таїланд? Я люблю Таїланд! Я згораю від бажання побудувати мережу курортів по всьому Таїланду і Балі типу як «Клаб Мед», тільки в дусі дев'яностих. Я назву

<sup>1</sup> Експерсії до ОАЕ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : Ewww.otpusk.com/search/uae/

<sup>2</sup> Уррі Дж. Взгляд туриста и глобализация // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры». – 2005. – С. 137.

їх «Клаб дзен», добре? Через буддійські фішки. Там купа всяких статуй та пам'ятників, котрі я використав би, щоб усе було справжнім – ніби ти перебуваєш у монастирі, ну, але лише в сп'янінні та в бікіні. Ось це нірвана!»<sup>1</sup>.

Можна зробити висновок про те, що у масовій культурі споживання туристичних послуг набуває значення символічного дійства, пов'язаного з модою, наслідуванням певних стереотипів масової свідомості («бути не гіршим за інших»), яке виконує ідентифікаційну функцію: масовий туризм є засобом продемонструвати (або імітувати) свій соціальний статус, фінансові можливості. Однак поруч з цим масовий туризм має й інший аспект: він є не лише «практикою споживання», а й «практикою пізнання» – за умови, що індивід відчуває потребу у такого роду пізнанні. Осмислення потоків інформації, мотивований вибір, зацікавленість притаманні тому різновиду масового туризму, котрий називають *глибинним*. Глибинний туризм переслідує мету максимального занурення в інше середовище, знайомство з простором іншої культури, іншого природного світу. Глибинний туризм повертає людину в стан мандрівника, який здобуває нові знання, відкриває нові обрії, пізнає нові грані власного Я і статус дослідника поціновує вище за статус споживача. «Ви обов'язково доторкнетесь до таємниць давніх цивілізацій і одержите можливість подивитися на себе через призму тисячоліть. Ви відкриєте багато нового і навколо себе, і в собі самих», – обіцяє реклама глибинного туризму.<sup>2</sup>

Отже, найважливішою соціокультурною характеристикою феномена туризму є те, що він являє собою соціальну практику, котра змінює людину

---

<sup>1</sup> Коупленд Д. Рабы «Майкрософта» : [роман] / Дуглас Коупленд ; [пер. с англ. Н. Федуро]. – М. : АСТ: ЛЮКС, 2005. – С. 285.

<sup>2</sup> Агенція ділових подорожей і туризму [Електронний ресурс]. - Режим доступу : <http://www.abtt.com.ua/Club/glub%20tur.htm>.

та позиціонує її в соціокультурному просторі, виступаючи важливим засобом її ідентифікації.

Підводячи підсумки, зазначимо, що в умовах трансформаційних процесів сьогодення масова культура впливає на формування нових цінностей, обумовлених складністю та різноманітністю міжсуб'єктних зв'язків, спрямованих на задоволення нових суспільних потреб. Саме тому її можна розглядати як особливу аксіологічну реальність. Вона в специфічний спосіб здійснює ціннісно-орієнтаційну функцію: як правило, вона пропагує не ті цінності, котрі належать до смисложиттєвих, а скоріше цінності «суспільства споживання та розваг». Однак разом з тим, будучи «дзеркалом доби», вона відображає й ті ціннісні пріоритети, важливість і значущість яких гостро відчуває людина в кризовій ситуації сучасності.

Смисловий простір масової культури, в якому відбувається пошук ідентичності сучасної людини, як правило, піддається критиці з різних позицій. Однак, визнаючи обґрунтованість критичного ставлення до масової культури, слід зазначити, що її вплив на формування ідентичності є неоднозначним. Як справедливо зазначає польська дослідниця М. Наперала, масова культура є пропозицією, і цим вона подібна до біблійного змія, котрий лише спокушає, а від нас залежить, що ми обираємо<sup>1</sup>.

Масова культура несе в собі блок явних та прихованих смислів, котрі дозволяють визначити не лише її саму як особливий тип культури, а й ідентифікувати її носіїв та творців<sup>2</sup>.

У сучасному суспільстві, для якого характерне ускладнення соціальних зв'язків, на зміну жорстко детермінованим моделям ідентичності, притаманним для попередніх типів суспільства, приходять принципи варіативності, вибору, конструювання ідентичності.

---

<sup>1</sup> Napierała M. Filozofia reklamy. Historia, psychologia, techniki / Magdalena Napierała. – Kraków : Petrus, 2011. – 208 s.

<sup>2</sup> Флиер А.Я. Методы социального контроля и регулирования: культурные экспансии и манифестации [Электронный ресурс] / Андрей Яковлевич Флиер. – Режим доступа : hischool.ru/userfiles/flier-metod.doc

### **1.3. Теоретико-методологічний та методичний інструментарій дослідження ідентифікаційної функції масової культури**

Специфіка об'єкту та предмету нашого дослідження зумовлює звернення до відповідного методологічного та методичного інструментарію.

Його теоретико-методологічною основою є соціальна філософія, котра вирішує багато «загальних питань», які стосуються природи та сутності суспільства, взаємодії його основних сфер та інститутів, рушійних сил історичного процесу тощо.

*Теоретична* функція соціальної філософії полягає в тому, що вона створює систему ідеальних образів, котрі відображають сутність об'єкта і дозволяє проникнути вглиб соціальних процесів та розглядати їх на рівні теорії, тобто системи поглядів щодо їх сутності, змісту на пряму розвитку. На цьому теоретичному рівні йдеться про закономірності розвитку певних явищ суспільного життя та суспільства в цілому. Соціальна філософія являє собою систему найбільш загальних понять, категорій та законів, котрі відображають найбільш суттєві аспекти суспільного буття в його історичному розвитку. Ці загальні принципи соціально-філософської теорії є абстракціями, які не мають прямих аналогів в конкретній емпіричній реальності, однак саме ця понятійна система і використовується для отримання нового знання, виступає засобом аналізу конкретної соціальної дійсності.

З теоретичною пов'язана *методологічна* функція соціальної філософії. Соціальна філософія як методологія виходить у дослідженні всіх процесів, які відбуваються в суспільстві, з них самих, розглядаючи їх у взаємозв'язку з усіма аспектами дійсності. При цьому вона жорстко не прив'язується до певного конкретного фрагменту дійсності, оскільки така прив'язка призвела б до втрати необхідного для методології ступеня узагальнення.

*Прогностична* функція соціальної філософії полягає в тому, що її положення сприяють передбаченню тенденцій розвитку суспільства,



можливих близьких та віддалених наслідків діяльності людей, зміст якої визначає зміст суспільного розвитку.

Сучасна доба характеризується радикальною трансформацією методології гуманітарного – у тому числі й соціально-філософського – знання, котра обумовлена рядом об'єктивних причин.

Потреба у перегляді та суттєвому оновленні методологічного багажу та методичного інструментарію гуманітарного знання визначається його сучасним станом, загальною динамікою розвитку науки на порубіжжі ХХ-ХХІ ст., формуванням нової інтелектуальної ситуації, яка характеризується розмиванням меж між фундаментальним та прикладним знанням, широким синтезом соціогуманітарних та природничо-наукових підходів.

Потреба в оновленні вітчизняної гуманітарної науки була викликана також тим «методологічним шоком», котрого вона зазнала внаслідок краху офіційної «єдино вірної» марксистської парадигми.

Наслідком вказаних процесів став динамічний розвиток різних сфер філософсько-гуманітарного знання, розширення його предметного поля, утвердження нових методологічних парадигм. Соціально-філософське знання лежить на перетині різних дискурсивних полів, а тому в дослідженні соціокультурних феноменів уявляється можливим додержуватись різних методологічних стратегій. Ця позиція видається обґрунтованою ще й в зв'язку з тим, що самому предмету нашого дослідження притаманна недостатньо глибоко пізнана природа та складна внутрішня динаміка. Наявність його численних трактувань та інтерпретацій надає широкі можливості для використання гнучких пізнавальних технологій, застосування специфічних пізнавальних схем для вирішення конкретних дослідницьких завдань.

Перш за все, слід зазначити, що специфіка досліджуваного предмету вимагає відмовитись від традиційної сциєнтистської парадигми в пізнанні та інтерпретації сучасної соціокультурної дійсності. Саме парадигма – система теоретичних, методологічних та аксіологічних установок, прийнятих як

зразок для розв'язання певних наукових дослідницьких завдань – визначає механізми опису та пояснення суспільних явищ, критерії науковості в їх пізнанні та прогнозуванні.

Дослідження ідентифікаційних стратегій та практик масової культури вимагає пошуку нової парадигми, котра була б вільною від оперування бінарними опозиціями, в яких імпліцитно присутні вироблені ще добою Просвітництва аксіологічні пріоритети: духовна культура відділена від матеріальної, елітарна – від народної, висока культура протистоїть масовій, культура розглядається в опозиції до «цивілізації».

Специфіка предмету дослідження передбачає звернення до сучасних критеріїв науковості в гуманітаристиці, яку деякі дослідники характеризують як *доповнюваність раціональності*. Визначення ступеня науковості гуманітаристики залежить від додержання вимог раціональності. Однак якщо раціональність пов'язується лише з класичними канонами, то гуманітаристика приречена залишатись за межами науки. Тому, вочевидь, необхідно розширити розуміння раціональності, включаючи в нього об'єктну та суб'єктну складові. *Об'єктна раціональність* – це слідування жорстким критеріям: законам логіки, чітким правилам та зразкам пізнавальних дій, використання каузальних схем пояснення. *Об'єктна раціональність* вимагає відсторонення суб'єкта і передбачає аналіз феноменів зовнішнього світу як таких, що підпорядковані об'єктивним законам. Однак деякі сфери філософсько-гуманітарного знання передбачають інтенційність та зацікавленість дослідника, його «присутність» у досліджуваному матеріалі, орієнтації на нетиповість досліджуваних феноменів, суб'єктивізм в оцінках. Ця *суб'єктна раціональність* багатоманітна, охоплює широкий спектр явищ духовної сфери діяльності – від науки до повсякденності, від унікального до всезагального, від знання до цінності, від обґрунтування до вірування. *Об'єктна на суб'єктна раціональність* взаємодіють на основі

комплементарності, взаємодоповнення, розширюючи тим самим сферу раціональних засад філософсько-гуманітарного знання<sup>1</sup>.

Нову парадигму філософсько-гуманітарного знання, яку покладено в основу нашого дослідження, розробили британські теоретики *cultural studies* Р. Хогарт, Р. Вільямс, С. Холл. Вони запропонували досліджувати культуру в єдності її матеріально-виробничих, соціально-економічних, повсякденно-побутових, комунікативних, політико-ідеологічних, естетичних, релігійно-філософських форм, в соціально та історично визначених контекстах, в сукупності всієї різноманітності культурних моделей. «*Culture is ordinary*» – так називалась відома праця Р. Вільямса, яка радикальним чином змінила уявлення сучасних теоретиків про сутність культури. Він зазначав, що ми все ще дивимось на культуру очима вчених XVIII ст., котрі відчували приховану або відверту відразу до всіх інших видів діяльності, крім інтелектуальних. Вільямс та його однодумці запропонували відмовитись від застарілих стереотипів мислення, розділення культури на високу та низьку, відмовитись від негативних конотацій поняття «культуриіндустрія», від позиції інтелектуала та маси. Отже, *cultural studies* стоять на критичних позиціях по відношенню до «дисциплінарного знання». Вільямс стверджував, що культуру необхідно досліджувати як цілісний спосіб життя (*the total way of life*), як реальний світ, в якому живуть – працюють, кохають, створюють, відпочивають – звичайні люди. Всі – а не лише обранці, групи інтелектуалів – беруть участь у творенні культури та долучаються до неї за посередництвом цілого ряду повсякденних практик: навчаються рідній мові, отримують трудові навички, одержують освіту, набувають досвід спілкування. Подібне розуміння культури виходить з заперечення «людини взагалі» та з ідеї становлення, історичності, контекстуальності людського буття й свідомості. Культура в парадигмі *культурних досліджень* – це процес, «пракис», те, що перебуває у стані постійних трансформацій, що

<sup>1</sup> Василенко И.Л. Гуманитаристика: феномен субъектной рациональности / Ирина Леонидовна Василенко, Александр Иванович Афанасьев // Сборник научных трудов Sworld. Филология и философия. – Вып. 1. Т. 23. – Иваново : МАРКОВА А. Д., 2014. – С. 13-17. Цит.: 114-017

являє собою «диференційовану єдність» – єдність у різноманітності<sup>1</sup> та необхідність пошуку і застосування нових методологічних підходів.

Звертаючись до вивчення того, що протягом останніх трьохсот років не вважалось культурою і що років трактувалося як «не–культура», *cultural studies* змінили розуміння об'єкту та методології дослідження сучасного стану культури. Звернення як до артефактів, так і до змісту масової культури доповнили та докорінно змінили сам академічний дискурс. Сучасні філософсько-гуманітарні дослідження націлені на те, щоб розкрити різні «культурні світи», виявити суб'єктивні та максимально конкретні аспекти культурного процесу, в котрих відображений досвід людського існування в певних обставинах, на які впливають різноманітні соціокультурні чинники.

Дослідження трансформацій, яких зазнає ідентичність в сучасну добу під впливом масової культури, вимагає адекватних методологічних підходів. *Методологічні підходи* – стратегії пізнання, котрі виконують функцію інтегрування, синтезування та організації по відношенню до всього масиву дослідницьких матеріалів. В структурі підходу можна виділити три рівні: *філософсько-прескриптивний* – сукупність ідей, котрі визначають загальну наукову світоглядну позицію дослідника: *концептуально-дескриптивний* – сукупність принципів, які становлять основу стратегії дослідницької діяльності; *процесуально-праксеологічний* – сукупність способів, прийомів, процедур, котрі забезпечують реалізацію обраної стратегії наукового дослідження (методика).

Проблема ідентичності, котра відображає спектр відносин «людина–людина», «людина–суспільство», зумовила застосування *антропологічного* підходу в її аналізі.

Антропологічний підхід виходить з розуміння родової сутності людини та притаманного їй людського потенціалу. В основі цього підходу лежить визнання цілісності на неподільності духовної і біологічної природи людини;

---

<sup>1</sup> Усманова А. Культурология VS Cultural Studies. Гендер и культура в парадигме культурных исследований // Альмира Рифовна Усманова. Введение в гендерные исследования. Часть 1: Учебное пособие. / ХЦГИ. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 427– 464

сукупності інтелектуального, морального та фізичного у її розвитку; суб'єктності людини як її сутнісної характеристики; пластичності всіх її особистісних рис; взаємозв'язку загального й особливого, індивідуального та соціального у кожній людині. Антропологічний підхід передбачає аналіз взаємозв'язку людини та суспільства як багатогранного процесу, феномену антропосоціального характеру. Суспільство та людина – рівнозначні, тому не варто виводити одне з іншого та жорстко детермінувати їх як підпорядковану категорію. Як суспільство виводиться з буття людини, так і людина виводиться з соціального буття.

Антропологічний підхід передбачає звернення до людини як особистості, наділеної свободою та відповідальністю за вибір світоглядної, моральної, громадянської позиції та означає усвідомлення включеності людини у світовий процес і аналіз його «у людському вимірі».

Цей підхід відповідає інтелектуальній потребі у вивченні структур повсякденності, різноманітних форм соціальної практики, людського виміру соціокультурної дійсності, котра включає не лише «інтелектуалів» та «героїв», а й «звичайних людей», не лише «доленосні» суспільно-значущі події, а й щоденне життя.

На порубіжжі століть методологія гуманітарного пізнання збагатилася *тезаурусним* підходом<sup>1</sup>. У сучасній науковій термінології – в лінгвістиці, семіотиці, інформатиці, теорії штучного інтелекту та інших сферах знання – тезаурус (від грецьк. *θησαυρός* – скарб, скарбниця, запас того, що має особливу цінність) означає «накопичення, якому притаманна систематизація даних та їх орієнтуючий характер».

Тезаурус характеризується наступними рисами: повнота, істотність, системність, орієнтативність.

---

<sup>1</sup> Луков В. А. Тезаурусный подход в гуманитарных науках / Валерий Андреевич Луков, Владимир Андреевич Луков // Знание. Понимание. Умение. – 2004. – № 1. – С. 93-100 ; Луков В. А. Тезаурусы : Тезаурусный подход к пониманию человека и его мира : науч. монография / Валерий Андреевич Луков, Владимир Андреевич Луков. – М. : Изд-во Нац. Ин-та бизнеса, 2013. – 640 с.

Повнота тезаурусу – це не хаотичне нагромадження інформації, а ієрархічна система, котра відображає суб'єктивні уявлення про світ. В основі цієї ієрархії лежить ціннісне відношення «свій-чужий-ворожий». Все нове, що потрапляє в сферу уваги суб'єкта, має бути освоєне, тобто «зроблене своїм». Нове, котре може сприйматись як чуже, пов'язане з ситуацією вибору з кількох можливих варіантів та співвіднесення з минулим досвідом. За певних умов воно може стати своїм, отже – розширити межі тезаурусу.

Інший атрибут тезаурусу – системність. Систематизація інформації є одним з його головних завдань, однак ця систематизація носить специфічний характер. Її специфіку можна охарактеризувати таким порівнянням: енциклопедичний словник побудований за алфавітним принципом, тезаурусний же словник – за принципом семантичних, смислових, асоціативних зв'язків. Такою ж є й структура тезаурусу, яка визначає наше розуміння світу.

Атрибутом тезаурусу виступає й його функція забезпечення орієнтації суб'єкта в оточуючому середовищі і тим самим його життєздатності. Ця орієнтація не обмежується адаптаційною стратегією, адже суб'єкт не може пасивно відтворювати дійсність: він неодмінно її переструктурує. Її важливим елементом є творчість, експеримент, дестандартизація. Творче переосмислення культури становить герменевтичний аспект тезаурусу.

Тезаурус – фрагментарна, непослідовна і нерідко логічно суперечлива картина, заснована на семантичних, емоційних, смислових, асоціативних зв'язках. Тезаурусне розуміння ґрунтується на активності суб'єкта, його вибірковій ціннісно-смисловій спрямованості, фокусі на тематичному змісті, асоціативних та емоційних відхиленнях від головної теми, культурній обумовленості структури знань, котрі є основою розуміння. Таким чином, тезаурусний підхід – це такий спосіб суб'єктно організованого гуманітарного знання, котрий відповідає місцю і ролі суб'єкта в оточуючому світі і дозволяє йому цей світ осягати, орієнтуватись в ньому, змінювати його, реалізуючи власний творчий потенціал. Тезаурусний підхід дозволяє розкрити

послідовність, логіку, ієрархічність пізнання сучасної соціокультурної реальності, накопичити та структурувати результати цього пізнання. Він дозволяє дослідити специфіку мікро- та макросередовища людського існування. Тезаурусний підхід озброює дослідника новими засобами для опису і розуміння тих явищ і процесів, яким притаманне «тезаурусне зрощення» – змішування смислів, поєднання протилежностей, характерне для соціокультурної динаміки перехідних періодів. Він дозволяє розширити соціокультурний тезаурус, котрий визначала традиція, новими елементами, які відображають сучасний стан соціокультурного буття людини, побачити складні процеси взаємовпливів та взаємопроникнення різних стійких шарів тезаурусів.

На нашу думку, таким підходом є, зокрема, *міждисциплінарний*, котрий є найбільш прийнятним для дослідження ідентичності, оскільки синтезує тлумачення ідентичності психологією (як вираження внутрішніх процесів особистості, коли суспільні системи є лише контекстом), соціологією (як комплекс соціальних статусів та ролей) та філософією (як результат процесу ідентифікації, суть котрого відображає побудову взаємозв'язків людини з зовнішнім світом, визначає співвідношення внутрішнього і зовнішнього, кінченого і безкінечного). Міждисциплінарний підхід дозволяє реалізувати евристичний потенціал філософсько-гуманітарних наук, поєднати в загальний пізнавальний комплекс можливості соціологічного, філософського, культурно-антропологічного знання і є релевантним поставленій дослідницькій меті.

В роботі використовувався також *системний* підхід, котрий дозволяє розглядати проблему ідентичності у всій різноманітності її аспектів.

Системний підхід являє собою сукупність методів та засобів, котрі дозволяють дослідити структуру та функції об'єктів, явищ або процесів, розглядаючи їх з усіма складними міжелементними взаємозв'язками, взаємовпливом елементів на систему та системи на її структурні елементи. Системний підхід націлений на виявлення способів існування та інтеграції

аналізованих феноменів в логічну цілісність, а також зосереджений на виявленні детермінуючих та структуроутворюючих чинників процесів ідентифікації та феномена ідентичності.

Реалізація евристичного потенціалу вказаних підходів дозволяє розкрити багатоманітність та багаторівневність соціокультурної дійсності сьогодення, котра виступає чинником формування ідентичності.

Обрані методологічні підходи є адекватними завданням дослідження. Саме вони забезпечують об'єктивність та цілісність картини досліджуваного явища, а тому дослідник не обмежується одним, а застосовує кілька підходів, які відповідають кільком рівням методології.

Дослідницький підхід реалізується в певних *принципах* – базисних установках, що дозволяють систематизувати та структурувати реальні явища соціокультурного буття.

Принцип *науковості* в контексті нашого дослідження полягає у виробленні системно організованих, обґрунтованих знань про проблему ідентичності, достовірність яких доведена за допомогою специфічної для соціальної філософії практики.

Принцип *об'єктивності* означає широту поглядів на ідентичність як предмет дослідження, звернення до цілого спектру концепцій та теорій, що з різних позицій пояснюють цей предмет. Об'єктивність дозволяє уникнути однобічності та тенденційності в поясненні різних аспектів предмету дослідження та виробити більш близьке до реальності уявлення про нього.

Одним з найважливіших принципів соціально-філософського дослідження є *історизм*, оскільки він дозволяє простежити явище, з одного боку, з врахуванням його місця і часу, з іншого – в його розвиткові.

Принцип історизму є одним із наріжних у нашому дослідженні, адже ідентичність – це історичне явище, яке на кожному конкретному етапі свого розвитку набирає специфічної форми. Принцип історизму вимагає розглядати соціокультурні явища в контексті певної епохи, часу їх виникнення та існування. Розгляд цього процесу в постійній динаміці, зміні,



розвиткові вимагає його аналізу в соціальному контексті, тобто в системі взаємозв'язку з іншими соціальними явищами, адже його неможливо штучно виривати з історичного контексту, з тієї системи обставин, в котрих відбувалось та відбувається їх розвиток. Принцип історизму допомагає уникнути поверхових або хибних висновків про їх сутність та соціальне значення.

Не менш важливим для даного дослідження є й принцип *діалектики соціально-філософського пізнання*. Цей принцип полягає у відмові від формування «закінчених», «несуперечливих» систем та від формулювання «остаточних істин».

Виступаючи загальнотеоретичними установками, принципи реалізуються у конкретних *методах* соціально-філософського дослідження – сукупності аналітичних прийомів, операцій та процедур, які застосовуються при вивченні його предмету.

Дослідження такого багатовимірного феномена як ідентичність потребує використання різноманітного пізнавального інструментарію соціальної філософії, адекватних методів наукового пізнання. Якщо теорія – це система ідеальних образів, котрі відображають сутність предмета дослідження, то *метод* – це система регулятивів, правил, приписів, котрі слугують знаряддями одержання нових знань про нього. Метод включає в себе способи дослідження феноменів, систематизацію, коригування нових та одержаних раніше знань<sup>1</sup>.

Вибір методу детермінований численними факторами: предметом дослідження, рівнем розвитку наукового знання, поставленими дослідницькими завданнями тощо.

У нашому дослідженні застосовувались *загальнологічні* методи аналізу, синтезу, індукції, дедукції, аналогії.

---

<sup>1</sup> Афанасьев А.И. Научные методы в гуманитаристике / Александр Иванович Афанасьев // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія. Політологія. Вип.22 (2). Т. 20. – № 9/2. – 2012. – С. 253-258.

Поряд з цим, застосовувались методи *теоретичного* рівня – аксіоматичний, метод абстрагування, узагальнення, гіпотетичний, системний, наративний, герменевтичний.

*Аксіоматичний* метод – спосіб дослідження, котрий полягає у прийнятті певних тверджень без доказів та подальшому виведенні нових знань шляхом застосування логічних правил.

Метод *абстрагування* – це відсторонення від певних властивостей та відносин досліджуваного предмета та виділення тих, котрі пов'язані з дослідницькими завданнями. Його логічним доповненням є метод переходу від абстрактного до конкретного в аналізі розвитку суспільства, окремих соціальних явищ, історичного процесу в цілому.

Метод *узагальнення* полягає у встановленні загальних властивостей і відносин предметів та явищ, визначенні загального поняття, в котрому відображені суттєві, основні ознаки предметів або явищ певного класу. Цей метод спирається на філософську категорію загального, особливого та одиничного.

*Гіпотетичний* метод – це шлях дослідження за допомогою наукової гіпотези, тобто припущення щодо причини, котра викликала певні наслідки або щодо існування певного явища. Цей метод передбачає ідеалізацію – конструювання об'єктів, які не мають прямих аналогів в реальності: реальні об'єкти позбавляють певних притаманних їм властивостей та наділяють гіпотетичними властивостями.

Як видається, більш продуктивним є визнання того факту, що в сфері філософсько-гуманітарних наук вірогіднісний характер та використання гіпотетичних моделей, котрі не виключають визнання розвитку самої дійсності<sup>1</sup>. Так, спірним є питання про «демасифікацією» як ознаку сучасного етапу розвитку масової культури, отже його інтерпретація дає простір для цілого ряду гіпотез щодо цього процесу та його можливих наслідків, котрі розглядаються у цій роботі.

---

<sup>1</sup> Чалидзе В. Иерархический человек. Социобиологические заметки / Валерий Николаевич Чалидзе. – М. : Терра, 1991. – 223 с.

*Системний* метод – дослідження системи (тобто визначення сукупності матеріальних або ідеальних об'єктів), взаємозв'язку її компонентів, котрі обумовили виникнення нових властивостей системи.

У дисертаційній роботі використовувався також *нарративний* метод, який, на нашу думку, є релевантним предмету дослідження.

Буквальне тлумачення слова *нарратив* в сучасній мові (англ. та фр. narrative) – розповідь, оповідь, оповідання.

Наша здатність розповідати історії – головний спосіб упорядкувати та осмислити оточуючий світ. Наративи відіграють роль лінз, крізь які незалежні елементи існування розглядаються як взаємопов'язані частинки цілого. Вони задають параметри повсякденності та визначають правила і способи ідентифікації об'єктів, котрі підлягають включенню у дискурсивний простір<sup>1</sup>.

Таким чином, наратив являє собою найважливіший механізм упорядкування людського досвіду, спосіб розуміння та пояснення дійсності. «Наративне знання» має універсальне розповсюдження: воно присутнє як у повсякденній свідомості, так і в художній практиці, антропології, соціології, філософії. Американський психолог та педагог, визначний спеціаліст в галузі дослідження когнітивних процесів Д. Брунер, один з прихильників наративної парадигми, писав: «Логічне мислення – не єдиний і навіть не найбільш поширений тип мислення. Останні кілька років я шукав інший його вид, котрий достатньою мірою відрізнявся б від логічного: таку форму мислення, котра набирає вигляду конструювання не логічних або індуктивних аргументів, а оповідей або описів»<sup>2</sup>. На його думку, життя, як воно є, невіддільне від життя, про яке розповідають; життя – не те, що було, а те, як це проінтерпретовано та переінтерпретовано, психічна реальність. Життя ніколи не вільне від упередження. Не буває наївного погляду, як і погляду, котрий глибоко осягає реальність. Замість цього існують версії,

<sup>1</sup> Можейко М.А. Нарратив // Марина Александровна Можейко; [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.narratif.narod.ru/narratia.htm>

<sup>2</sup> Брунер Д. Жизнь как нарратив / Джером Сеймур Брунер // Постнеклассическая психология. – 2005. – №1. – С. 9.

гіпотези, сценарії, котрі створені оповідачем. Історія може бути викладена по-іншому, вона може бути продовжена або доповнена<sup>1</sup>.

Отже, поняття наративу можна визначити таким чином: це історично та культурно обумовлена інтерпретація певного аспекту світу з певної визначеної позиції.

Наратив передбачає складність розуміння, наявність в оповіді багатьох сенсів, завдяки чому набуті знання збагачуються нюансами<sup>2</sup>. Отже, наративний метод дозволяє, з одного боку, досягнути складність тих неоднозначних процесів, котрі пов'язані з трансформаціями у сфері ідентифікаційних стратегій та практик, зумовлених домінуванням масової культури, з іншого – запропонувати різні точки зору на ці процеси.

У роботі використано також метод *герменевтики*, котрий дозволяє інтерпретувати сенс змісту досліджуваних джерел, спираючись на історичний та соціокультурний контекст процесу становлення ідентичності.

Герменевтика – це мистецтво інтерпретації, досягнення сенсу діалогічних відносин, значення знаків, котрі передаються однією свідомістю та сприймаються іншою через їх зовнішній вираз (жести, пози, мову тощо). Слідуючи принципу герменевтичного кола – розуміння тексту, заснованого на діалектиці частини та цілого – можна глибше зрозуміти їх взаємозв'язок: розуміння цілого складається з розуміння його окремих частин, а для розуміння частин необхідне попереднє розуміння цілого.

У дисертаційному дослідженні використовувалися також методи *емпіричного* рівня – спостереження, порівняння, опис, моделювання.

*Описовий* метод – це фіксація ознак досліджуваного об'єкта.

Принциповим для даного дослідження є широке застосування поряд з загальнонауковими методами та методами, які широко використовуються в сучасному філософсько-гуманітарному знанні, дещо усунутого на другий план методу *емпірично-ілюстративного*, котрий дозволяє залучати для

<sup>1</sup> Там само. – С. 21.

<sup>2</sup> Знаков В.В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия / Виктор Владимирович Знаков // Методология и история психологии. – 2010. – Т. 5. – Вип. 3. – С. 117.

підтвердження сформульованих теоретичних положень артефакти масової культури, оскільки саме вони відображають ментальність епохи та дозволяють відтворити притаманний сучасній добі соціокультурний контекст. Такими артефактами є, зокрема, рекламні повідомлення, матеріали інтернет-блогів, кінофільми, літературні твори. Зокрема, в нашому дослідженні використано романи Ч. Поланіка, Д. Коупленда, М. Уельбека, Х. Філдінг Ф. Бегбедера, які є своєрідним художнім виразом самосвідомості людини доби масової культури. Автор поділяє думку В. Гьосле, що мистецтво «має пряме відношення до істини і тому може посперечатись з наукою та філософією, коли ми намагаємось зрозуміти не емпіричні факти, а сутність дійсності»<sup>1</sup>.

*Порівняння* – встановлення ознак, притаманних об'єктам, встановлення відмінностей між ними або виявлення спільного. Цей метод, зокрема, застосовувався при аналізі різних концепцій масової культури. За його допомогою було розглянути особливості «класичних» субкультур та постсубкультур як «культур самоідентифікації» сучасної людини.

*Моделювання* – одержання знань про об'єкт за допомогою його аналога – моделі. Цей метод полягає у творенні моделі досліджуваного об'єкта та аналіз його властивостей на базі створеної моделі. Метод *моделювання* передбачає замість «формулювання остаточних істин» та наведення «незаперечних доказів» вірогіднісне тлумачення і прогнозування явищ та процесів, котрі відображають динамічний характер сучасної доби. Зокрема, таке вірогіднісне тлумачення дано проблемі гомогенізації сучасної культури, взаємодії елітарної та масової культур, котре не має одностайного та однозначного пояснення.

### **Висновки до розділу:**

Масова культура є одним з найбільш впливових чинників ідентифікації в сучасному суспільстві. Вона реалізує свою ідентифікаційну функцію завдяки певним ідентифікаційним стратегіям – комплексу механізмів та

<sup>1</sup> Хёсле В. кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112.

прийомів, спрямованих на конструювання ідентичності, які реалізуються через соціальні механізми під впливом агентів соціалізації, актуальних об'єктивних факторів, а також індивідуальних пріоритетів та ресурсних можливостей суб'єкта.

Адаптивним механізмом, який дозволяє людині гармонійно «вбудуватися» в контекст культурних та соціальних процесів, що визначають специфіку її ідентифікації, слугує спектр соціокультурних практик, зокрема, у сфері повсякденності, споживання, дозвілля. Їх різноманітність є основою формування «багатошарової», динамічної, варіативної ідентичності сучасної людини.

Специфіка об'єкту та предмету дослідження зумовлює звернення до методологічного інструментарію, який дозволяє поєднати евристичний потенціал антропологічного, тезаурусного, міждисциплінарного, системного підходів, реалізувати засади принципів об'єктивності, науковості, історизму, діалектики соціально-філософського пізнання.

Предметом дослідження, рівнем розвитку наукового знання, поставленими дослідницькими завданнями детерміноване застосування поруч з загально філософськими методами аналізу, синтезу, індукції, дедукції, аналогії, абстрагування наративного методу та методу герменевтики, які дозволяють інтерпретувати сенс змісту досліджуваних джерел, спираючись на історичний та соціокультурний контекст процесу становлення ідентичності сучасної людини, реалізувати специфічний для філософсько-гуманітарних наук вірогіднісний, гіпотетичний характер прогностичних оцінок. Емпірично-ілюстративний метод передбачає залучення для підтвердження сформульованих теоретичних положень артефактів масової культури.

Сукупне використання вказаних методів та теоретичних підходів сприяє більш глибокому розгляду тих аспектів ідентичності, котрі недостатньо досліджені в сучасній соціально-філософській науці.

## РОЗДІЛ 2. ТІЛЕСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЛЮДИНИ ДОБИ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

### 2.1. Тілоцентризм як візуально-символічне вираження соціокультурного буття сучасної людини

Соматична ідентифікація людини – відчуття просторово-часових меж своєї тілесної організації як єдиного цілого – тісно пов'язана з уявленнями про тіло як межу Я, з особистісними характеристиками людини. У будь-який момент свого життя людина прив'язана до свого тіла, воно причетне до всього, що відбувається з людиною. Відчуття своєї тілесності – це водночас відчуття «самого себе». Через тіло людина являє себе світові, собі, іншим та набуває ті характеристики, властивості та якості, які покладені в основу процесу формування її ідентичності.

Одним із перших філософів, котрий заклав підвалини сучасного розуміння тілесності, був Ф. Ніцше, якій у своїй праці «Так казав Заратустра» писав: «Я – плоть і душа», – так каже дитина. І чом би не брати прикладу з дітей? Та пробуджений, навчений мовить: Я – тільки плоть і ніщо інше, а душа – просто слово для означення чогось у плоті»<sup>1</sup>. На думку німецького філософа, саме тілесність є конституюючим первнем людського буття. Культура штучно розірвала його зовнішній та внутрішній аспекти, протиставляючи духовність та тілесність. Тіло – це те, що існує на їх межі, вважає філософ.

Реальний поворот в осмисленні значення тіла у сприйнятті світу, простору, часу пов'язаний з феноменологією Е. Гуссерля та феноменологією сприйняття М. Мерло-Понті.

Для Е. Гуссерля тіло є не лише способом «буття-в-світі», а й формою досвідного пізнання, котре дозволяє людині визначити своє місце у просторово-часовому континуумі природи. Феноменологія звернула увагу на

---

<sup>1</sup> Ніцше Ф. Так казав Заратустра ; Жадання влади / Фрідріх Ніцше ; [пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука]. – К. : Основи, 2003. – С. 28.

роль сприйняття власного тіла в генезі всіх душевно-духовних здібностей людини, у формуванні понять простору та часу, об'єкта та суб'єкта.

Одна з ключових ідей філософії М. Мерло-Понті полягає у визнанні того, що людина існує не лише як дух, але й як тіло. Тіло – це найдостовірніше буття. Біологічна енергія тіла дає людині силу жити, живить наш розум, загострює почуття та емоції. Тіло є медіумом між свідомістю та навколишнім світом. Воно є не лише матеріальною оболонкою, а й суб'єктом, котрий здійснює процес сприйняття. Тіло – це те, що забезпечує людині зв'язок з зовнішнім світом, завдяки чому людина відкриває для себе світ як цілісність, долаючи обмеженість *cogito*, котре розділяє його на об'єкт та суб'єкт. М. Мерло-Понті підкреслював, що сприйняття власного тіла є висхідним пунктом світогляду, порівнював місце тіла в світі з місцем серця в організмі, зазначаючи, що воно підтримує життя у видимому нами спектаклі, воно одухотворює цей спектакль та живить його зсередини, становить єдину систему зі світом. Описуючи тіло як суб'єкт сприйняття, М. Мерло-Понті підкреслює, що завдяки йому «чуттєво сприйнятий хаос» набуває цілісності. Використовуючи свої частини для символізації світу, тіло допомагає нам відкрити світ, розуміти його: бачить не око і не душа, а тіло як відкрита цілісність. Включаючи людину у цілісність світу, тіло «проекує навколо себе світ культури», стверджує мислитель. Окремо ні тіло, ні існування не можуть вважатись істинним людським буттям, оскільки вони пов'язані одне з одним, і тіло – узагальнене існування, котре одночасно є безперервним втіленням. Я – це моє тіло. Це подвійна реальність, водночас тіло й душа. Я – це моє тіло тією мірою, якою я можу розуміти його. І навпаки: моє тіло є деякий природний суб'єкт, деякий часовий нарис усієї моєї істоти<sup>1</sup>.

На відміну від феноменологічної позиції, у постмодерністському дискурсі розглядається онтологія тіла-знака, тіла-символу, тіла-симулякра.

---

<sup>1</sup>Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з франц. О. Йосипенко, С. Йосипенка]. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – С. 257.



Поняття *тілесність, тіло, тілесні практики, тілесна топографія, тілесна поверхня, феноменологічне тіло, соціальне тіло, еротичне текстуальне тіло, тіло-без-органів* упродовжили у філософію, філософію культури, естетику видатні мислителі ХХ ст. – Р. Барт, М. Фуко, Ж. Бодріяр, Ж. Дельоз, Ж.-Л. Нансі.

Мішель Фуко в «Історії сексуальності» звернув увагу на соціальні практики, котрі формують певне розуміння тіла, розглянув вплив систем влади на формування соціального ставлення до тіла та сексуальності. Саме тілесність, на думку філософа, є основою для формування соціального. Тіло – це той матеріал, на котрому записані норми та закони. «Каральна анатомія» шляхом утвердження тілесного канону встановлює свою диктатуру по відношенню до людини. Тіло як об'єкт соціального маніпулювання, тіло-тюрма – це наскрізна тема праці Фуко «Наглядати й карати: Народження в'язниці»<sup>1</sup>.

У своїй праці «Символічний обмін та смерть» Ж. Бодріяр слушно зазначав, що тіло ніколи не було суто природною «поверхнею» людини<sup>2</sup>. У сучасну добу тіло виступає у двох іпостасях: тіло як Капітал та тіло як Фетиш. Тіло-капітал потребує інвестицій для того, щоб приносити прибуток. Тіло-фетиш – це «найпрекрасніший, найдорогоцінніший, найяскравіший» об'єкт споживання, котрий більш, ніж всі інші, навантажений конотаціями<sup>3</sup>. Ж. Бодріяр звертає увагу на те, що нині мотив тіла домінує значною мірою завдяки масовій культурі, яка пропагує справжній культ тіла – гігієнічний, дієтичний, терапевтичний, котрий нав'язує еталони молодості, елегантності, стандартів догляду за тілом.

У своїй книзі «Corpus» Ж.-Л. Нансі висловлює думку про те, що тіло – «орган формування смислу». Ця роль тіла яскраво виявляється в культурі, де

<sup>1</sup> Фуко М. Наглядати й карати : Народження в'язниці / Мішель Фуко ; [пер. з франц. П. Тарашук]. – К. : Основи, 1998. – 392 с.

<sup>2</sup> Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть / Жан Бодріяр ; [пер. з франц. Л. Кононовича]. – Львів : Кальварія, 2004. – С. 175.

<sup>3</sup> Бодріяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодриер ; [пер. с франц., послесловие и примечания Е.А. Самарской]. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – С. 167-168.

воно функціонує як своєрідна схема, котра метафоризується у важливих просторових та часових категоріях: *тут і там, праве й ліве, верх та низ, до та після*. Всі основні просторові та часові категорії базуються саме на тілесній орієнтації. Тілесність – це єдино можлива форма виявлення суб'єкта, а отже – основа формування його ідентичності<sup>1</sup>.

У сучасній культурі, котра збагатилась досвідом постмодернізму, тіло трактують як перформанс: окреме життя вже не ув'язнене в тіло-поріг, як у темницю, а завжди вихор, кружіння, перепад глибин та поверхонь, зміна тілесних станів, котрі не залежать від усталених, видимих тілесних форм<sup>2</sup>.

Осмилення проблеми тіла та тілесності як основи соматичної ідентифікації не може бути здійснене без уточнення змісту категоріального поля, в межах якого можливий його соціально-філософський аналіз.

У «Новій філософській енциклопедії» є таке визначення: «Тіло – поняття філософського дискурсу, котре характеризує:

1. фізично обмежену частину речовинної матерії, стійкий комплекс властивостей, сил та енергій;
2. живий організм у його співвіднесенні або поєднанні з душею».

Автор цього визначення П. Тищенко зазначає: «Вже в античній філософії проведено розрізнення між *σαρξ* та *σῶμα*, між фізичним та одухотвореним тілом»<sup>3</sup>.

Складну взаємодію природного, соціального і культурного первнів у житті людини відображають поняття *тіло* і *тілесність*.

Якщо тіло – це природна даність, фізичний об'єкт, який не наділений суб'єктністю і позбавлений духовності, то *тілесність* – це поняття, яке характеризує людську істоту як одухотворене тіло, котре є результатом

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л *Corpus* / Жан-Люк Нанси ; [пер. с франц., общ. ред. и вступ. ст. Е. Петровской]. – М.: Ad Marginem, 1999. – 255 с.

<sup>2</sup> Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов. / Валерий Александрович Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.

<sup>3</sup> Тищенко П.Д. Тело [Электронный ресурс] / Павел Дмитриевич Тищенко // Новая философская энциклопедия. – Режим доступа : [iph.ras.ru/elib/2968.html](http://iph.ras.ru/elib/2968.html)

процесу онтологічного особистісного зростання, а в широкому сенсі – історичного розвитку. Тобто тілесність характеризує культурну, індивідуально-психологічну та смислову складову людської істоти.

Отже, людська тілесність виступає у трьох іпостасях: як природне, соціальне і культурне тіло.

*Природне тіло* – це тіло біологічне, яке підпорядковується законам існування, розвитку та функціонування живого організму.

*Соціальне тіло* – це результат взаємодії природного тіла з соціальним середовищем, адаптації до потреб соціального функціонування, здатності до різних видів діяльності.

*Культурне тіло* – продукт культуродоцільного формування та використання тілесного начала людини, який є завершенням процесу переходу від «безособових» тілесних передумов до власне людського – соціально-функціонального та особистісного тілесного буття.

Польська дослідниця М. Саганяк у своїй статті «Повернення до природи» висловлює думку про те, що початки культури пов'язані з відчуттям тілесності, свідченням чого є біблійна розповідь про гріхопадіння: визнання власної голизни як чогось, чого слід соромитися, і намагання приховати її, є кінцем життя в природному стані і початком культури<sup>1</sup>. Практичне функціонування тіла в культурі несе в собі можливість перетворення його на особливу мову, набуття ним певних семіотичних властивостей. За певних умов тіло стає знаком соціального статусу людини (ніжка китаянки, осина талія європейської аристократки – знаки соціальної належності). Воно набуває релігійного значення (виснажені тіла середньовічних аскетів, які символізували ступінь посвяти в служінні Богу).

Важливим є й естетичний аспект семіотики тіла. Вже в глибоку давнину тіло збуджувало особливого роду емоційні реакції специфічно-

---

<sup>1</sup> Saganiak M. Powrót do natury / Magdalena Saganiak // *Metamorfozy ciała: świadectwa i interpretacje* / red. i wstęp Dariusz Czaja. – Warszawa : Contago, 1999. – 238 s.

культурного характеру, яких не знають тварини, оскільки вони народжувалися на рівні «духовних почуттів».

Те, як людина сприймає своє тіло, значною мірою формує її характер. Межі тіла співвідносяться з межами власного Я. Відчуття цих меж значною мірою впливає на почуття Я – самосвідомість людини, дає змогу виявитися особистісній ідентичності та інтегрованості.

Отже, тіло – інтегральна характеристика людини, котра не вичерпується жодним іншим аспектом її буття – біологічним, соціальним, духовним. Тіло – це спосіб, в який природа стає людиною. Буття дано людині передусім у тілесній формі, як тілесність. Це не частина людини, а вся людина, це вид або тип її цілісності. Це частина світу, і саме в ній людина виходить до іншої істоти і до світу в цілому. Тіло як людське тіло не може бути розглянуте лише як об'єкт, оскільки воно першопочатково слугує сферою людської суб'єктності (діяльності та виразності)<sup>1</sup>.

Саме тіло є тим, що надає світові буття, і мати тіло означає для людини зростатися з певним середовищем, зливатися з певними проектами і постійно в них заглиблюватися. Саме тому тіло має розглядатися не як об'єкт світу, а як засіб нашого з ним спілкування, вважав А. Бергсон<sup>2</sup>.

Тіло ніколи не є предметом, подібно до предметів фізичного світу, і тому ніколи не може трактуватися як предмет. Поряд з духом воно завжди має виступати в якості сприймаючого, волюючого, страждаючого, радіючого, люблячого Я, себто у якості суб'єкта. Тільки через тілесність ми існуємо для світу і світ для нас. Тіло – це те, в чому індивід відкриває світ, і те, в чому світ відкриває індивіда. Лише в тілі й через тіло людина є тим, чим вона є<sup>3</sup>. В одному зі своїх інтерв'ю відомий польський культурфілософ Моніка Бакке,

<sup>1</sup> Круткин В.Л. Телесность человека в онтологическом измерении / Виктор Леонидович Круткин // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 146.

<sup>2</sup> Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон ; [пер. с франц. В. Флерова, И. Блауберг, И. Вдовина]. – М. : Кучково поле, 2006. – С. 269.

<sup>3</sup> Михель Д.В. Тело, территория, технология. Философский анализ стратегий телесности в современной западной культуре / Дмитрий Викторович Михель. – Саратов : Научная книга, 2000. – С.7.

автор монографії «Відкрите тіло», сказала, що втілення – це наш спосіб буття в світі, ми – це наші тіла, хочемо ми того, чи ні. Усвідомлення свого тіла – це усвідомлення себе, ключовий момент того, як ми себе розуміємо й сприймаємо. Тіло – це площина перетину тих імпульсів, котрі ми сприймаємо зі світу, і тих, котрі надсилаємо світові. Воно становить найкращий доказ мінливості як засади світового буття. Воно завжди відкрите, воно є тим місцем, на якому ми залишаємо індивідуальні або колективні написи<sup>1</sup>.

Відчуття власного тіла – це необхідна умова для відчуття цілісної суб'єктивності людини. Людина відчуває не лише власне тіло, вона також сприймає себе як ціле, як те, що визначає її власне Я та його динаміку. Через тіло людина усвідомлює себе частинкою світу, з яким вона пов'язана найрізноманітнішими відносинами. Ми звикли думати, що все, що нас оточує, наділене самостійною і незалежною від людини даністю. Однак більшість форм нашого світу створені людиною і є продовженням людського тіла. Одяг є продовженням шкіри, зброя та інструменти – продовженням руки, колесо – продовженням ноги, дім – продовженням усього тіла, електронні мережі – продовженням нервової системи. Мова та комунікація є продовженням тілесної взаємодії людей.

Саме тіло окреслює первинну межу Я і не-Я. За П. Рікером, тіло є одним з найважливіших аспектів поняття особистості. Тіло завжди наповнює нашу свідомість або свідомість наповнює тіло. Їхній взаємозв'язок не дозволяє свідомості у своїх актах повністю відділитися від тіла, завжди залишається «внутрішній голос тіла». Саме тому тіло безперервно виявляє процес становлення свідомості<sup>2</sup>.

Людина завжди перебуває у своєму фізичному тілі – в організмі. У будь-який момент свого існування вона «прив'язана» до нього, завдяки йому

<sup>1</sup> Bakke M. Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności / Monika Bakke. – Poznań : Wydawnictwo naukowe instytutu filozofii, 2000. – 182 s.

<sup>2</sup> Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикёр ; [пер. с франц. ]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.

вона є «самою собою», саме тому тіло й може слугувати основою її ідентичності. За твердженням німецько-американського культурфілософа В. Гьосле, уявлення про власне тіло є важливою складовою створюваного людиною образу себе, саме тіло може виразити – навіть краще, ніж свідомі ментальні акти, – найважливіші виміри людської ідентичності<sup>1</sup>.

*Соматична ідентичність* – це динамічний розвиток структури особистості, котрий характеризується переживанням тілесної тотожності та цілісності образу свого фізичного Я, яке виявляється у когнітивних та емоційно-оцінних аспектах, у соціальних відносинах; це усвідомлення особою своєї приналежності до конкретного соціокультурного контексту через здійснення нею тілесних практик.

Тіло, образ тіла ніколи не усвідомлюються людиною як «мoje» одразу, це відбувається внаслідок складних актів самоідентифікації, котрі Ж. Лакан визначав як «стадію дзеркала». Зовнішнім вираженням цієї стадії є оволодіння дитиною у віці 6-18 місяців здатністю впізнавати своє відображення у дзеркалі. Сенсом же цієї події є проходження людини через первинний механізм ідентифікації. Саме на цій стадії розпочинається конституювання «онтологічної структури людського світу», котра ґрунтується на специфічному способі співпадіння людської істоти з самою собою, «схоплення» свого тіла як єдиного функціонального цілого.

На думку Ж. Лакана, повної ідентифікації зі своїм тілом людина не досягає ніколи. В її свідомості утверджується швидше «міф власного тіла», котрий можна розглядати в онтологічному та в культурному аспектах. В онтологічному аспекті цей міф розгортається в системі координат «тіло – об'єктивний світ», в культурному – «тіло – відповідне/невідповідне уявленням про належне, прекрасне»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторіо Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 114.

<sup>2</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан // Виктор Аронович Мазин. Стадия зеркала Жака Лакана. – СПб. : Алетейя, 2005. – С. 53-72.

За Ж. Лаканом, фундаментальним антропологічним Початком є травма – досвід «екзистенційної негативності». Феномен Людини формується на місці розриву з Реальним. Народжуючись, людина не набуває єдності з «тілом» матері-природи, а існує у просторі культури, де формується її уявний образ – *імаго* (*imago*). Цей образ є ідеальним, тобто досконалим, завершеним, цілісним, простим і правильним. Водночас він є ілюзорним, тобто передує дійсному оволодінню тілом. Імаго суттєво впливає на формування особистості, її поведінки і, в кінцевому підсумку, ідентичності. Імаго слугує пусковим механізмом травми, оскільки людина виявляється розколотою на внутрішній, неоформлений, хаотичний, фрагментарний внутрішній досвід та зовнішню ідеальну форму, яка з ним не збігається.

Утім, знання про тіло і саме тіло завжди перебувають у певному контексті: сприйняття власної тілесності та її трансформація пов'язана з тими змінами, які відбуваються в культурі. Сприйняття, трактування, оцінка людиною тілесності, осмислення її місця у структурі особистості та в соціальному контексті, утвердження принципу відповідності або протиставлення духовному первню – все це утворює той найближчий контекст, в якому відбувається формування установок стосовно тіла та тілесності.

Кожній епосі відповідає певний тип культури, котрий утворює цілісне духовно-практичне буття, що включає, охоплює специфічне світосприйняття, смисложиттєві ідеали та механізм їх втілення у повсякденній реальності. Різні стадії розвитку людського суспільства позначені специфічними для них ідеями, образами та еталонами тілесності, котрі відображають культуру епохи, цінність самого тіла, його взаємовідносини з розумом.

На думку деяких дослідників, хоча тілесна ідентифікація була наявна завжди, у наш час вона є особливою, оскільки на рівні культурної самосвідомості саме вона визначає сутнісні характеристики людини, її

ціннісні орієнтації<sup>1</sup>. Останнім підґрунтям самототожності, антропної та персональної ідентичності нині є наше тіло. Фактично, тіло стає єдиною реальною основою людини та її сутності. Саме від тіла ми очікуємо, що воно збереже форму людини як людини, незважаючи на всі сумнівні маніпулятивні тілесні практики сучасної культури<sup>2</sup>.

Як зазначає Е. Гідденс, сучасна людина позиціонує себе через Я-Тіло, оскільки в нових умовах саме тіло стає головним об'єктом формування ідентичності. Дослідник вважає, що тіло як ідентичність перестало бути фізіологічною даністю, нині воно міцно вплетене в рефлексійність сучасності. Колись тіло розглядалось як вмістилище душі, згодом як джерело нищих потреб. Нині його трактують як пластичний матеріал, котрий можна піддавати конструюванню за власним бажанням. Те, що деякі сучасні філософи називають схильністю до нарцисизму, насправді є одним із зовнішніх проявів глибшого бажання контролювати та конструювати форму власного тіла без жодних обмежень. Як наслідок, людське тіло дедалі частіше включається у рефлексивну організацію соціального життя та стає важливим чинником формування почуття самоідентичності<sup>3</sup>.

Контекстом, в якому формується соматична ідентичність сучасної людини, слугує масова культура, котра є її буттєвою цілісністю. На відміну від космоцентризму античної культури, теоцентризму культури середньовічної, антропоцентризму культури доби Відродження, логоцентризму культури Нового часу, цю культуру нерідко характеризують як *тілоцентричну*, оскільки однією з її особливостей є опора на емоційне, чуттєве та тілесно-орієнтоване світосприйняття. Масова культура надає

<sup>1</sup> Miczka T. Esej o dwudziestowiecznych przygodach ciała / Tadeusz Miczka // Antropos. – 2008. – №10-11. – S. 3-17.

<sup>2</sup> Сайкина Г.К. Человек в поисках идентичности. Учебное пособие по философской антропологии / Гузель Кабириновна Сайкина. – Казань : Изд-во Казанского государственного университета, 2009. – С. 86.

<sup>3</sup> Giddens A. Nowoczesność i tożsamość, «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności /Anthony Giddens ; [tłum. z ang. A. Szulżycka]. – Warszawa : PWN, 2010. – S. 296–297



тілесності статусу своєї найбільш цілісної характеристики, світоглядної установки.

Один з авторитетних російських дослідників масової культури Г. Тульчинський висловлює думку про те, що тілоцентризм – це не лише світоглядний принцип, а й певний філософський дискурс, один із наслідків кризи раціональності та її критики в культурі постмодерну<sup>1</sup>. У своїй статті «Слово і тіло постмодернізму» він зазначає, що на кінець ХХ ст. визрів сумнів у раціональності як такій. Наслідком цього став перехід системоутворювального центру сучасної культури від Слова до Тіла, від інтелектуальності і духовності до тілесності, від вербальності до зорового образу, від раціональності до «нової архаїки», коли в центрі ментальності та дискурсу опинилося тіло, плоть<sup>2</sup>.

Масову культуру інколи порівнюють з культурою античності. Підставою для такого порівняння є культ тіла, який притаманний античності і який присутній в сучасній масовій культурі.

Нам видається слушною ця думка стосовно відродження в нових соціокультурних реаліях певних рис античної культури, свого роду перегук з «прекрасною юністю» європейського людства. Її переконливо аргументує М.В. Колесник у своїй монографії «Тілоцентризм в епоху масової культури»<sup>3</sup>. На його думку, світосприйняття масової культури характеризується певними особливостями, котрі зближують її з космоцентричною античною культурою. Для античної культури характерне розуміння буття як чуттєво-матеріального космосу, ідея духовного самовизначення через чуттєвість, тілесності як виразу особистості та активне поширення тілесних практик у межах соціокультурного відтворення. Своєрідним виразом космоцентричної світоглядної парадигми античності

---

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. Телесность [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский // Проективный словарь // Режим доступа : URL:<http://www.hpsy.ru/public/x3051.htm>.

<sup>2</sup> Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Григорий Львович Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 39.

<sup>3</sup> Колесник М.В. Телоцентризм в эпоху массовой культуры : монография / Михаил Васильевич Колесник. – Омск : Издательство АНО ВПО «Омский экономический институт», 2001. – 136 с.

стало давньогрецьке мистецтво, зокрема, мистецтво скульптури. Ось як визначний французький філософ та історик ХІХ ст. І. Тен характеризує його: «У грецькій статуї голова привертає не більшу цікавість, ніж ноги, руки або тулуб; її лінії та площини є лише продовженням інших ліній та площин; обличчя її не задумливе, але спокійне, майже безбарвне; ви не помітите в ньому жодного честолюбного поривання, котре виходить за межі плотського, земного життя, і загальна поза, рівно як і сукупність діяльності статуї, спрямована у такому ж сенсі... Фігура живе – і цього їй достатньо, як і давньому глядачеві... Вони хочуть споглядати людину, цілком співмірну своїм органам і всім умовам свого життя, обдаровану усією можливою в цих межах досконалістю; їм непотрібно нічого іншого і нічого більшого; все інше видалось би їм крайністю, потворністю або хворобою»<sup>1</sup>.

Якщо для грека *космос* – це певний світопорядок, котрому підпорядковане людське буття, то для сучасної людини таким макрокосмосом є масова культура, сама ж вона виступає мікрокосмом цієї культури. Ось як характеризує один з дослідників знаковий для масової культури персонаж – топ-модель та її презентацію у масовому мистецтві: «Ідеальна модель – це лише тілесна заготовка, котра здатна стати основою для вільної комбінаторики визначень. Ця регресія від живого образу до механічної матриці нерідко стає загальним місцем у роботі дизайнерів, модельєрів або фотохудожників». На знімках відомого фотомайстра ХХ ст. Франтишека Дртікола жінки – в процесі творчого самовдосконалення автора – ставали дедалі менш подібними до живих людей і дедалі більше – до античних статуй. Нерідко він знімав торси – щоб ні голови, ні обличчя натурниці не було видно. Його не цікавили ні психологія моделі, ні її індивідуальні особливості – все людське в людині було йому чуже.

---

<sup>1</sup> Тэн И. Философия искусства / Ипполит Тэн ; [пер. с франц.; подгот. к изд., общ. ред. и послесл. А.М. Микиши; вступ. ст. П.С. Гуревича]. – М. : Республика, 1996. – С. 233-234.

Поступово Дртікол відмовився від живого жіночого тіла і став знімати дерев'яні моделі – жіночі силуети<sup>1</sup>.

Звертаючись до масової культури, ми можемо зазначити, що серед її якісних характеристик виявляється така особливість, як опертя на чуттєві та ірраціональні первні в людині. Феномени масової культури ґрунтуються на «емоціях», «враженнях» та «здивуванні», тому вони не стільки осмислюються, скільки переживаються. Масова культура – це культура, котра надає перевагу чуттєвому перед раціональним, тому чуттєве в ній є засобом духовного вибору та самовизначення, а також механізмом самоідентифікації людини, подібно до того, як антична людина сприймала навколишній чуттєво-матеріальний космос природи і на міфологічному рівні визначала своє місце серед богів і людей<sup>2</sup>.

Однак якщо для античної культури тіло було мікрокосмом, краса якого вважалася шифрописом краси макрокосму, то масова культура сприйняла лише поверхню цього культу, не занурюючись у його філософські глибини. Її тілоцентризм ґрунтується на принципово інших засадах, котрі зумовлені типологічними характеристиками цієї культури.

Масова культура є *візуальною*, тобто культурою зображення та втілення чуттєвих образів, яка домінує над культурою вербальною.

Візуальне мислення значною мірою визначає роль тіла в сучасній масовій культурі – адже воно сприймається як носій низки важливих для сприйняття людини значень. Світоглядний тілоцентризм сучасної людини, адепта масової культури, ставить знак рівності між рефлексією і враженням. В умовах домінування візуальної культури з її орієнтованістю на шоу, емоційність та афектованість, тіло набуває невідомої раніше самоцінності. У постіндустріальному суспільстві стало актуальним практикувати соматичне,

---

<sup>1</sup> Корнев В. Топ-модель (статья для «Энциклопедии современной жизни») [Электронный ресурс] / Вячеслав Вячеславович Корнев. – Режим доступа : [www.lik-bez.ru/archive/zine\\_number809/zine.../publication833](http://www.lik-bez.ru/archive/zine_number809/zine.../publication833)

<sup>2</sup> Колесник М. В. Указ. соч. – С.51-52.

тобто тілесно-візуальне вираження соціокультурних смислів, яке дещо подібне до соматичного самовираження, властивого давній людині в архаїчному суспільстві.

Тілесність є носієм візуально-символічного вираження соціокультурного буття сучасної людини.

В культурі завжди відбувалися процеси відтворення та перетворення індивідуальності через тілесність. Тілесність сучасної людини значною мірою формується під впливом *консюмеристської ідеології* суспільства споживання. Масова культура пропагує споживання без обмежень, у ній немає місця відмові від бажаного, для неї характерне прагнення насолоди, бажання наочно виразити та актуалізувати власне Я. Як товар на ринку, тіло повинно мати відповідну товарну естетику – на ньому не має бути ознак старіння, зношеності, хвороб. Масова культура інтерпретує тіло як знак, надаючи йому не лише таких значень, як краса, здоров'я, жіночність, мужність, а й успішність, престижність, матеріальна спроможність тощо. Це впливає на конструювання в масовій культурі тіла, яке відповідає уявленням про успішність, престижність, добробут, набуття тілом певної цінності та перетворення його на фізичний капітал, який можна використовувати для отримання певних переваг (наприклад, кращої роботи, кар'єрного просування, сексуальної успішності тощо).

У сучасному суспільстві стандарти фізичної привабливості людини викликають неабиякий інтерес. І не лише тому, що розвинуте тіло – ознака здоров'я. Сьогодні воно щораз частіше стає ознакою статусу, оскільки відображає матеріальні можливості людини (витрати на повноцінне харчування, відвідування тренажерних залів, наявність часу на фізкультурні вправи, а іноді й витрати на пластичні операції). Людське тіло часто стає рекламним символом, товаром (косметична хірургія, виробництво косметики), а також критерієм оцінки у сприйманні іншої людини. Тіло стає символом, в якому сплавляються у єдине ціле суспільна ідеологія і особистісна ідентичність.

Масова культура надає тілесності статусу найбільш цілісної характеристики сучасної культури, світоглядної установки. Їй притаманний *гедонізм*, який, на думку культурфілософів, також значною мірою впливає на тілесність сучасної людини. Ж. Ліповецьки у розділі «Оновлене тіло» своєї праці «Ера порожнечі» говорить про «новітній нарцисизм» як про вияв нового ставлення до власного тіла. Віднині тіло не є чимось, що викликає відразу, або машиною; воно позначає нашу сутність, якої ми не повинні соромитися й яку віднині можна демонструвати оголеною на пляжах. Оскільки тіло набуло гідності, його слід вшановувати, тобто стежити за його належним функціонуванням, опиратися його старінню, боротися з ознаками деградації, постійно намагатися оновлювати його за допомогою хірургії, занять спортом, дієти.

Нарцисизм – це новітній індивідуалізм, що виявляється як зосередженість на собі і передусім на власному тілі, стурбованість власним благополуччям. Властиве нарцисам обожнення власного тіла виявляється щодня у тисячі дрібниць: переживання через вік і зморшки, піклування про фігуру, здоров'я, гігієну, ритуали контролю (*check-up*) і догляду за собою (масаж, сауна, режим дня, культове відвідування солярію і зловживання послугами лікарів і фармацевтів). Наявний сьогодні страх перед старістю і смертю («імператив молодості») є складовим елементом неонарцисизму. Індивід, замкнений у своєму «гетто», віднині опиняється наодинці з перспективою смерті, не маючи жодної «трансцендентальної» підтримки (політичної, моральної чи релігійної). З цим пов'язане й виникнення *homo psychologicus* – людини, що знаходиться у пошуку нових психологічних та окультних практик, які сприймаються нею на інфантильному рівні і позбавляють потреби складної рефлексії, однак дають «прості» та «ефективні» відповіді на «вічні», екзистенційні питання. Індустрія свідомості масової культури, плекаючи цей нарцисизм, намагається перетворити Я на «плаваючий простір», який не має ні постійного місця, ні орієнтирів, звільняючи нас від вольового стрижня. Нарцисизм робить можливою

асиміляцію моделей поведінки, розроблених тими, хто зайнятий проблемами нашого фізичного і душевного здоров'я: виробляючи «характер», що пристосовується до постійного формування, нарцисизм бере участь у важливій роботі з управління тілами і душами людей<sup>1</sup>.

Тілоцентризм масової культури має всі ознаки стресогенної лімінальної ментальності, характерної для ситуації переходу (соціальних ломок, реформ, катастроф тощо), з її типовими темами акцентованого (чорного) гумору, тотальним пародіюванням та травестуванням, підвищеною увагою до теми смерті, катастрофізмом, сюжетом кінця світу, особливим зацікавленням до соціальних девіацій, маргіналів, сексуальної свободи, гомосексуальності, транссексуальності, запереченням наукової раціональності, містицизмом, езотерикою тощо<sup>2</sup>.

Ситуація поглиблюється та закріплюється соціальною практикою торгової та політичної реклами з її суттєво психоаналітичним підґрунтям; технологіями формування та просування привабливого іміджу, тобто наочного у своїй тілесності цілісності образу; формуванням іміджелогії та іміджмейкерства для обслуговування бізнесу, політики, масової культури.

Відбуваються зміни ціннісного змісту масової культури. На перший план висувають вітальні цінності, що є відображенням нового уявлення про людину, позбавлену будь-якого трансцендентного первня, і переконаність у можливості управління власною життєдіяльністю та природою.

Тіло, котре доглядають та культивують, це водночас тіло контрольоване: турбота про тіло потребує постійного аналізу сигналів, котрі надходять від нього. Своєрідна форма такого контролю – це анорексія та

<sup>1</sup> Липовецьки Ж. Ера пустоти. Ессе о современном индивидуализме / Жиль Липовецьки ; [пер. с франц. В. В. Кузнецова]. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2001. – С. 42.

<sup>2</sup> Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Григорий Львович Тульчинский // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 39-41.

булімія, котрі є прикладом поведінкових моделей сучасної повсякденності та сучасних ідентифікаційних стратегій<sup>1</sup>.

Ось як характеризує свій вибір одна з прихильниць цієї стратегії: «Анорексія – це якийсь окремий світ, особливий заклад з жорстким фейс-контролем та дрес-кодом. Це щось затишне, рідне, що існує окремо. Капсула, котра пахне кремом та солодка на смак. Позбавлена калорій та жиру. Невагома. Вона щільним коконом розташувалась у самому серці соціуму, десь між метушнею, чужими проблемами та сплетіннями життя... Для мене ця спільнота, ці сайти, навіть само це поняття – це щось неординарне, що зухвало віддає гламуром, нахабне, але нестримно рідне, своє, незрозуміле оточенню. Голод – це кайф»<sup>2</sup>.

Масова культура руйнує цілісність особистість–тіло, наслідком чого є деградація тіла, котре перестає бути цінністю як своєрідна цілісність, ідентична з людиною<sup>3</sup>. «Текст» тіло–дух–душа піддається деконструкції: він демонтується, розбирається, розділяється на складові, котрі наділяються новими значеннями, отримують нові позначення і поєднуються у нові комбінації.

Заклик до «тілесної парадигми культури», як стверджують прихильники філософії постмодернізму, на практиці означає демонтаж, трансформацію та розклад тіла, які пов'язані поняттям *деконструкції*, що його запровадив у науковий обіг Ж. Дерріда. Етимологічно слово *деконструкція* включає поняття розбирання, перекладання, упорядкування, тобто це деструкція та реконструкція, розбирання та збирання. Деконструкція є специфічним аналізом тексту, інтелектуальною грою, котра знищує зв'язок між текстом та його значенням. Деконструкція спрямована на пошук одного тексту всередині іншого, на дію із виявлення смислових

<sup>1</sup> Pawluś K. Ciało jako przedmiot socjologicznej analizy i wytwór dyskursów [Electronic resource] / Kamila Pawluś. – Access mode : [tekstualia.pl/index.php?DZIAL=teksty&ID=28](http://tekstualia.pl/index.php?DZIAL=teksty&ID=28)

<sup>2</sup> Ана – бог [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.lovehate.ru/opinions/63773/>

<sup>3</sup> Bakke M. Ibid.

нашарувань всередині тексту та розкриття його глибших шарів, раніше прихованих або не помічених. Теорія деконструкції заперечує можливість єдино вірної інтерпретації тексту і відстоює тезу про те, що будь-яка інтерпретація є ненадійною і не може претендувати на істинність. Деконструкції піддається і той текст, яким є тіло. Його також можна демонтувати, «позначити», вкласти у нього новий сенс. Демонтаж тіла є улюбленим мотивом в сучасній екранній культурі, зокрема, у фільмах про маніяків або інопланетян, де тіло жертви не просто знищується, а «перекроюється», наділяється новим значенням. Прикладом може слугувати фантастичний бойовик 1992 р. «Універсальний солдат» з Жаном-Клодом Ван Даммом та Дольфом Лундгреном у головних ролях. В основі сюжету – історія про двох вояків, вбитих у В'єтнамі, котрих перетворили на відважних кіборгів – ідеальні машини для виконання спецоперацій.

Американський спеціаліст в галузі засобів масової комунікації Д. Рашкофф у своїй книзі «Медіавірус. Як поп-культура таємно впливає на вашу свідомість» розповідає про специфічний прийом, котрий використовують сучасні кліпмейкери – морфінг. Цей прийом полягає у поступовому перетворенні одного зображення на інше за допомогою геометричних операцій та кольорової інтерполяції. Морфінг був використаний, зокрема, у створеному 1992 р. кліпі Майкла Джексона «Black or White». Змушуючи одне обличчя буквально перетікати в інше, аніматори Джексона показали світ, в якому межі між расами і навіть статями не мають значення. Анімаційна техніка нав'язує сенс<sup>1</sup>. Тіло в сучасній культурі стає розірваним та перформансним, воно опинилось у вихорі постійних перетворень, зміні своїх видимих форм<sup>2</sup>.

Свідченням цього є численні «модифікації тіла». Наприклад, про ті модифікації, котрим піддав своє тіло Майкл Джексон, відомий французький

---

<sup>1</sup> Рашкофф Д. Медіавірус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Дуглас Рашкофф; [пер. с англ. Борисов Д.С.]. – М. : Ультра.Культура, 2003. – 368 с.

<sup>2</sup> Подорога В. А. Указ. соч. – С. 20.



письменник Мішель Уельбек говорить, що він не білий і не чорний, не молодий і не старий і навіть невідомо, чоловік він чи жінка. «Ніхто не уявляє собі до кінця його особистого життя – він вийшов за рамки звичайних людських категорій»<sup>1</sup>.

Тілесність нині розуміють не як задану субстанцію, а як форму, котра може створюватися та змінюватися завдяки перформативним практикам. Тіло ніби перебуває в новому агрегатному стані: воно вже не видається якоюсь твердою й інертною матерією, а швидше уявляється пластичною масою<sup>2</sup>.

Інформацію про подібні експерименти постійно подають ЗМІ. Зокрема, за повідомленням Інтернету, англієць Том Леппард, котрому нині 62 роки, прийняв рішення перетворитися на леопарда. Він витратив більше £5,000 на татування, котрі вкрили 99,9 % його тіла, за винятком внутрішньої поверхні вушних раковин та шкіри між пальцями ніг. Він також вставив собі ікла, такі як у леопарда. Книга рекордів Гіннеса визнала Леппарда найбільш татуованою людиною на землі<sup>3</sup>.

Своєрідним вираженням тілоцентризму масової культури може слугувати сучасне мистецтво, котре нерідко презентує «безсвідомі інтенції людської чуттєвості», які в добу середньовіччя знаходили свій вияв у фольклорі та карнавальній культурі. Зокрема, з добою середньовіччя пов'язана така ексцентрична форма сучасного масового мистецтва як фрік-шоу. Ще в цю далеку добу на циркових виставах при королівських дворах демонстрували карликів, сіамських близнюків та інших людей з вродженими відхиленнями від прийнятого поняття норми. Пізніше з морально-естетичних міркувань на подібні вистави почалися гоніння. Ідея відродилась у ХХ ст. В одному з рекламних оголошень цей «продукт» представляється так: «Нині

---

<sup>1</sup> Уельбек М. Платформа : [роман] / Мишель Уэльбек ; [пер. с франц. И. Радченко]. – М. : Иностранка, 2003. – С. 305

<sup>2</sup> Алкемайер Т. Социология спорта. Телесные практики субъективации и самоинсценировки / Томас Алкемайер ; [пер. с нем.]. – Логос. – 2006. – №3(54). – С.144.

<sup>3</sup> Десять самых модифицированных людей на планете [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [ekabu.ru/.../65111-10-samyh-modificirovannyh-lyudey-na-planete.html](http://ekabu.ru/.../65111-10-samyh-modificirovannyh-lyudey-na-planete.html)

фрік-шоу та сайд-шоу отримали технічну можливість представляти глядачеві щось більше, ніж міг показати мандрівний цирк, але не перестали робити акцент у своїх перформансах на елементи екстремального пірсингу, модифікації тіла та давніх ритуалів ініціації. Таких, наприклад, як підвішування на гаках. Підвішування, play-piercing, роздвоєння язика, різні види проколювання будь-яких частин тіла – це ще далеко не весь список бодмод-елементів в арсеналі сучасних фрік-шоу та сайд-шоу»<sup>1</sup>.

Тілоцентризм масової культури нерідко таврується як свідчення її бездуховності, відсутності в ній трансцендентуючого первня. Однак видається надзвичайно глибокою думка російського культурфілософа М. Епштейна стосовно цього, що на початках людської історії грумінг – рефлекс очищення тіла від бруду та виділень – став своєрідним «інстинктом культури», який поклав початок відділенню від зовнішнього середовища, структуруванню його під себе, під «своє внутрішнє», тобто розділенню буття на «природне» та «культурне». Очищаючи себе, людина відчуває не лише зовнішній світ, а й саму себе як джерело нечистоти. Інстинкт чистоти веде її до сампізнання, пробуджує в ній потяг до досконалості – чистоти не лише зовнішньої, а й внутрішньої. Отже, можливо, зростання зацікавлення тілесністю, притаманне масовій культурі, є виявом тієї новітньої форми шляху до себе, тілесної рефлексії, котра є виявом настання нової доби в історії культури та нової форми ідентифікації<sup>2</sup>.

Втім, деякі дослідники заперечують характеристику масової культури як тілоцентричної. Так, польська дослідниця І. Брах-Чайна у своїй праці «Сучасне тіло» ставить під сумнів тезу про «культ тіла» як осердя масової культури. На її думку, експансія тіла, експонування оголеності, сексуальності, численні заклики до догляду за тілом на самій справі є його редукуванням до «поверхні». Масова культура утверджує, власне, «фантом

<sup>1</sup> Pain Cult Freak Show – Подвешивание на крюках [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.paincult.ru/](http://www.paincult.ru/)

<sup>2</sup> Эпштейн М.Н. Груминг. Самоочищение. Гипотеза о происхождении культуры / Михаил Наумович Эпштейн // Вопросы философии. – 1997. – № 5. – С.72-79.

тіла», позбавлений онтологічної глибини та повноти соціокультурного контексту, в якому лише й може існувати тіло<sup>1</sup>.

Однак її співвітчизниця А. Дзюбан робить інші висновки щодо сутності тих процесів, котрі характеризують специфіку сучасного культу тіла. Її стаття, написана на основі матеріалів соціологічного дослідження, має назву «Я, записане на шкірі». Дослідниця провела опитування молодих людей, котрі, слідуючи сучасній моді, прикрасили своє тіло татуванням, і зробила висновок про те, що це був не бездумний крок, а цілком осмислений, раціональний вчинок. Респонденти розповідали про те, що для них тату – це спосіб виразити зміст власної ідентичності та записати його на шкірі в естетичній формі. Передусім, вибір тату пов'язаний з відкриттям важливих для індивіда «аспектів себе» та бажанням «підняти їх на поверхню тіла» за допомогою символічного образу. Завдяки своїй іконічності тату є досконалим посередником для вираження Я індивіда, розповіді про те, що становить сутність його світоглядних позицій, цінностей, яким він надає перевагу, життєвих цілей. Як зазначає дослідниця, насиченість особистим змістом, автентичність символічного образу досягається значною мірою тим, що особа бере участь у створенні тату, проектуючи візерунок або вносячи зміни до готових зразків. Для багатьох опитуваних татування мало естетичне значення, слугувало способом розмивання меж між мистецтвом та повсякденним життям. Більшість з них підкреслювали, що тату це вияв свободи, свідчення того, що людина має право бути собою і ніхто не буде їй щось наказувати, вказувати, як має бути<sup>2</sup>.

Отже, тілоцентризм масової культури, котрий визначає специфіку соматичної ідентифікації її носія, виявляється у «різноспрямованих» тілесних практиках. З одного боку, це незадоволення собою як тілом, відчуття

---

<sup>1</sup> Brach-Czaina J. Ciało współczesne / Jolanta Brach-Czaina // ResPublika nowa. – 2000. – №11. – S. 3-10.

<sup>2</sup> Dziuban A. Ja zapisane na skórze. Tatuowanie jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim / Agata Dziuban // Przegląd Socjologii Jakościowej. – 2012. – T. 82. – S. 200-227.

«омертвіння тіла», котре лежить в основі різного роду трансформацій тілесності. Її наслідком є те, що людина втрачає ту «духовну тілесність», котра є основою для її самоідентифікації.

Однак з іншого боку тілоцентризм стимулює й становлення тих ідентифікаційних практик, котрі засвідчують становлення нової «культури себе». Індивідуалізація тілесності – це свідчення того, що сучасна людина відчуває потребу бути не пасивним об'єктом масової культури, а суб'єктом творення себе, своєї ідентичності. Рефлексивна праця над власним тілом дає змогу глибше пізнати себе, збагатитися новим культурним та естетичним капіталом, відкрити новий простір для формування своєї ідентичності.

## **2.2. Нормативна тілесна ідентифікація в масовій культурі**

Способи формування тілесності «вмонтовані» в соціокультурний контекст кожної історичної епохи і відображають певні стандарти. У наш час ці стандарти утверджуються в суспільній свідомості завдяки масовій культурі.

Тілесна ідентичність формується у дискурсивному середовищі соціокультурних знаків та значень, котре зумовлює її конфігурацію. Важливою складовою процесу формування тілесної ідентичності є уявлення про правильне «ідеальне» тіло, тілесний канон. Зіставлення з тілесним каноном та відчуття своєї відмінності від нього покладені в основу цього процесу.

Дослідження ролі нормативної тілесності в соматичній ідентифікації має свою історію.

Важливе значення для розуміння ролі норми у конструюванні тілесної ідентичності мала концепція французького соціолога та антрополога М. Мосса. У своїй праці «Техніки тіла» він висловлює думку, що уявлення про те, ніби «життя тіла» підпорядковується винятково законам механіки та фізіології, є хибним. У кожному суспільстві формуються певні традиційні способи «користування» тілом, певні практики, котрі дають індивідові змогу

ефективно поводитися з тілом (біг, плавання, танець тощо). «Техніки тіла» є соціальними навичками, котрі виробляються індивідом завдяки вихованню та навчанню і характерні для того суспільства, частиною котрого є індивід<sup>1</sup>.

Ідеї М. Мосса творчо розвинули П. Бурдьє, Р. Барт, М. Фуко, І. Гофман.

Зокрема, П. Бурдьє вважається творцем теорії габітусу. Габітус, за П. Бурдьє, – це сума індивідуальних тілесних навичок (хода, жестикуляція, манери), котрі формуються у певному середовищі та інтеріоризуються індивідом; це результат його індивідуальної історії та соціального досвіду. Вчений пише: «Можна було б скласти список цінностей, що стали тілом, завдяки трансубстантивації, котра здійснюється прихованим переконанням імпліцитної педагогіки, яка здатна навіяти цілу космогонію, етику, метафізику і політику через такі незначущі приписи, як «тримайся рівно» або «не тримай ніж у лівій руці», і зафіксувати в найбільш неважливих на вигляд деталях – одязі, поставі, тілесних та вербальних манерах виразу – фундаментальних принципах культурного судження, котрі залишаються, отже, поза усвідомленням та поясненням»<sup>2</sup>. Філософ формулює власну теорію типів капіталу, котрі визначають місце людини у соціумі: це економічний капітал – гроші та культурний капітал – освіта, знання, володіння культурними нормами і приписами. У сучасній культурі, на його думку, особливого значення набуває вміння подавати себе, триматися, формувати власний імідж – володіння тими техніками тіла, котрі є складовою культурного капіталу і дають індивіду низку конкурентних переваг у боротьбі за місце під сонцем.

Контроль над тілом є важливим аспектом концепції М. Фуко. У своїй праці «Наглядати й карати» він зазначає, що протягом усієї людської історії тіло було об'єктом маніпуляцій для влади. У сучасну добу влада Норми,

<sup>1</sup> Мосс М. Техники тела / Марсель Мосс. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии ; [пер. с франц.]. – М. : Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996. – С. 242-263.

<sup>2</sup> Бурдьё П. Практический смысл / Пьер Бурдьё ; [пер. с франц. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко]. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 136.

Закону, Слова, Тексту, Традиції дозволяє «виробляти» особистості, властивості котрих задалегідь запрограмовано. Ефективність примусу досягається шляхом безперервного контролю за життям індивіда. Людина має постійно відчувати погляд спостерігача, котрий оцінює її дії і співвідносить їх із певними моделями поведінки. Філософ вважає, що цей контроль має надзвичайно широку сферу дії – від управління поведінкою людей в екстремальних ситуаціях до підпорядкування певним стандартам пози та ходи школярів<sup>1</sup>. Наслідуючи ідеальний образ, образ-еталон, людина дисциплінує себе, розділяючи уявлення про норму та патологію, розрізняє правильну та неправильну поведінку. Отже, у будь-якому суспільстві тіло затиснуте в лещата влади, котра накладає на нього вимоги, заборони та зобов'язання. Людина стає об'єктом нагляду та моделювання: її тіло обробляється, руйнується та збирається заново, стає тілом підпорядкування, «слухняним» тілом.

Тілесність як субстрат соціального детально аналізує у своїй праці «Corpus» Ж.-Л. Нансі. У давньогрецькій мові було слово *soma*, близьке за своїм значенням до сучасного розуміння особистості. Його етимологія вказує на близькість до понять «цілісність», «неушкодженість», «мудрий», «рятую», «зберігаю здоров'я», «зціляю». У добу «бунту мас» тіло втрачає свою органічну цілісність, рівну світові, і перетворюється на *corpus* – «каталог замість логоса», котрий складається з окремих деталей, які недостатньо ретельно підганяються одна до одної, і тому просто розташовуються поряд, не претендуючи на будь-яку повноту. Воно піддається дисципліні, контролюється, певним чином маркується, перетворюється на пасивний об'єкт, річ, котра страждає від насильства зовнішніх сил. Тілесність поглинається масами, котрі перетворюються на позбавлені форми соціальні тіла, які не мають більше таємниці, глибини, сцени, де вони могли б виявити себе<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Фуко М. Зазначена праця. – С. 221.

<sup>2</sup> Нансі Ж.-Л. Указ. соч.

Наявні в суспільстві ідеологеми потребують соціальних тіл як носіїв сенсу, який вони породжують. Тіло може бути перепозначене, переконструйоване і навіть штучно створене. Людина маси втрачає свою соціальну тілесність, стаючи атомом «колективного тіла». З різних, зовсім різнорідних елементів утворюється однорідне людське тіло: маса складається з людей маси. Формування єдиного соціального тіла означає єдність думань, бажань, мети, сприйняття реальності, стратегій поведінки і нівелювання почуття Я, зазначають Е. Канетті та С. Московічі у книзі «Монстр влади»<sup>1</sup>.

Натомість Ж. Бодріяр у своїй праці «Символічний обмін та смерть» слушно зазначав, що в культурі завжди є певні базові моделі тіла. Для медицини – це труп, котрий можна анатомувати, розділяти на частки, для релігії – це звір, інстинкт і плотськість, яку необхідно придушувати та дисциплінувати, для політекономії матеріального виробництва – робот, робоча сила, котру слід ефективно використовувати, а для політекономії знаку – манекен, якому за допомогою одягу можна надати будь-якого сенсу.<sup>2</sup> Гра зі знаками, котра стала лейтмотивом доби постмодерну, починається і закінчується на рівні тіла. З тіла стираються знаки відмінності, у тому числі й ознаки статі, і взамін наносяться інші. Тіло змінює знаки, як одяг, не співвідносячи їх зі своєю сутністю. Однак сучасні технології заторкують не лише поверхню тіла, а й проникають вглиб. Вони орієнтовані на переконструювання тілесності, зміну її параметрів: доля тіла полягає в тому, щоб стати протезом, вважає Ж. Бодріяр<sup>3</sup>.

Одним із соціологічних бестселерів ХХ ст. називають книгу німецького соціолога Н. Еліаса «Про процес цивілізації»<sup>4</sup>. В історичній соціології

<sup>1</sup> Канетти Э. Монстр власти / Элиас Канетти, Серж Московичи ; [пер. с нем. и франц. Р. Каралашвили, Т. Емельяновой, Г. Дилигенского]. – М. : Алгоритм, 2009. – С. 13.

<sup>2</sup> Бодрияр Ж. Символічний обмін і смерть / Жан Бодрияр; [пер. з франц. Л. Кононовича]. – Львів : Кальварія, 2004. – С. 217.

<sup>3</sup> Бодрияр Ж. Забыть Фуко / Жан Бодрияр ; [пер. с франц. Д. Калугин]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – С. 30

<sup>4</sup> Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования / Норберт Элиас ; [пер. с нем.] – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 1. – 332 с.; Т. 2. – 382 с.

Н. Еліаса тіло – субстанція, котра піддається процесу цивілізування, тобто підпорядкування, дисциплінування, покарання як в аспекті його природних даних, так і у сфері зовнішності, одягу, манери поведінки, емоційності. Західне суспільство оплутує тіло павутинням приписів. Кодекси належної поведінки стають внутрішнім «керівництвом до дії» і важливим чинником ідентифікації. Західна цивілізованість – це постійне збільшення самоконтролю, самообмеження з одного боку та зростання чутливості до зовнішнього середовища – з іншого. Н. Еліас говорить, що в наш час ці приписи набули більш динамічного та менш догматичного характеру, що дає змогу конструювання «індивідуального тіла» і тим самим більш незалежної від соціального диктату ідентифікації.

Значним евристичним потенціалом характеризується концепція внутрішнього та зовнішнього тіла М. Бахтіна. Внутрішнє тіло, за М. Бахтіним, – це тіло, котре сприймається та переживається «зсередини» завдяки багатоманітності людських відчуттів. Зовнішнє тіло – це тіло *для* Іншого і тіло *Іншого*, це відсторонене сприйняття власного тіла, на котре впливають певні соціокультурні норми. Зовнішнє тіло «сконструйоване» й оформлене пізнавальними, етичними та естетичними категоріями, сукупністю зовнішніх зорових вражень та дотиків, котрі виступають у ньому як пластичні та живописні цінності. Взаємодія внутрішнього та зовнішнього відображає зміни в сфері тілесних канонів, культурних кодів краси та потворності, норми та девіації тощо.

За твердженням М. Бахтіна, в кожний історичний період існує свій ідеальний тип тіла. В Середньовіччя – це тіло «незавершене», незамкнене, норавливе; воно постійно вибудовується, створюється само і створює інше тіло: це тіло поглинає світ і само поглинається світом. Для тілесного канону Нового часу характерне – при всіх його значних історичних та жанрових варіаціях – «готове», завершене, замкнене, відмежоване тіло. Глуха поверхня, рівнина тіла набуває значення як межа замкненої, відділеної від інших тіл та від світу, індивідуальності. Усі ознаки незавершеності цього тіла старанно



усуваються, як усуваються і всі прояви внутрішньотілесного життя<sup>1</sup>. Сучасна людина відчуває потребу «пересотворити» світ відповідно до власних уподобань, не визнаючи диктату природної даності свого тіла. Вона намагається створити ідеальне тіло, ставлячись до нього як до «пластичної плоти»<sup>2</sup>.

На думку відомого філософа В. Подороги, живе тіло існує доти, доки в дію не вступає об'єктивуючий дискурс, тобто сукупність правил та вимог, котрі визначають внутрішнє переживання тілесного образу. Це може бути біологічний, фізикалістський, фізіологічний, лінгвістичний, анатомічний дискурс, і кожен з них проектує на живе тіло певну ідеальну аналітичну форму (форму знання), котра не має нічого спільного з цілісними, феноменальними переживаннями тілесного досвіду<sup>3</sup>.

У культурі завжди наявний образ ідеального тіла, тіла-канону, котрий вписує людську тілесність в контекст історичної доби. Канон як тілесний ідеал визначає ставлення людини до свого тіла, специфіку тих тілесних практик, за посередництвом яких вона намагається «інсталювати» зовнішні приписи у власну тілесну оболонку. Як зазначає В. Подорога, єдине тіло, котрим ми володіємо, – це *corpus*, результат ритуалу інсталяції не-нашого тіла в нашу душу, тіло-фасад. Те, що експонується – це завжди тіло-корпус, тіло-фасад, тіло-реквізит, комбінація випадкових елементів, калейдоскоп.

Ця концепція дає змогу глибше осягнути механізм тілесної самоідентифікації, в якому поєднані внутрішні відчуття та слідування сформованим культурою моделям тіла – тілесному канону, нормам поведінки, дотримуючись яких людина розрізняє «правильне» та «неправильне» використання свого тіла<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура и средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Худож. лит., 1990. – С. 310-320.

<sup>2</sup> Бахтин М. Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – С. 44.

<sup>3</sup> Подорога В.А. Указ. соч.

<sup>4</sup> Подорога В.А. Указ. соч. – С. 22-23.

Російський дослідник Д. Трунов дає таке визначення тілесного канону: «Тілесним каноном» назвемо абстрактні уявлення про правильне («ідеальне») тіло, котре існує в культурі» і зазначає, що цей канон є одним із феноменальних модусів тілесності, оскільки людина володіє своїм тілом, лише співвідносячи його з ідеальним тілом, з тілом-каноном. Тіло-канон виступає інтеріоризованою етичною, сексуальною, анатомічною, соціальною, політичною та іншою нормою, котра включена у сферу свідомості. Тілесний канон не заважає народженню неповторного, унікального образу тіла, а навпаки: лише у співставленні з тілесним каноном людина може відчути і пережити свою унікальність»<sup>1</sup>.

Підсумовуючи цей історичний екскурс, можна зазначити, що проблема ролі норми, канону, тілесного стандарту залишається актуальною й нині, оскільки сучасне суспільство, яке проголошує відданість ідеї свободи, зовсім не скасувало соціального контролю над тілом – воно лише змінило його форми.

У політиці соціального контролю над тілом, котра відображає дух нашої епохи, особлива роль належить масовій культурі. Саме масова культура сформувала та активно популяризує ті моделі тіла, котрі слугують основою для соматичної ідентифікації сучасної людини. Для адекватного опису цих моделей важливо визначити основні опозиції (успішний–невдаха, краса–потворність, молоде–старе, природне–штучне тощо), котрі одержали специфічного трактування в масовій культурі і визначають її мейнстрім – сукупність загальноприйнятих, широко вживаних культурних стандартів.

Один з наріжних каменів мейнстріму масової культури – життєвий успіх. Оскільки особистість завжди презентує себе у певному тілесному вигляді, образ успішної людини охоплює й «успішне» тіло, тобто тіло, котре відповідає певним соціальним канонам. Страх втрати цього образу і

---

<sup>1</sup> Трунов Д. Г. Феноменальные модусы телесного бытия [текст] / Дмитрий Геннадьевич Трунов // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2010. – № 1(1). – С. 23.

стигматизації, котра може стати її наслідком, змушує людину піддавати своє тіло різного роду маніпуляціям, які мають підтримувати його в рамках норми<sup>1</sup>.

«Успішним» є тіло, котре несе на собі знак вкладених у нього «інвестицій». В останні роки таким знаком стали Spa-процедури: маски, обгортання, манікюр та педикюр. Символічне значення Spa-процедур полягає у тому, що вони є символом престижу, як і інші схожі знаки: ексклюзивний одяг та аксесуари, демонстративне споживання, дорогі яхти, автомобілі, вілли. Рекламні тексти обіцяють, що такі «інвестиції в тіло» обов'язково принесуть цілком матеріальні дивіденди. Так, один із Spa-салонів закликає: «Обираємо програму «Денді»! Програма підходить для тих, хто збирається на відповідальну зустріч, на якій жодна деталь не уникне прискіпливої уваги партнерів»<sup>2</sup>.

Характеризуючи тенденцію до утвердження нормативної тілесної ідентичності у масовій культурі, Ж. Ліповецьки називає її «бумом краси». Якщо протягом століть прославляння жіночої краси було справою поетів і художників, то віднині це стало справою преси, кіно, моди, косметичної індустрії. Почався процес індустріалізації краси, проникнення у технологію формування тілесних еталонів законів ринку<sup>3</sup>.

Головне місце у цій індустрії відведено естетиці стрункого тіла, причому вимоги до стрункості стають дедалі суворішими.

Ж. Ліповецьки наводить дані, котрі свідчать про динаміку тих параметрів, котрі вимагались від манекенниць та претенденток на звання «Міс Америка»: на початку 20-х років вага 63,5 кг при зрості 1 м 73 см; у 1954 р. претендентки в середньому важили 54,9 кг при зрості 1 м 72 см. Між 1980 та 1983 р. середня вага кандидаток була 53 кг при зрості 1 м 76 см. Напря-

<sup>1</sup> Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Ирвинг Гофман ; [пер. с англ. А. Д. Ковалева]. – М. : Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.

<sup>2</sup> Хашковский А. Инвестиции в тело [Электронный ресурс] / Алексей Васильевич Хашковский. – Режим доступа : [www.bkworld.ru/archive/y2008/n05.../Investicii\\_v\\_telo\\_Chast\\_2.html](http://www.bkworld.ru/archive/y2008/n05.../Investicii_v_telo_Chast_2.html)

<sup>3</sup> Липовецкий Ж Третья женщина. Незыблемость и потрясение основ женственности / Жиль Липовецкий ; [пер. с франц.]. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 188.

розвитку такий, що Венери 50-х років можуть нині видатись «занадто огрядними», – зазначає дослідник<sup>1</sup>.

Говорить Ж. Ліповецьки і про «Нове Євангеліє», що замінює традиційний авторитет релігії: воно проповідує відмову від радостей хорошого столу і навіює жінці почуття провини за допомогою катехизису, центральна думка якого – надання гріху ожиріння інфернальних рис.

Страх перед небажаною повнотою перетворився для сучасної людини на справжнє наслання. Е. Гідденс пише з цього приводу, що тіло в «культурі ризику» стає чимось чужим, смертельною загрозою, з котрою необхідно постійно змагатися, не даючи йому вийти з-під контролю. Поширення анорексії та булімії, які стали частиною повсякденності та елементом рефлексійного проекту самоідентичності, є крайнім вираженням такого контролю<sup>2</sup>.

Ще однією вимогою індустрії краси є перемога над віком. Молодість стала не тільки фізичним поняттям, а й умовою успішної кар'єри, естетичним пріоритетом. З'явився навіть термін *ейджизм* (від англ. age – вік) – дискримінація за віковим принципом, якій піддаються ті, хто не володіє «засобом Макропулоса». Реклама настійливо пропонує чарівні засоби, котрі знищать усі сліди старіння. Образ, тиражований масовою культурою, несе в собі ідею «Насиченої Життям Безсмертної Людини»: чиста, свіжа, з м'якою засмагою, пружна шкіра, пишне і здорове волосся, рівні білі зуби – це прикмети тіла, котре не знає Смерті. Усе, що могло б свідчити про могутню силу розпаду, тут ретельно девізуалізовано<sup>3</sup>.

Носієм нормативних приписів є мас-медійний образ тілесності, котрий зосередив у собі уявлення про те, якою має бути Втілена Людина доби високих технологій та ефективного медичного контролю. Це – тіло-фантом. Воно живе переважно на екрані. На наших очах воно може розпадатися на

<sup>1</sup> Там же. – С. 193.

<sup>2</sup> Giddens A. Nowoczesność i tożsamość / Anthony Giddens ; [tłum. z ang. A. Szulżyńska]. – Warszawa : PWN, Wydawnictwo Naukowe, 2001. – S. 145.

<sup>3</sup> Михель Д.В. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело / Дмитрий Викторович Михель. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 2000. – 204 с.

серію відокремлених органів, а згодом знову збиратись у єдине ціле, єдність котрого більш ніж умовна. Ніби у давній поемі Емпедокла перед глядачем на реактивній швидкості проносяться очі, білі зуби, острівці сяючої шкіри. Він бачить втомлені м'язи та змучені варикозом вени, котрі негайно заспокоюються та виліковуються. Ці чудові трансформації забезпечуються закадровою роботою монтажерів. Однак глядач про це не думає: перед ним бездоганне тіло, тіло мрії<sup>1</sup>.

Однією з нормативних вимог сучасної тілесності є «подолання природного тіла». Тілесна модель, пропагована масовою культурою, – це «денатуралізоване» тіло: «недосконале природне тіло» не відповідає канонам краси і свідчить про недостатню турботу про себе. Неестетичним, негарним, занедбаним вважається тіло, котре не піддане депіляції. Неодмінним атрибутом сучасної людини – і чоловіка, і жінки, – є дезодоранти, котрі мають нейтралізувати природні запахи людського тіла. Парфуми – це функціональний елемент соціокультурної ідентичності, свідчення оволодіння мистецтвом бути справжньою жінкою або чоловіком, ярлик певного соціального статусу. Макіяж – це спосіб відповідати вимогам зразків «культурної статі». Фарбування волосся – свідчення контролю над власним тілом і протистояння старінню<sup>2</sup>.

Про масштабність та наполегливість постійної боротьби з «природним тілом» так розмірковує героїня роману-бестселера англійської письменниці Хелен Філдінг «Щоденник Бріджит Джонс»: «Бути жінкою – це ще гірше, ніж бути фермером; весь час тільки й потрібно збирати врожай та оббризкувати посіви: на ногах гарячим воском видаляти волосся, голити під пахвами, вищипувати брови, шліфувати пемзою п'яти, зволожувати шкіру, чистити пори на обличчі, підфарбовувати корені волосся, підпилювати нігті, фарбувати вії, масажувати целюліт, качати прес. Виконання всього цього

---

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Buczkowski A. Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna / Adam Buczkowski. – Kraków : Universitas, 2005. – S. 296-305.

повинно бути настільки добре налаштованим, що як ви щось пропустите на декілька днів, усе знову заросте. Деколи мені цікаво, як би я виглядала, якби залишила все на плин природи»<sup>1</sup>.

Невизнання диктату природної даності свого тіла виявляється й як його «пересотворення» за допомогою пластичної хірургії. Р. Барт вказує на такий парадокс сучасності, як поява технологій, котрі дають змогу смислам, створеним людиною, прибирати вигляду смислів, заданих самою природою. Своєю чергою, це спричинило нетерпимість до зовнішності, котра не задовольняє. Людина перестала дивитись на тіло як даність і розглядає його як сировину, з котрої завдяки переробці можна створити будь-який образ себе. Якщо реклама і комп'ютерна графіка створюють образ ідеальної краси, то пластична хірургія пропонує свої послуги для «переробки» тіла відповідно до цих ідеалів. Приклад – «хірургічний театр» французької телеведучої Орлан. Їй як ведучій проекту «Кінцевий шедевр: реінкарнація святої Орлан» зробили сім операцій перед телекамерою, щоб отримати лоб Мони Лізи, ніс богині Діани, підборіддя боттічеллівської Венери. Кожна операція була своєрідним перформансом<sup>2</sup>. Жінок, одержимих подібним комплексом, вже охрестили «силіконові сильфіди».

Відомий психолог І. Кон у своїй статті «Оголений чоловік у мистецтві і в житті» пише, що в кінці 90-х у США кожна четверта пластична операція проводилася на чоловіках. Лише у 1996 р. пластичні операції було зроблено 700 тис. американських чоловіків. Серед клієнтів Лондонської клініки естетичної пластичної хірургії 40 відсотків – чоловіки. Найпоширеніші «чоловічі» операції – пересадка волосся, зміна форми носа, відкачування жиру, підтягування повік та м'язів обличчя, збільшення підборіддя, хімічний вплив на шкіру (шліфування). Багато опитаних чоловіків висловили бажання хірургічним шляхом збільшити грудні м'язи за допомогою силіконових

<sup>1</sup> Филдинг Х. Дневник Бриджит Джонс [Электронный ресурс] / Хелен Филдинг ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : [royallib.ru/book/filding\\_helen/dnevnik\\_bridgit\\_dgons.html](http://royallib.ru/book/filding_helen/dnevnik_bridgit_dgons.html) )

<sup>2</sup> Lach T. Ciało w kulturze i sztuce [Electronic resource] / Tomasz Lach. – Access mode : [tomaszlach.gigaprojekt.pl/.../Cialowkulturzeisztuce.pdf](http://tomaszlach.gigaprojekt.pl/.../Cialowkulturzeisztuce.pdf)

імплантантів. Як висловився психолог, доступне погляду чоловіче тіло стає вразливим, спричинюючи у чоловіків тривоги та нервові розлади, які ще донедавна вважалися винятково жіночими проблемами. З 1000 опитаних американців майже половина була незадоволена своєю зовнішністю – у 70-ті роки таке незадоволення висловлював лише кожний шостий. Серед хворих на нервову анорексію, яка раніше була типовою для дівчаток-підлітків, близько 10 відсотків становлять молоді чоловіки (найчастіше – молоді інтелектуали, моделі, спортсмени, геї). Ідеалом чоловічої краси завдяки кіно та телебаченню вважаються культові актори Арнольд Шварценеггер, Сильвестр Сталлоне та Клод Вандам<sup>1</sup>.

Бразильська професорка М. Контрера Сегура у своїй праці «Медіасфера та криза почуття» говорить про поширеність серед дівчаток-підлітків бажання за допомогою пластичної операції створити зовнішність, як на власній фотографії з фотошопу<sup>2</sup>.

Багато косметичних практик фізично є зовнішніми, оскільки зачіпають лише поверхню тіла, однак потрібно визнати, що вони глибоко пов'язані з онтологією, оскільки змінюють не лише тіло, а й ідентичність індивіда. Зокрема, операції з блефаропластики – зміни форми повік – нерідко пов'язані з бажанням змінити ті риси, котрі вказують на етнічну приналежність людини. Нерідко до подібних операцій вдаються азійські жінки, котрі хочуть мати «західні» очі та стати схожими на європейок. У США афро-американки роблять операції по зменшенню вуст та носа<sup>3</sup>.

Пластичні операції можна інтерпретувати як втручання в ідентичність та її штучне творення або нав'язування. Пластична операція може «підганяти» тіло під певний образ, тобто створювати зовнішній вигляд, котрий хотіла б бачити особа. Цей новий образ, з одного боку, може

---

<sup>1</sup> Кон И.С. Нагой мужчина в искусстве и в жизни [Электронный ресурс] / Игорь Семенович Кон. – Режим доступа : [www.neuronet.ru/sexology/book12\\_6.html](http://www.neuronet.ru/sexology/book12_6.html)

<sup>2</sup> Контрера Сегура М. Медіасфера и кризис чувства [Электронный ресурс] / Малена Контрера Сегура. – Режим доступа : [mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/contrera\\_mediasfera/](http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/contrera_mediasfera/)

<sup>3</sup> Падмор К. Выразительная плоть: косметическая хирургия, физиогномика и стирание визуальных различий / Кэтрин Падмор // Массовая культура: современные западные исследования ; [пер. с англ.]. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С. 97.

допомогти узгодити свій зовнішній вигляд із внутрішнім відчуттям себе, подолати реально існуючі фізичні недоліки та комплекси. З іншого – новий образ створює нове відчуття і бачення себе, нову ідентичність. Пластична операція змінює також сприйняття особи іншими, впливає на її приналежність до певних соціальних груп<sup>1</sup>.

«Міф про красу» – так назвала свою книгу американська феміністка Н. Вульф. Книга, видана у 1991 р., зібрала широкий спектр відгуків – від схвальних до різко критичних, викликала бурхливі дискусії в публічній сфері та в академічних колах. Дослідниця зазначає, що межі «міфу про красу» пролягли не в публічній сфері прав та свобод, не у сфері родинного життя та побуту, а безпосередньо через тіло та душу жінки. Н. Вульф стверджує: міф вилучає з життя реальних жінок, їхні тіла, замінюючи їх образами штучної та недосяжної «краси». Символічним втіленням міфу про красу для неї став образ Залізної Диви. Колись так називалося винайдене в Німеччині знаряддя тортур, котре мало вигляд залізної скрині, що повторювала форму людського тіла. Зовні на ній була зображена прекрасна, молода, усміхнена жінка. Нещасну жертву поміщали у цю скриню, її віко щільно закривалося, позбавляючи людину можливості рухатися, і в кінцевому підсумку жертва вмирала або від голоду, або від ран, отриманих від металевих цвяхів, котрі були всередині скрині. Сучасна «масова галюцинація», у пастку котрої жінки чи то потрапили, чи то загнали себе самі, нагадує цю скриню. Суспільство бачить лише її зовнішній бік, однак за «гарною картинкою» приховане знаряддя тортур для справжніх живих жінок, вважає дослідниця<sup>2</sup>.

Цей образ яскраво і досить переконливо говорить про поширюваний маскультом міф краси, котрий подекуди буквально доводить жінок до насильницької голодної смерті, спричиненої анорексією. Міф, популяризований маскультом, намагається переконати, що саме штучно

<sup>1</sup> Kandulska K. Tożsamość: ciało – podmiot czy przedmiot? [Electronic resource] / Karolina Kandulska. – Access mode : [www.wh.agh.edu.pl/.../wp.../kandulska.doc](http://www.wh.agh.edu.pl/.../wp.../kandulska.doc)

<sup>2</sup> Вульф Н. Миф о красоте: Стереотипы против женщин / Наоми Вульф ; [пер. с англ. А. Графова, Т. Графова]. – М. : Альпина нон-фикшн, 2013. – С. 34.



винайдена, відредагована фотошопом краса має стати основою жіночої ідентичності, наносячи цим самим нищівного удару по самооцінці жінки та залишаючи її беззахисною перед тими, хто претендує на роль журі у цьому «конкурсі краси». У своїй книзі Н. Вульф розглядає механізми конструювання цього міфу та його дію у різних сферах життя – на ринку праці, де краса відіграє роль своєрідного бонусу у професійній кар'єрі жінки, у масовій культурі, котра за посередництвом глянцевого видань нав'язує жорсткі рамки жіночої сексуальності та тілесності.

Прикладом того диктату, про який говорить Н. Вульф, можуть слугувати «методичні рекомендації» багатьох модельних агентств, котрі формують свої критерії відбору фотомоделей. Перші кастинги проводяться для дівчат 12-14 років, коли психіка ще досить «пластична», щоб сприйняти відповідні вимоги як догму. Претендентки мають бути на зріст не меншими за 173 см, мати «невизначні» пропорції тіла та обличчя, котре дасть змогу створити будь-який образ<sup>1</sup>.

У контексті того «буму краси», який став визначальним для масової культури і зумовив формування певної ідентифікаційної стратегії, видається дещо несподіваною тенденція, яка може бути визначена як «бум потворності», опозиції прекрасному тілу тіла особливого, виразного, незвичайного, хворого, яка формує протилежну ідентифікаційну стратегію<sup>2</sup>.

Про цю тенденцію пише У. Еко у своїй праці «Історія потворності»: «Кіно, телебачення і журнали, реклама і мода пропонують еталони краси, котрі не дуже відрізняються від давніх, і ми цілком можемо уявити собі обличчя Бреда Пітта або Шерон Стоун, Джорджа Клуні або Ніколь Кідман на портреті доби Відродження. Однак ті ж молоді люди, які ідентифікують себе з цими ідеалами (естетичним або сексуальними), захоплюються рок-

<sup>1</sup> Корнев В. Топ-модель (статья для «Энциклопедии современной жизни») [Электронный ресурс] / Вячеслав Вячеславович Корнев. – Режим доступа : [www.likbez.ru/archive/zine\\_number809/zine.../publication833](http://www.likbez.ru/archive/zine_number809/zine.../publication833)

<sup>2</sup> Ярская-Смирнова Е. Образ власти и власть образа. Большое тело в культуре [Электронный ресурс] / Елена Ярская-Смирнова, Павел Романов. – Режим доступа : [www.hse.ru/pubs/share/direct/document/74530541](http://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/74530541)

музикантами, вигляд яких у добу Відродження видався б огидним. І все ж молоді люди нерідко розфарбовуються, роблять татуювання, встромлюють собі в тіло залізячка, стаючи подібними скоріше до Меріліна Менсона, ніж до Мерілін Монро»<sup>1</sup>.

Внутрішня порожнеча викликає відчуття «омертвіння тіла», і людина відчуває незадоволення тілом, собою як тілом. Цей феномен відторгнення власного тіла яскраво зображений в романі Ч. Поланіка «Невидимки», героїня якого сприймає власне тіло як субстанцію, чужу та ворожу по відношенню до неї самої<sup>2</sup>. Головна героїня роману Шаннон Макфарленд – колишня топ-модель, кар'єра котрої була миттєво перекреслена пострілом з рушниць, який спотворив її вигляд. Вона перетворилася на невидимку – людину, котра приховує своє обличчя. Разом з іншими «невидимими монстрами» вона подорожує країною, здобуваючи засоби для існування злочинами. Ці монстри змінюють свою стать і зовнішній вигляд, вони живляться наркотиками та гормонами, вони досконалі потворною божественною досконалістю, і саме такими богами-потворами видаються героїні ті, хто оточує її.

Чак Поланік, котрого називають божевільним генієм покоління пехт, відобразив одну з характерних тенденцій культури тілесності сучасної доби, виявом якої стає презентація тілесності в контексті образів травми, нанесеної тілу, потворності, мутації, фізичного розпаду тіла<sup>3</sup>.

Українська дослідниця Т. Гундорова вважає, що «синдром хворого тіла» у постмодерному світі не тільки загрожує духовному, психічному та фізичному стану людини, а й з небувалою гостротою ставить питання про межі самої людської природи. До недавна вважали, що пластичність людини

<sup>1</sup> История уродства / под. ред. Умберто Эко ; [пер. с итал. А.А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М.М. Сокольской]. – М. : СЛОВО/SLOVO, 2007. – С. 426.

<sup>2</sup> Паланік Ч. Невидимки / Чак Паланік ; [пер. с англ. Ю. Волковой]. – М. : АСТ; Хранитель, 2008 – 300 с.

<sup>3</sup> Кривцова Л.А. Телесность в массовой и элитарной культуре начала XXI века: сравнительный анализ / Лариса Алексеевна Кривцова, Олег Александрович Архипов // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. – Вып. 4. – Иваново, 2011. – С. 117.

є практично безмежною. Це переконання дало змогу в процесі модернізації та культурної еволюції встановити тотальний контроль над людською тілесністю, здійснювати найсміливіші проекти соціального конструювання, заганяти людську природу в рамки соціальних та культурних утопій. Однак тілесність людини пластична лише до певної межі, і настає момент, коли людина повстає проти тиранії соціальної інженерії<sup>1</sup>.

«Створювати красу означає виступати поборником панування над людиною» – так можна сформулювати позицію радикалів у питаннях тілесності. Образ дефективного, хворого тіла стає для них текстом, в якому закодовані певні протестні повідомлення проти політики «нагляду і покарання» щодо індивіда. Одним зі свідчень цього є те, що традиційні для масової культури театральні та музичні перформанси, телешоу та телесеріали, конкурси краси нині нерідко стають арт-проектами, котрі відображають цю тенденцію. Зокрема, в одній з галерей Манчестера проводять щорічну виставку «Мистецтво виживання», куди запрошують художниць, котрі пережили захворювання на рак. «Міс Міна» (Miss Mine) називаються конкурси краси у Анголі та Камбоджі, в яких беруть участь жінки, котрі постаралися від минувань. Японська дизайнерка Р. Кавакубо свою колекцію побудувала на ідеї «альтернативного тіла», яка полягає в естетизації «медичної патології» – її одяг імітує різного роду деформації людського тіла<sup>2</sup>. Подібні акції є виразом бажання викликати особливі тілесні переживання та стани, завдяки яким у внутрішній реальності з'явиться «тіло» як «Я».

У наш час тіло стає індивідуальним проектом, пов'язаним з відчуттям власної тотожності: воно трактується як «значуща та автономна поверхня», придатна для створення того тексту, котрий повідомляє інформацію про

---

<sup>1</sup> Гундорова Т. Симптом «больного тела». Постсоветский украинский роман / Тамара Ивановна Гундорова // Дружба Народов – 2011. – № 9 – С. 189-201.

<sup>2</sup> Нестерова М.А. Человеческое тело в культуре и моде последней трети XX – начале XXI века / Мария Александровна Нестерова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – Вып. 60. – СПб., 2008. – С. 205.

свого власника в процесі соціальної комунікації<sup>1</sup>. «Чому творіння інтелекту – книги, картини та інші форми «мистецтва» можна гідно демонструвати, виставляти на загальний огляд, а тіло – ні? Я витратив години, дні, місяці, роки на книгу. Я хочу, щоб її прийняли, любили, хвалили, щоб нею захоплювалися, шукали її. Але чим моє тіло гірше? Я також витратив на нього години» – цитує американського письменника Джона Речі І. Кон<sup>2</sup>.

Однією з суттєвих змін, котрі виявилися в ХХ ст., на думку З. Баумана є те, що «тіло перестало належати Богові або дисциплінарним інституціям і перетворилося на приватну власність». Процес індивідуалізації тіла – це вияв відповідальності за свій вибір, свободи бути собою. Тіло дедалі рідше трактують як «зовнішнє», «дане», воно стає простором «творення себе». Процес індивідуалізації тіла передбачає інтенсифікацію контакту людини з власним тілом. Цей процес характеризується намаганням помістити тіло у приватному просторі індивіда. Він виявляється у задоволенні від дотику до власного тіла, догляду за ним, «переживанні», відчутті тіла, котрі є важливими елементами «культури себе». Ці відчуття супроводжує контроль за власними емоціями та вибухами агресії, для подолання яких використовуються простори гімнастичного залу або психотерапевтичного кабінету. Індивідуалізоване тіло – це тіло не лише контрольоване, а й культивоване та ідеалізоване<sup>3</sup>.

Говорячи про індивідуалізацію тіла, можна дещо по-іншому інтерпретувати пластичні операції: це втручання в ідентичність може бути не лише нав'язуванням образу, а й свідченням намагання наблизитися до власного ідеального образу. Пластична операція може «допасовувати» тіло до ідентичності, тобто наближати своє тіло до того, яким людина хотіла б бачити його, тобто, дає змогу більшою мірою «стати собою», формувати

<sup>1</sup> Buczkowski A. Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna / Adam Buczkowski. – Kraków : Universitas, 2005. – S. 239.

<sup>2</sup> Кон И.С. Нагой мужчина в искусстве и в жизни [Электронный ресурс] / Игорь Семенович Кон. – Режим доступа : [www.neuronet.ru/sexology/book12\\_6.html](http://www.neuronet.ru/sexology/book12_6.html)

<sup>3</sup> Bauman Z. Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności / Zygmunt Bauman. – Toruń : wyd. UMK, 1995. – S.. 94.

власну тілесну оболонку відповідно до внутрішнього відчуття тотожності шляхом усунення недоліків, подолання комплексів тощо. Нова зовнішність може допомогти у конструюванні ідентичності та в новому «відкритті себе», у досягненні суспільного визнання, котре значною мірою залежить від зовнішньої привабливості<sup>1</sup>.

Отже, підводячи підсумки, зазначимо, що дискурс масової культури у сфері тілесної ідентифікації – це, передусім, дискурс влади. Нормативний образ людського тіла у просторі семіотичного поля масової культури наділяється знаками, необхідними для здійснення цієї влади. «Організаційно-примусова» сила масової культури задає норми тілесності, котрі сприймаються як беззаперечні зразки для наслідування, матриці для тілесної самоідентифікації. Реальне тіло, яке відрізняється від тіла-канону, піддається стигматизації, а це призводить до ізоляції людини від суспільства, що, своєю чергою, є причиною кризи самоідентичності.

Утверджуючи свою владу над людиною за посередництвом тіла-канону, масова культура позбавляє її того, що вона вважала своїм – власного тіла, котре є невід'ємною складовою її духовно-тілесної цілісності. Людське тіло в масовій культурі перетворюється на фрагменти – «плоть», «шкіру», «обличчя», «м'язи»: «плоть» – це сфера культивованої сексуальності, «шкіра» – об'єкт косметичних маніпуляцій, «обличчя» – «замаскована» косметикою тілесна поверхня, котра позбавлена індивідуальності і не сприймається як «дзеркало душі», «м'язи» – предмет культуризму та бодибілдингу. Це тіло перетворюється на симулякр, котрий значною мірою віддалений від того, що греки називали *soma*, від того, що пов'язане з біосоціальною сутністю людини. Бунт проти того «буму краси», котрий є виявом намагання «наглядати й карати» – свідчення формування нової самосвідомості людини, яка намагається протистояти нівелюванню власної

---

<sup>1</sup> Kandulska K. Tożsamość: ciało – podmiot czy przedmiot? [Electronic resource] / Karolina Kandulska. – Access mode : [www.wh.agh.edu.pl/.../wp.../kandulska.doc/](http://www.wh.agh.edu.pl/.../wp.../kandulska.doc/)

особистості та віднайти нові, адекватні часові форми тілесної самоідентифікації.

### 2.3. Техноморфна тілесність в ідентифікаційних практиках масової культури

Бурхливі соціокультурні трансформації, котрі визначають характер сучасної доби, призвели до кардинальних змін у розумінні людської тілесності, до процесу «соціалізації» тіла, котре завжди було психофізичним субстратом ідентичності. Майже всі підсистеми соціуму тією чи іншою мірою причетні до становлення соціокультурного тіла – наука і технологія, економіка і політика, освіта і сфера рекреації, мистецтво і релігія. Високий ступінь залежності «людини тілесної» від соціокультурного середовища відображений у таких поняттях, як *медикалізоване тіло, технологізоване тіло, соціально-дисципліноване тіло, зникаюче природне тіло, тіло споживацької культури, тіло, яке панікує під натиском цивілізації*. Одним із зовнішніх проявів соціалізації тіла є намагання рефлексивно контролювати та конструювати його форму. Внаслідок цього людське тіло дедалі ширше включається у соціальне життя і стає значущим чинником самоідентифікації.

Розуміння людської тілесності зазнало значних змін внаслідок антропологічної революції, передчуттям якої ще на зламі XIX та XX століть стала філософія Ф. Ніцше, котрий проголосив пришествя надлюдини (Übermensch) як однієї з наступних сходинок еволюції, сумірної за масштабами з переходом від мавпи до людини<sup>1</sup>.

Однак провісниками та провідними ідеологами постлюдської реальності стали М. Фуко, Д. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. Зокрема, останні запровадили у філософію поняття *тіла-без-органів*. Уперше термін *тіло-без-органів* з'являється у французького поета А. Арто, котрий уявляв ідеальне тіло як те, що не обмежене органами, що твориться в русі. У

<sup>1</sup> Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше ; [пер. з нім.]. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – 414 с.

філософії це поняття утвердилося завдяки працям Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі «Анти-Едип. Капіталізм і шизофренія», «Кafka», «Ризома», «Тисяча поверхонь». Тіло-без-органів – це тіло, котре існує поза межами звичної тілесної реальності, Я-почуття – почуття психосоматичної реальності та усвідомлюваної ідентичності. Це тіло, котре звільнилося від антропоморфного характеру репрезентації, тобто від самовизначення через рід, вид, субстанційну форму, і стало «нелюдським». Це тіло автономне, котре існує поза анатомією, образом або психосоматичною цілісністю. Воно є уніформною, котру можна моделювати, або скафандром, від котрого можна звільнитися. Воно виявляє себе через афекти, деструкцію, порушення цілісності.

Цей погляд на тіло свідчить про деструкцію тріади тіло–дух–душа, про руйнування розуміння людини як цілісності. Дезінтегрована тілесність виявляється як неузгодженість почуття тіла та образу тіла: внутрішнє почуття тіла втрачає опору у зовнішньому його образі, а зовнішній образ перестає бути «своїм тілом». Дезінтегрована тілесність призводить до переживання тілесної дифузії – фізичного змішування і взаємопроникнення тіла та інших об'єктів.

Філософська рефлексія дезінтегрованої тілесності пов'язана з тими науковими досягненнями, якими позначена сучасна доба. Нині, як вважають деякі науковці, людство стоїть на порозі змін, котрі можна порівняти з появою на Землі людини розумної. Причиною цих змін є науково-технічний прогрес. Бурхливий розвиток техніки суттєво змінив способи самовідтворення людини у світі: нині розрізняють два типи технологій – «hi-tech», об'єктом котрих є зовнішній світ, фізичний космос, макрокосм, та «hi-hume», в яких об'єктом є людина у всій повноті своїх вимірів, мікркосм. Наслідком застосування цих технологій, на думку багатьох вчених, стануть трансформаційні процеси, унаслідок яких виникне новий різновид людини – постлюдина.

Французький філософ П. Віріліо котрий визначав свій методологічний підхід як дромологію – синтез фізики, філософії, політики, естетики та урбанізму, – у книзі «Інформаційна бомба. Стратегія обману» зазначає, що сучасна наука зійшла на манівці: відійшовши від власних філософських принципів, вона перетворилася на технонауку і нині її подальша трансформація призвела до виникнення тоталітарної масової технокультури. Ми дедалі більше втрачаємо здатність користуватися даними нам природою органами сприйняття; як розумово відсталі, страждаємо чимось на зразок несумірності світу і перебуваємо у постійному пошуку фантазматичних світів та способів життя, де старе добре «тваринне тіло» заступає продукт симбіозу людини та технологій. Тіло перестає бути якимось скафандром духу. Культура щораз далі веде людину або до штучно створеного симулякру «ідеального тіла» (імпланти, пластична хірургія, фітнес) або звертається до ідей деструкції (людина-машина, мутант). Позалюдські образи тілесності дедалі ширше визначають тілесну самосвідомість суспільства<sup>1</sup>.

У сучасному складному та плюралістичному соціокультурному та духовно-психологічному контексті людина зіткнулася з ситуацією, коли техніка, яка дарувала їй могутність, починає зазіхати на її ідентичність. Сучасна ідентифікаційна модель намагається поєднати в собі протилежні традиції та патерни, зміст ідентичності наповнюється неспецифічними для людини якостями: проводяться спроби порівняти людське та машинне мислення, довести переваги машини у швидкості, силі тощо. Ця «розбіологізація» супроводжується розривом з ціннісними засадами людського життя як культурного буття<sup>2</sup>.

Ще у 1955 р. Г. Маркузе у своїй книзі «Ерос та цивілізація» висловлював думку про неодмінний кінець репресивної цивілізації, про те, що на зміну Прометею – символу цивілізації, побудованої на принципі

---

<sup>1</sup> Вириліо П. Информационная бомба. Стратегия обмана / Поль Вирилио ; [пер. с франц. И. Окуновой]. – М. : ИТДГК «Гнозис», Фонд «Прагматика культуры», 2002. – С. 37.

<sup>2</sup> Самохвалова В.И. К пониманию человека в его человеческой идентичности [Электронный ресурс] / Вера Ильинична Самохвалова. – Режим доступа : [www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=476](http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=476)



виробництва, придуть культурні герої «нерепресивного типу реальності» – Орфей та Нарцис, котрі гармонізують стосунки людини і природи, принесуть з собою радість буття і вільної творчості<sup>1</sup>. Однак реальність виявилася не схожою до цієї райдужної картини.

Масова людина – це значною мірою продукт «масової зборки» однотипних ідентичностей. Вона формується під впливом готових форм – поведінки, реакцій, суджень, принципів, цінностей, котрі дозволяють вписатися у рамки, встановлені соціально-маніпулятивною системою. Ідентичність людини стає фрагментарною, нестійкою, «плинною», «неістинною», імітативною. Її формує фрагментований суб'єкт, котрий є мозаїкою фрагментів різних ідентифікаційних шаблонів, які є в його колекції. На відміну від істинної, така ідентичність піддається частішим та радикальнішим модифікаціям. Із настанням доби високих технологій ці модифікації стали ще більш радикальними, оскільки в інформаційному суспільстві відбувається постійний процес трансляції нових і нових зразків для наслідування<sup>2</sup>.

Намагання осмислити сутність тих змін, котрі відбуваються з людиною в сучасну добу, зумовили, з одного боку, переконання в тому, що ми вступили у стадію «антропологічної кризи», котра означає руйнування в людині власне людського, негативні зміни її природних та соціальних властивостей, духовної сфери, з іншого – спричинилася до формування концепції трансгуманізму.

Уперше поняття «трансгуманізм» («transhumane») використав Данте Алігері у своїй «Божественній комедії» (1312), однак в сучасному значенні це слово вперше зустрічається лише у біолога Д. Хакслі в праці «Релігія без

<sup>1</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Герберт Маркузе. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества ; [пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526 с.

<sup>2</sup> Предовская М.М. Модификация и трансформация культурной идентичности / Мария Михайловна Предовская : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры.: – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2009. – 22 с.

Апокаліпсиса» (1927). Д. Хакслі називав трансгуманізмом нову ідеологію, своєрідну релігію людства, котре входить у нову добу – добу науково-технічної революції.

*Трансгуманізм* (від лат. *trans* – крізь, через, за; *humanitas* – людяність; *humanus* – людяний) – це радикально новий підхід до розуміння майбутнього, заснований на припущенні, що людський вид не є кінцевим пунктом нашої еволюції, а швидше її початком. Прихильники трансгуманізму своєрідно трактують ідею надлюдини Ф. Ніцше, котрий проголошував, що людина є те, що необхідно подолати. Той шлях подолання «людського, занадто людського», в якому вони вбачають майбутнє людства, пов'язаний з досягненнями науково-технічної революції.

Трансгуманізм визначається як раціональний, заснований на осмисленні досягнень та перспектив науки, світогляд, котрий визнає можливість і бажаність фундаментальних змін у становищі людини за допомогою передових технологій з метою ліквідувати страждання, старіння і смерть, а також значно посилити фізичні, розумові та психологічні можливості людини<sup>1</sup>.

Як проголошують прихильники трансгуманізму, традиційний гуманізм – це любов до людини у тому модусі її існування, котрий домінує нині. Трансгуманізм – це любов до тієї людини, котра ще лише формується, це любов не до «ближнього», а до «віддаленого».

Трансгуманізм створив гіпотетичний образ майбутньої людини, котра відмовилася від звичного людського вигляду внаслідок запровадження передових технологій: інформатики, біотехнології, нанотехнології, медицини – образ постлюдини.

Відомий американський футуролог та винахідник Р. Курцвейл – один з прихильників ідей трансгуманізму – вважає, що на кінець XXI ст. буде втрачена чітка межа між людьми та роботами. Технічний прогрес вже до

<sup>1</sup> Transhumanist Lexicon: [Electronic resource]. – Access mode : <http://www.transhumanism.com/lexicon/>

2050-х років дасть змогу створити постлюдину, можливості котрої будуть принципово відрізнятися від можливостей сучасних людей. Особлива роль у цьому належатиме генній інженерії, молекулярній нанотехнології, створенню нейропротезів та прямих інтерфейсів «комп'ютер-мозок». Людина зможе мати зуби з матеріалу, який за міцністю не поступається алмазу, штучне волосся, кістки з нанотрубок, полімерні м'язи, вуха, що самоочищуються. На неї очікує імплантація сотових телефонів, створення резервних копій людської пам'яті і навіть повне завантаження та вивантаження свідомості<sup>1</sup>. Аналізуючи ті зміни, котрі відбуваються нині, можна сказати, що особлива технологізована форма людства вже стала реальністю. Ці трансформації дають підстави деяким вченим говорити про формування людини як біотехносоціальної істоти<sup>2</sup>.

Спроби пізнати себе у дзеркалі цих змін, збагнути характер тих трансформацій, які відбуваються з людиною, виявляються у нових формах самоідентифікації. Зокрема, це стосується тілесної ідентичності, адже людина доби високих технологій перебуває в ситуації «зникаючого природного тіла», втрати «антропної тілесності». Тілесна ідентичність масової людини народжується в проектах, котрі пов'язують тіло зі світом техніки. Тілесність, відображаючи досвід масової культури, в котрій існує її носій, починає змінюватися не лише у сфері свідомості, сформованої «технологічним розумом», а й на онтологічному рівні, трансформуючись з природно-біологічної у технологічно зумовлену форму буття<sup>3</sup>.

Ті модифікації тілесності, які пов'язані з високими технологіями, сформували нові форми самоідентифікації, серед яких можна умовно виділити такі її різновиди, як кіберідентичність та віртуальна ідентичність.

---

<sup>1</sup> Курцвейл Р. Жизнь с ускорением [Электронный ресурс] / Реймонд Курцвейл. – Режим доступа: ray-kurzweil-nanotekhnologie.blogspot.com

<sup>2</sup> Кудашова И.В. Социально-философские аспекты идеи усовершенствования человека / Ирина Владимировна Кудашова : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09 00 11 – социальная философия. – Красноярск : Изд-во Красноярск. ун-та, 2006. – С. 2.

<sup>3</sup> Мемфорд Л. Техника и природа человека / Льюис Мемфорд // Новая технократическая волна на западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 225-240.

*Кіберідентичність* – це свого роду сучасна інтерпретація того дуалізму у розумінні тіла й духу, котрий пройшов етапи відрази та морального неприйняття тіла в добу середньовіччя, захоплення та художньої метафоризації в добу Ренесансу, ідеї людини-машини в добу Нового часу. У ХХІ ст. ми стаємо свідками нових трансформацій механістичного погляду на людське тіло: у кіберкультурі неприйняття тіла досягає свого апогею, свідомість намагається відірватися від тіла та підпорядкувати його. Воно сприймається як свого роду проникна мембрана. Його цілісність порушена суглобами з титану, мікроелектричними кінцівками, синтетичними кістками, імплантатами. Е. Тоффлер передбачав, що у майбутньому мініатюрні комп'ютери будуть імплантуватися у наші тіла не тільки для того, щоб компенсувати фізичні вади, але й для того, щоб збільшити фізичні можливості людини. Межа між людиною та комп'ютером у певний момент остаточно зникне.

Один із теоретиків штучного інтелекту Ганс Моравек писав: «У нашому нинішньому стані ми... частково біологічні, частково культурні, і багато наших біологічних особливостей не узгоджуються з устремліннями наших умів»<sup>1</sup>.

Зокрема, ця нова тілесна самосвідомість суспільства відчула на собі вплив кібернетики.

Слово «кібернетика», яке в античні часи означало «лоцманське мистецтво водіння кораблів серед рифів та мілин», її творець Н. Вінер використав як назву науки про інформацію, управління та зв'язок між твариною, людиною і машиною. Він проголосив ідею про те, що в майбутньому людина зможе існувати в тандемі з комп'ютером як єдина кібернетична система. Розвиваючи цю ідею, американці М.Клайнс та Н. Кляйн створили слово «кіборг», в якому поєднані терміни «кібернетика» та «організм» (скорочення від англ. cybernetic organism – кібернетичний

---

<sup>1</sup> Moravec H. Mind Children. The future of Robot and Human Intelligense. – Cambridge : Harvard University Press, 1988. – P. 4.

організм; біологічний організм, що містить механічні компоненти). В їхній статті про можливість існування людини в космосі «Кіборги та космос», опублікованій в журналі «Астронавтика», було висловлено думку про те, що для успішного освоєння космосу люди мають фізично та хімічно змінитися. Їхнє «зростання» з кібернетичними системами забезпечить можливість вільно досліджувати, створювати, думати та відчувати в космічному просторі.

У середині 60-х років ХХ ст. вийшов збірник філософсько-футурологічних есеїв польського письменника С. Лема «Сума технології», назва котрого є своєрідним перегуком з «Сумою теології» Томи Аквінського та «Сумою теології» Альберта Великого. Він передбачав, зокрема, ті зміни тілесності, до яких призведе «кіборгізація»: кіборг матиме деякі біологічні елементи – скелет, м'язи, шкіру, однак йому стане непотрібною система травлення, оскільки спеціальні насоси впорскуватимуть живильні речовини, ліки, гормони, котрі будуть підтримувати його життєдіяльність. Завдяки цим операціям кіборг зможе зберегти життя у будь-якій ситуації, в якій звичайна людина мала б загинути<sup>1</sup>.

Декларацією «нової органіки» вважається виданий у 1991 р. «Маніфест кіборгів» («A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century») Д. Гаравей, котру називають постфеміністкою або кібер-феміністкою. Маніфест є спробою переосмислення тілесності нової людини-кіборга, в якій немає межі між людиною, машиною і твариною. Кіборг – це гібрид живого організму та машини, який є зразком нового типу соціально-тілесної активності. Він існує у віртуальній реальності, позбавлений людських комплексів, вільний від законів репресивної маскуліної культури. Він не знає жодних меж, і його тілесність також є виходом за всі людські можливості.

---

<sup>1</sup> Лем С. Сумма технологии = Summa Technologiae / Станислав Лем ; [пер. с польс. В. Широков]. – М. : АСТ; СПб. : Terra Fantastica; Минск : Харвест, 2004. – 668 с.

З'явилося поняття «технології конструювання людини», котре фігурує, зокрема, у доповіді національного наукового фонду США «Конвергенції технологій для підвищення ефективності людського капіталу» (Converging Technologies for Improving Human Performance), де йдеться про можливості використання широкополосних інтерфейсів між людським мозком та машинами, котрі завдяки сенсорним датчикам дають змогу контролювати стан здоров'я, своєчасно реагувати на його порушення і тим самим забезпечити міцність та енергійність людського тіла<sup>1</sup>.

Постлюдське тіло, котре значною мірою стало реальністю нашого часу, – це, власне, не заперечення людського тіла, а формування його «нових конструкцій», котрі не вписуються у традиційні ідентифікаційні стандарти<sup>2</sup>.

Кіборгізація призводить до соматичної ідентифікації як постбіологічного організму, котра виявляється, зокрема, у «плановій дресурі тіла, муштрі м'язів, націлених на механічний результат, котрий піддається обрахунку»<sup>3</sup>.

Аналізуючи ті способи, до яких вдається людина, щоб сконструювати свій тілесний образ відповідно до бажаної моделі, зазначимо, що один з них – це популярний у масовій культурі бодибілдинг, за допомогою якого створюються своєрідні «біороботи-трансформери».

Лідер бодибілдингу, відомий американський актор Арнольд Шварценеггер зізнавався, що він відчуває своєрідне відчуження від свого тіла: «Ви не сприймаєте м'язи як частину себе. Ви дивитесь на м'яз як на річ, котра має стати набагато більшою або довшою. Ви бачите, що він навіть ніби не є частиною вашого тіла. Це як скульптура»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Converging Technologies for Improving Human Performance : National Science Foundation, 2002. – 424 p.

<sup>2</sup> Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / Ольга Євгенівна Гомілко. – К. : Наук. думка, 2001. – С. 289.

<sup>3</sup> Эпштейн М. Тело на перекрестке времен / Михаил Наумович Эпштейн // М. Н. Эпштейн Философия тела. Г. Л. Тульчинский. Тело свободы. – СПб. : Алетейя, 2006. – С. 10-15.

<sup>4</sup> Цит. за: Вайнтштейн О. Мужчина моей мечты: этюды по истории мужского тела / Ольга Борисовна Вайнштейн // Иностранная литература. – 2003. – № 3. – С. 277-278.

Філософія бодибілдингу ґрунтується на переконанні, що тіло, дане людині від природи, – це той «сирий» стан, який потрібно піддати культурній трансформації. Тіло бодибілдера має засвідчити широкі можливості людини у подоланні природної даності шляхом застосування складних технологій його «виробництва». Воно уподібнюється до великого макету машини, котра може функціонувати відповідно до задуму її творця. Людина прирівнюється до стану «м'язової маси», котра має задані об'єми, пропорції, рельєф. Тіло бодибілдера стає незавершеним, плинним, програма його конструювання постійно змінюється залежно від моди, а тому воно постійно піддається трансформаціям. Для створення бажаного тілесного образу використовуються різні штучні засоби. Складне евристичне завдання, котре вирішує бодибілдер, подібне до конструювання біоробота<sup>1</sup>.

Масова культура широко пропагує перспективи створення людини-трансформера. Якщо б хтось узявся реконструювати антропологічний вигляд людини на основі розважальних телепередач, то буквально виконання такого завдання могло б мати несподівані результати. Вивчаючи спортивні програми, дослідник виявив би низку нових різновидів *homo sapiens*, причому ця множинність не зводиться до звичних розділень людського роду за статтю, віком, етносом. Непомірно довгі і тонкі кінцівки дівчаток-гімнасток, могутні шиї і плечі штангістів, штовхачів молота, величезні об'єми борців сумо, дивовижний зріст баскетболістів і мініатюрність жокеїв – усі ці свідчення перетворень природного тіла варто брати до уваги, описуючи людину, яка модифікує себе і собі подібних заради розваги. Видається, що нині у різних видах шоу та спорту головно вимагають спеціально сконструйованих тіл, які максимально пристосовані для певних функцій та естетичних запитів аудиторії<sup>2</sup>.

Намагання пересотворити своє тіло стає нав'язливою ідеєю. Ідеали краси – завдяки цифровим технологіям – стають «постлюдськими»:

---

<sup>1</sup> Зверева В. Специализированные тела в массовой культуре: бодибилдинг [Электронный ресурс] / Вера Викторовна Зверева. – Режим доступа : [culturca.narod.ru/Bodybuild0.htm](http://culturca.narod.ru/Bodybuild0.htm)

<sup>2</sup> Зверева В. Указ. соч.

надзвичайно гарні фотомоделі існують у вигляді цифрових фотографій, відретушованих у комп'ютерних програмах. Ці красуні з рекламних постерів викликають «постмодерністський психоз»: змушують людей почуватися незатишно у тілесній оболонці, яка підвладна старінню, облісінню, потовстішанню<sup>1</sup>.

Такого роду самосприйняття та самовизначення є досить поширеним, про що свідчить, зокрема, його відображення в літературі, яка є художньою самосвідомістю сучасної культури. Так, відомий канадський письменник Д. Коупленд у своєму романі «Раби «Майкрософта» змальовує образ «качка Тодда», котрий почав зустрічатися з «бодибілдером жіночої статі» на ймення Дасті. Тодд і Дасті, здається, знайшли одне в одному споріднені душі. Вони проводять по кілька годин у дискусіях про перетворення Нового Людського Тіла; і у спортзалі, і в офісі вирішують, який з їхніх міні-мускулів потребує перетворення, обговорюють стероїди, ніби це процесорні елементи, і з'ясовують механізми косметичної хірургії. Вони хочуть стати «постлюдьми» – створити зі своїх тіл Жінку-біоніка та Чоловіка-Шість-Мільйонів-Доларів, щоб перейти на новий рівень тілесності<sup>2</sup>.

Кіборгізація людини набуває дедалі ширших масштабів. Вона полягає в широкому використанні імплантантів, таких, наприклад, як стимулятор серця, штучний клапан, лінзи для очей. Багато пристроїв, котрі стали «зовнішнім розширенням людини», необхідні для виживання в сучасному суспільстві. Однак вони стали не лише «кібернетичною складовою» сучасної людини, а й елементом її ідентифікації, формуючи Его-концепцію кожного з нас. «Хто міг собі уявити, щоб середньовічні селяни сперечались один з одним про те, чий плуг або граблі кращі – до хрипоті, до бійки? ... Нині ж звичним є таке ототожнення себе з брендом свого комп'ютера, моделі

---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / Сергей Сергеевич Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10-31.

<sup>2</sup> Коупленд Д. Рабы «Майкрософта» : [роман] / Дуглас Коупленд ; [пер. с англ. Н. Федуро]. – М. : АСТ: ЛЮКС, 2005. – С.317.



телефону та операційної системи, під якою вони працюють, що відстоювання їхніх достоїнств нагадує захист власного «Я» від посягань на особисту гідність. І не дарма нагадує. Нині ці інструменти стали повноцінною частиною «Я» кожної людини, вони настільки увійшли в структуру особистості та посіли таке важливе місце в комплексі її самоідентифікації, що будь-яка оцінна модальність при їх згадуванні неминуче викликає реакцію крайнього ступеня емоційності», – зазначає російський дослідник В. Лохоня<sup>1</sup>.

У 2002 р. професор Кевін Ворвік з Англії вживив собі мікропроцесор, котрий був підключений до університетської комп'ютерної мережі, і проголосив себе першим у світі реально існуючим кіборгом<sup>2</sup>.

Своєрідною саморепрезентацією людини-кіборга стали художні акції англійського митця, котрий виступає під псевдонімом «Зоряний лук». Він носить на голові конструкцію з кабелів, транзисторів, електродів та антен. Біля себе на сцені він встановлює монітори, на котрих можна спостерігати, що відбувається у нього всередині, оскільки в його шлунку знаходиться зонд та ендоскоп з мініатюрною камерою. Митець бунтує проти власної біологічної природи: він вважає, що «інформація, а не гравітація буде становити поле сил, котрі в майбутньому будуть контролювати форму людського тіла». Він говорить, що людина змінила світ, нині ж вона має змінити свою тілесну оболонку<sup>3</sup>.

Кіборг – це суб'єкт без статі, це не сексуальність, не бісексуальність, а відмова від сексуальності: він може змінювати свою статеву приналежність або зовсім відмовитися від неї. Свого часу Бодріяр, аналізуючи цей аспект «кіборгізації», назвав сучасну культуру «ксероксом культури», якому притаманний «нарцисичний некроз» – адже клонування, яке нині

<sup>1</sup> Лохоня В.И. Хлеб с Маслоу. Киборгизация Homo Consumens [Электронный ресурс] / Валентин Иванович Лохоня. – Режим доступа: [psyfactor.org/lib/maslow2.htm](http://psyfactor.org/lib/maslow2.htm)

<sup>2</sup> Radomski A. Kultura 2.0 a praktyki męskości / Andrzej Radomski // Męskość jako kategoria kulturowa. Praktyki męskości. – Lublin : Wiedza a Edukacja, 2010. – S. 113-127.

<sup>3</sup> Miczka T. Esej o dwudziestowiecznych przygodach ciała / Tadeusz Miczka // Antropos. – 2008. – № 10-11. – S. 13-14.

проголошене альтернативним способом репродукції людини, по суті є її ксерокопіюванням. Можливо, «дівіду» – децентрованої, розщепленій, фрагментованій масовій людині справді відповідає саме «дивідний» – рослинний спосіб відтворення, при якому вона не народжується, а черенкується, відбруньковується<sup>1</sup>.

Бодрійяр говорить про зв'язок клонування та масової людини: «Маси також являють собою клонований агрегат, котрий працює від тотожного до тотожного, без звернення до іншого»<sup>2</sup>. Тобто, масова людина не здатна до розрізнення, на необхідне для справжньої ідентифікації «роз-тотожнення» з самою собою. Вона розмножується клонуванням, як і ракова пухлина, котра продукує абсолютно однакові і непотрібні живому організму клітини злоякісної тканини.

Свідченням того, наскільки популярними нині ідеї «постгендерного організму» є повідомлення про незвичний спосіб самоідентифікації, яке з'явилося в Інтернеті у травні 2013 р. Австралія офіційно визнала існування третьої статі – крім жіночої та чоловічої. Апеляційний суд задовольнив позов 52-річного активіста Норрі, котрий стверджував, що слово «стать» передбачає більше ніж два значення. У 2010 р. йому вдалося зареєструватися як особі без статі. Однак невдовзі суд визнав це рішення помилковим, і «постгендерний» Норрі подав новий позов, щоб відстояти своє право не ставити у документах літер «Ч» або «Ж». Адміністративний трибунал має визначити, як називати Норрі та його однодумців, повідомляє The Sydney Morning Herald<sup>3</sup>.

Масова культура у своїх артефактах – техномузиці, комп'ютерній графіці, кінофільмах, коміксах – дає багатий матеріал для осмислення техноморфної ідентичності, пропагуючи ідею надздібностей через поєднання

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Указ. соч.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн / Жан Бодрийяр; [пер. с франц. А. Гараджа]. – М. : Ad marginem, 2000. – С. 298.

<sup>3</sup> Австралія признала существование бесполоых людей; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://news.rambler.ru/19363784/>

можливостей машини та живої істоти. Фільми «Термінатор», «Матриця», «Я робот», «Сурогати», «Час» та багато інших зображають світ кіборгів, світ, подібний до величезного комп'ютера. Фільми про мутантів, Ікс-людей, термінаторів, роботів-поліцейських, транссексуалів, напівлюдей-напіввампірів свідчать про те, наскільки поширеною є ідея пост людини, та про те, що ця людина поступово стає реальністю.

Як слушно зазначає Г. Тульчинський, техніка – це не просто засіб задоволення людських потреб: вона ще й слугує засобом виявлення сутнісних сил людини, того зв'язку, котрий існує між людським, іманентним та трансцендентним. У цьому аспекті техніка є таким субстратом людського буття, котрий дає змогу ідеї людяності розвиватися у космосі на власне людській, а не просто біологічній основі, розкриваючи сутність самої субстанції людяності. У сучасну добу виявляються дві протилежні за своєю сутністю іпостасі постіндустріальної, технологізованої культури: власне людської, духовної і «тектури», культури нелюдської, машинно-технічної. Текстура – це культура людини, яка розриває зв'язок з природою, оточує себе штучною реальністю та просякнута нею зсередини. Ця людина є не особистістю, а «актором» – позбавленим духовності суб'єктом життєдіяльності, «гомутером» (від «гомо» – «людина» та «комп'ютер»). «Як видається, людство вступає в якусь нову стадію. Зоо-, техно- та теоморфізм як головні фундаментальні метаформи, у тому числі й ті, що лежать в основі людської самосвідомості, ідентифікаційного хаосу, самі стають предметом осмислення та маніпулювання – інтелектуального й реального – в мистецтві, науці, медицині, філософії, повсякденному досвіді й фольклорі – аж до висміювання, наприклад, в анекдотах. А це означає, що вони вже не виконують ролі межі духовного досвіду, котрий починає виходити за окреслювані ними кордони, в їхній контекст. Людина починає себе усвідомлювати не лише чимось більшим, ніж тварина або машина, але й

розмірковує про божественне, намагається вийти і в його контекст», – вважає філософ<sup>1</sup>.

Дослідження філософських аспектів антропологічної кризи, котра супроводжує розвиток сучасної техногенної цивілізації, дає підстави глибше осмислити широкий спектр самоідентифікацій, які визначають соціокультурну реальність людського буття. Метаморфози цих самоідентифікацій слугують свого роду дзеркалом, котре відображає зміну «природної» даності людського світу та неминучість змін у людському способі життя. «Протеївський» динамічний характер ідентифікації потребує від сучасної людини гнучкості, вміння виживати в ситуації невизначеності та непередбачуваності, не втрачаючи при цьому своєї людської сутності, того, що становить осердя людяності.

Сучасний техніко-технологічний субстрат постіндустріального суспільства впливає не лише на природу людської свідомості за посередництвом інформаційних телекомунікацій та глобального інформаційного простору Інтернет, але внаслідок розвитку сучасної медицини, біотехнологій, нанотехнологій створює ситуацію, коли антропна тілесність є на грані трансформації зі сфери природно-біологічного у сферу штучно-технологічного буття людини. (Джексон – не білий і не чорний, не молодий і не старий, і навіть в якомусь сенсі не чоловік і не жінка).

Врешті-решт, як говорить С.Жижек, виникає суперечність: прогресуюче знерухомлення тіла перехрещується з тілесною гіперактивністю. З одного боку, я дедалі менше покладаюся на власне тіло, моя тілесна активність щораз більше і більше зводиться до подачі сигналів-команд машинам, які виконують замість мене ту чи іншу роботу; з іншого боку моє тіло напружується, гіперактивізується унаслідок занять бодибілдінгом, джоггінгом, споживання фармакалогічних препаратів і

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. Нечеловеческое [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский // Проективный философский словарь. – Санкт-Петербург : Международная Кафедра (ЮНЕСКО) по философии и этике СПб Научного Центра РАН. Т.В. Артемьева, И.П. Смирнов, Э.А. Тропп, Г.Л. Тульчинский, М.Н. Эпштейн. 2002. – Режим доступа : [projective\\_philosophy.academic.ru/61/](http://projective_philosophy.academic.ru/61/)

використання імплантів. Отже, гіперактивний супермен, на думку С.Жижека, поєднується в нас з інвалідом, який рухається за допомогою протезів і управляється мікросхемами. Тобто сучасна людина, говорячи термінами С. Жижека, нагадує здебільшого знерухомленого інваліда, який зрідка робить спроби конструювати і розвивати свою тілесну даність.

Поруч з кіборгізацією шириться ще одна ідентифікаційна стратегія – формування *Homo virtualis*.

У різних ракурсах цю проблему розглядали у своїх працях Е. Фромм, Д. Белл, М. Маклюен, О. Тоффлер, М. Кастельс, С. Жижек. Її актуальність зумовлена суперечливістю відносин, спричинених процесом взаємної адаптації реальної та віртуальної сфер культури.

Процес самоідентифікації в умовах віртуального комунікативного простору має низку особливостей, котрі відрізняють його від самоототожнення особистості в об'єктивній реальності. Однією з таких особливостей є ступінь усвідомленої участі у них самої особистості, а також вторинний характер віртуальної самоідентифікації по відношенню до реальної. Віртуальна реальність дає більший простір для різних моделей поведінки, формуючи дифузний, розмитий, «плинний» характер самототожності. Традиційні стратегії ідентифікації зазнають значних змін під впливом позачасових, позбавлених конкретного місця символічних локусів, відсутності умовностей, текстових наративів, звичної соціальної стратифікації. Ідентичність у Мережі ґрунтується на особливій просторовій топології людського тіла та анонімності суб'єкта. Високі технології дають змогу створювати нові просторові, часові, звукові, візуальні образи, стимулюючи сміливі експерименти з власною ідентичністю.

Віртуальна реальність, яка в наш час «стала більш реальною, ніж сама реальна дійсність», сформувала не тільки досвід перебування у віртуальному

просторі, а й навички інтерпретації віртуальних образів<sup>1</sup>. Д. Рашкофф у своїй книзі «Медіавірус. Як поп-культура таємно впливає на вашу свідомість» звертає увагу на те, що нині пересічний споживач «продуктів» маскульту володіє інтерпретаційними навичками, необхідними для віднайдення сенсу у навмисно розірваних віртуальних образах тілесності. Так, у фільмі «Тілоохоронець» є кадри з Вітні Х'юстон, котра одночасно перебуває у чотирьох реальностях – у студії звукозапису, на знімальному майданчику, в самому фільмі і на сцені всередині фільму. Кульмінацією цього фрагменту є сцена, коли Кевін Костнер плигає на сцену, щоб врятувати героїню Вітні від замаху. Він перестрибує з однієї реальності в іншу, що має виразити його кохання, котре виходить за межі ролі тілоохоронця<sup>2</sup>.

З огляду на технологічні особливості – анонімність, дистантність, відсутність маркерів тілесності – ідентифікація у віртуальному просторі дає найширші можливості для самовизначення, саморепрезентації та самоконструювання.

На думку деяких дослідників, ця нова форма ідентичності демонструє повернення до архаїчних уявлень, в яких немає розподілу світу на об'єктивний та суб'єктивний. Те, що на перший погляд видається парадоксальним, насправді має під собою основу, адже наш час нерідко характеризується як доба новітнього міфологічного світогляду. Перебування у віртуальному просторі викликає відчуття розщепленості світу, появи нових світів, подібних до світів міфологічних, де не діють закони логіки, де немає різниці між «тут» і «там», «верхом» і «низом», «центром» і периферією».

Безмежність віртуального простору дає змогу Homo virtualis відчутти себе новим Пурушею. У давньоіндійській міфології Пуруша – це першолюдина, з котрої створені елементи космосу і космічна душа. Він має

<sup>1</sup> Ostaszewska A. Popkulturowe ramy tożsamości. Media, kultura popularna, internet jako nowe środowisko kształtowania tożsamości [Electronic resource] / Aneta Ostaszewska. – Access mode : <http://www.ore.edu.pl/strona-ore/ind...zne-dzieci-i-modziey&Itemid=1148>

<sup>2</sup> Рашкофф Д. Медіавірус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Дуглас Рашкофф ; [пер. с англ. Борисов Д.С.]. – М. : Ультра.Культура, 2003. – С. 191-192.

тисячі голів, тисячі очей, тисячі ніг, він єдиний і водночас багаточисельний. Пуруша – це образ переходу від єдності, цілісності до багаточисельності і роздільності, той, у кому знята протилежність «бути єдиним – бути багаточисельним»

Разом зі зміною характеру реальності, в яку занурена людина, змінюються й пов'язані зі свідомістю та безсвідомими фантомами реального уявлення про тіло. Тілесність як важлива частина психічного цілого трансформується паралельно з мутацією методів мислення та самовизначення у віртуальному просторі<sup>1</sup>.

Дискретність віртуальної реальності, відсутність у ній розподілу на центральне та маргінальне, внутрішнє та зовнішнє породжує порушення цілісності тілесного образу в людській свідомості. «Людське тіло, наше тіло, видається нам зайвим у своїй просторовості, у складності та багатоманітності своїх органів, тканин і функцій, оскільки нині все концентрується у мозку та генетичному коді, котрі цілком вичерпують операційне визначення буття» – так Ж. Бодріяр характеризує зміни соматичної свідомості, спричинені віртуальною реальністю<sup>2</sup>.

В основу віртуальної соматичної ідентичності покладено ідею розширення тіла у віртуальній реальності, свободи вибору тілесного образу у віртуальному просторі.

Зрозуміти специфіку соматичної свідомості, котра відобразилася у цій новій формі ідентичності, можна завдяки концепції «тіла-без-органів».

Віртуальне тіло – це також «тіло без простору», «детериторизоване тіло». Ж. Дельоз так характеризує цю його специфічну ознаку: «Все, що відбувається, і все, що висловлюється, відбувається на поверхні. Подвійний

---

<sup>1</sup> Горюнова О. Петербург.ru: особенности Net-культуры и искусства [Электронный ресурс] / Ольга Владимировна Горюнова. – Режим доступа : [old.russ.ru/netcult/20000112\\_goryunova.html](http://old.russ.ru/netcult/20000112_goryunova.html)

<sup>2</sup> Baudrillard, J. Ecstasy of Communication [Text] / J. Baudrillard // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. – Port Townsend : Bay Press, 1983. – P. 129.

сенс поверхні, нерозривність зворотного на лицевого боків замінюють висоту подібна до запотілого скла, на якому можна писати пальцем»<sup>1</sup>.

Перебуваючи у віртуальному просторі, людина переживає тілесну дезінтеграцію: її реальне тіло існує паралельно з дігитальним (створеним за допомогою цифрових технологій).

*Homo virtualis* характеризується як істота дематеріалізована, як інформаційно-цифрова одиниця. Вона відмовляється від традиційної форми тілесності: «на зміну матеріально-тілесній константності приходить віртуально-цифрова аватаризація»<sup>2</sup>.

Цей термін видається найбільш адекватним для характеристики специфіки нової форми ідентичності. *Аватар* (санскр. – «той, хто сходить», «втілення», «прояв») – в індуїзмі поняття, яке позначає феномен сходження божеств (Вішну, Шіви та інших) на землю та втілення їх в людей та в інших смертних істот. Не втрачаючи цілковито своєї божественної природи, вони водночас набували світських рис та характеристик.

Автор культового кінофільму «Аватар» (2009) Джеймс Камерон неодноразово визнавав його зв'язок з уявленнями індуїзму, в тому числі запозичення назви з індуїстських священних текстів. Відповідаючи на запитання кореспондента журналу «Тайм» «Що ж таке «аватар»?», Камерон відповів: «Це втілення одного з богів індуїзму в тілесній формі. У фільмі це означає, що в майбутньому люди за допомогою технології навчатися поміщати свою свідомість у віддалене біологічне тіло».

Ця ідея певним чином присутня і в тому значенні слова «аватар», яке стало найпоширенішим у сучасній культурі: «графічна репрезентація користувача, двомірне зображення (іконка) або трьохмірна модель». Аватар пересічного користувача Інтернет – фантом, котрий існує у віртуальному просторі. Аватар інколи називають електронною душею людини. Однак

<sup>1</sup> Делёз Ж. Логика смысла / Жиль Делёз ; [пер. с франц. Я. Свирского]. – М. : АСТ; Екатеринбург: Ультра. Культура, 1995. – С. 181.

<sup>2</sup> Беляев Д.А. Виртуальное пет-бытие пост(сверх)человека / Дмитрий Александрович Беляев // Вестник Волгоградского университета. Серия Философия. – 2012. – № 3(18). – С. 71.



передусім за все аватар – це те, що репрезентує її тілесність. Він може метафорично відображати зовнішність або характер людини, а також знаменує свободу вибору її тілесного образу у віртуальному просторі<sup>1</sup>.

Як зазначають науковці, нині вже сформувалося чотири типи дігитальної тілесності. Це тіла-дані, котрі культивувались методами реєстрації та статистики доби модерну; тіла-повідомлення, сфабриковані технологіями епохи перших персональних комп'ютерів, які існували у сфері електронної пошти та інтернетівських чатів; тіла-емуляції, створені за допомогою відеотелефонів та двомірних комп'ютерних інтерфейсів; тіла-інтерфейси, котрі являють собою тілесно-комп'ютерні амальгами і створені за посередництвом симуляторів віртуальної реальності і спеціального телекомунікаційного обладнання<sup>2</sup>.

Стратегія конструювання тілесної ідентичності у віртуальному просторі передбачає вибір тілесних характеристик у двох аспектах – у власне віртуальному просторі та в більш широкому сенсі – у виборі бажаної, ідеальної тілесності, уявлення про яку є в свідомості кожної людини. Говорячи про сучасну людину, зазначимо, що її уявлення у цьому плані сформовані масовою культурою, а тому ці характеристики мають охоплювати не лише традиційні уявлення про красу, жіночність або маскулінність, а й відповідність модним трендам, уявленням про престижність. Одним із прикладів такої ідеальної віртуальної тілесності стала Ананова – віртуальна ведуча, секс-символ Мережі, котру розмістили на сайті [www.ananova.com](http://www.ananova.com) її творці з британської Press Association. Винахідники Ананови стверджують, що комп'ютер сам розрахував параметри обличчя, котре мало однаково подобатися чоловікам і жінкам. Кібердівчина, за відгуками інтернет-користувачів, нагадує їм одночасно персонаж комп'ютерної гри «Tomb Raider» Лару Крофт, «міс Америка» Елізабет

---

<sup>1</sup> Сколота З.Н. Эстетика «новой телесности» в виртуальном пространстве [Электронный ресурс] / Зоя Николаевна Сколота. – Режим доступа : [research-journal.org](http://research-journal.org) > 2012

<sup>2</sup> Михель Д. Телетехнологии, телесность, виртуальная реальность [Электронный ресурс] / Дмитрий Викторович Михель. – Режим доступа : [ivanem.chat.ru/mihel.htm](http://ivanem.chat.ru/mihel.htm)

Грейсен, котра стала відомою через скандал навколо Білла Клінтона, та відомих актрис Кайлі Міноуг, Кім Бесінгер, Холлі Беррі, Міллу Йовович, Уму Турман. У неї яскраво зелене волосся, великі очі, кирпатий носик і голос, котрий називають «голосом Барбі-наркоманки»<sup>1</sup>.

Номо Virtualis може довільно обирати бажану зовнішність, вік, стать та інші антропні характеристики. Ці образи змінюються залежно від різних обставин – настрою, змін соціального статусу тощо, а кількість «втілень» є необмеженою. Саме це, вочевидь, дає підстави характеризувати Номо virtualis як людину протейської ідентичності: подібно до Протея, вона може виступати у будь-якій іпостасі. Поняття «протейська ідентичність» («protean self») увів американський вчений Р. Д. Лифтон, котрий висловив думку про те, що в добу глобалізації, широкої міжкультурної взаємодії, становлення інформаційного суспільства саме така форма ідентичності є відповіддю на виклик тих численних метаморфоз, з якими зіткнулася сучасна людина.

Кінорежисер К. Мітеньов, який називає себе веб-артистом, у своїй творчості звернувся до проблематики цифрової тілесності та множинності самоідентифікацій у кібер-просторі. Зокрема, його твори зображають пересотворення дігiтального тіла «за душею, за настроєм, за адресою». В одному зі своїх інтерв'ю він, відповідаючи на питання, що таке дігiтальна тілесність, визначив це поняття як модель тіла у кіберпросторі, візуальний ідеал, реалізації якого прагне людина. Зазначаючи, що людина може довільно обирати свою віртуальну тілесність, митець висловлює надзвичайно глибоку думку про те, що цей вибір людина має зробити, враховуючи «внутрішню тілесну навігацію», тобто він так чи інакше пов'язаний з Я людини. В іншому випадку з людиною може статися те, що й з головним героєм культового фільму канадського режисера Д. Кроненберга «Муха»: у камеру, в якій талановитий і дещо ексцентричний вчений проводив експерименти з телепортації, випадково залетіла муха, і внаслідок потрапляння в його

---

<sup>1</sup> Персоны Сети [Электронный ресурс]. – Режим доступа : zarealie.narod.ru/a103.htm

організм чужорідних генетичних елементів він перетворився на велетенську потворну муху<sup>1</sup>.

Віртуальна ідентичність не може бути остаточною, статичною, оскільки жодна віртуальна реальність не може вважатися абсолютною, «найбільш істинною», остаточною. Саме тому конструювання віртуальної ідентичності зумовлене свідомим вибором людиною початкових та кінцевих умов конструйованого об'єкта та самим її станом. «Віртуальна дійсність – це таке образне відтворення дійсності, в котрому продовжує виявлятися дія волі відображуваної сутності», – пише один з теоретиків віртуалістики<sup>2</sup>.

Невірно розуміти віртуальність як нереальність, можливість, ілюзорність, потенційність, уяву. Віртуальність – це інша реальність. Під віртуалістикою розуміють існування двох типів реальності: віртуальної та константної, кожна з яких однаково реальна. Те, що породжене, має такий самий статус реальності та істинності. Завдяки запровадженій віртуалістикою онтичній моделі дійсності світ постає перед людиною багатошаровим, складним, мінливим, невичерпним. Кожна частинка цього світу і сама людина відкриваються їй як нескінченність. Однак енергія віртуального образу, створеного людиною, кінцева: вона обмежена програмою, котра задає цю віртуальну дійсність. «Сутність людини нескінченна. Нескінченність ця виражається в потенціях, у здатності людини нескінченно самовиражатись. Цю нескінченну здатність ми називаємо свободою. Оскільки її тілесна реалізація є онтологічною єдністю з її сутністю, її потенціал є і в її тілі, втілена в яке людина діє у світі. У віртуальній дійсності людина втілюється в іншому по відношенню до себе образі. І хоча сама по собі вона не втрачає нескінченної потенції, її воля виявляється у відповідності до заздалегідь визначеного програмою образу з обмеженою скупністю властивостей...

---

<sup>1</sup> Art Electronics [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.artelectronics.ru/vecherniy-posetitel/vecherniy-posetitel/331](http://www.artelectronics.ru/vecherniy-posetitel/vecherniy-posetitel/331)

<sup>2</sup> Носов Н.А. Манифест виртуалистики [Электронный ресурс] / Николай Александрович Носов. – Режим доступа : [www.virtualistika.ru](http://www.virtualistika.ru)

Нескінченність її сутності принципово не розкривається у віртуальній реальності», – зазначає один з дослідників віртуалістики<sup>1</sup>.

Отже, можна погодитися з думкою відомого філософа В. Подороги про те, що тіло – це форма для вітального потоку, щось, що не є статичним, що постійно перебуває у становленні. Воно є тим порогом на шляху вітального потоку, долаючи який людина пізнає себе, свої можливості<sup>2</sup>.

*Homo virtualis* вільний від такого роду досвіду, від проживання криз, котрі є неодмінною умовою його зростання та розвитку. Тим самим він ніби повертається на стадію протоідентичності, характерної для дитини.

Наприклад, С. Жижек говорить про те, що стикаючись з цим, ми приходимо до екстремальної роздвоєності: з одного боку, ми не можемо зректися нашого фізичного тіла і вільно ширяти у кіберпросторі, з іншого – наше тілесне самовідчуття завжди «віртуальне», символічно опосередковане. Тіло, до якого ми змушені повертатися, – це зовсім не цільнооформлене тіло повного самовідчуття, не тіло «справжньої реальності», а всього лише безформні залишки, жах Реального<sup>3</sup>.

У багатьох «продуктах» масової культури настійливо поставлене питання про сутність тієї реальності, в якій змушена існувати сучасна людина, про наслідки техногенної революції, яка, власне, стала, техногенно-антропологічною, про необхідність вибору між «доброю» природністю та «злою» штучністю. Прикладом такої рефлексії у традиційній для масової культури формі є фільм «Людина-павук», в якому діють герої-мутанти: позитивний – природна людина, яка стала мутантом через те, що її вкисив радіоактивний павук, та негативний, котрий є продуктом науково-технічного експерименту.

---

<sup>1</sup> Карпицкий Н.Н. Онтология виртуальной реальности [Электронный ресурс] / Николай Николаевич Карпицкий. – Режим доступа : [tvfi.narod.ru/virtual.htm](http://tvfi.narod.ru/virtual.htm)

<sup>2</sup> Подорога В.А. Указ. соч. – С. 57.

<sup>3</sup> Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия [Электронный ресурс] / Славой Жижек. – Режим доступа : [kinoart.ru/archive/1998/02/n2-article19](http://kinoart.ru/archive/1998/02/n2-article19)

Безумовно, ця нова реальність породжує багато проблем, котрі потребують осмислення та вирішення.

Науково-технічний прогрес не тільки спричинився до формування багатоманітності тілесних ідентифікацій, котрі структурують нову реальність людського буття, а й стимулював виникнення нових ідей стосовно майбутнього людини.

Однією з них стала ідея постлюдини, котра є сучасною версією одвічної мрії про удосконалення *homo sapiens*. Ця ідея виконує надзвичайно важливу функцію: вона дає можливість на новому рівні осмислити ті зміни, котрі відбуваються з людиною у техногенну добу. Людина не лише створила штучний світ, а й значною мірою стала його творінням. Аналізуючи технічні можливості та реальні результати формування нової технологізованої форми людства, людина опиняється в ситуації розуміння того, що перед нею відкриваються перспективи як перевершити себе, так і применшити. Говорячи про формування віртуальної ідентичності, багато дослідників висловлюють застереження щодо того, що це є «гра людини на зниження», дотримання норм та стереотипів, породжених масовою культурою, котрі самі виникли внаслідок «гри на зниження». Виникає небезпека того, що людина перетвориться на «машину з м'яса, котра носить у черепі комп'ютер»<sup>1</sup>.

Аналогічного висновку доходить і автор монографії «Віртуалізація суспільства. Версія 2.0» Д. Іванов, стверджуючи, що з віртуалізацією суспільства відбувається процес віртуалізації особистості, яка намагається ідентифікувати себе, формуючи множину віртуальних образів, сконструйованих ідентичностей, котрі насправді є лише симуляціями. Як наслідок, людині важко знайти себе у множині образів, масок-симулякрів. Відповідно до поглядів Д. Іванова, «конструйованість особистості в Internet надає свободу ідентифікації: віртуальне ім'я, віртуальне тіло, віртуальний

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Указ. соч.

статус, віртуальна психіка, віртуальні звички, віртуальні чесноти та віртуальні пороки»<sup>1</sup>.

Про дегуманізацію «технологізованої людини», про втрату нею своєї антропної ідентичності писав Е. Фромм. Така людина, на його думку, аутист (від англ. out – поза): завдяки техніці вона чудово адаптована до середовища свого існування, однак вона існує поза людським світом. Інші люди для неї – лише частинка машинного світу. Багато людських рис – доброта, співчуття, совість, обов'язок – видаються їй зайвими. Ця людина здатна вирішувати надскладні інтелектуальні завдання і не спроможна до емоційних стосунків з іншими людьми. Людина, котра поводить як машина, ніколи не замислюється над питанням – хто вона є. Штучна посмішка замінює їй природний сміх, поверхнєве базікання замінює повновартісне спілкування. Усвідомлюючи себе через функціональні фізичні реакції на світ, ця людина не здатна переживати глибокі емоції радості або душевного болю<sup>2</sup>.

Натомість Ф. Фукуяма висловлює застереження щодо безконтрольного поширення біотехнологій та їх широкого застосування. На його думку, це може призвести до порушення як хисткого балансу природного та штучного, біологічного та соціального, котрий є всередині кожної людини, так і заснованого на ньому балансу сил та інтересів всередині кожного окремого суспільства. Філософ вважає, що постлюдський світ може виявитися значно більш ієрархічним, ніж нинішній, а тому сповненим соціальних конфліктів. Він може втратити розуміння того, що таке людина, і жити в умовах «м'якої тиранії», де всі здорові й щасливі, але забули, що таке надія, страх, боротьба.

Епіграфом до своєї праці «Наше постгуманістичне майбутнє: наслідки біотехнологічної революції» він обрав цитату М. Гайдеггера, який стверджував, що головна загроза людству – не від потенційно небезпечних машин або технічних пристроїв: головною загрозою є сама людська сутність.

---

<sup>1</sup> Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0 [монография] / Дмитрий Владиславович Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – С. 138.

<sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм ; [пер. с англ. А. И. Фета]. – М. : АСТ, 2006. – 288 с.

Звертаючись до двох відомих утопій ХХ ст. – роману Дж. Орвела «1984» та «Прекрасний новий світ» О. Гакслі, філософ аналізує наслідки впливу технологічної революції на життя людини.

Врешті, Ф. Фукуяма говорить про безпідставність надій на те, що трансгуманізм відкриє шлях до світлого майбутнього. По-перше, він зробить неможливою рівноправність, оскільки наділить деяких людей надзвичайними можливостями. По-друге, він відкриє безмежні можливості для маніпуляцій людською свідомістю. По-третє, що станеться з Я людини, якщо замінити всі органи її тіла і «перезавантажити» її свідомість? Неможливо побудувати світле майбутнє лише за допомогою технічного прогресу. Та «постлюдина», котра сформувалася нині, – це рух від вищих органічних, складних форм до нижчих, елементарних, механічних. Сучасна технологічна цивілізація створює людину складну у своїх зовнішніх проявах, складну, як машини, з якими вона працює, і зі спрощеним внутрішнім світом<sup>1</sup>.

З поглядами критиків постгуманізму погоджуються й українські дослідники, котрі говорять про небезпеку деформації онтологічних засновків людини та руйнування антропних засад її ідентичності з появою постлюдини<sup>2</sup>.

В умовах розвиненого постіндустріального суспільства докорінно змінився характер тілесної самоідентифікації. В часи, коли ставлення до власного тіла було для людини на другому плані, вона пасивно та бездумно являла себе світові, перетворюючись на слухняний інструмент та голу функцію для задоволення зовнішніх цілей. Акцентування уваги на тілі надає можливості виходу за межі колишніх функціональних моделей тілесності та вироблення нових, котрі вписані в контекст нових реалій людського буття. Ці нові моделі, котрі, з одного боку, несуть з собою певні загрози для

---

<sup>1</sup> Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Френсис Фукуяма ; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М. : ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС». 2004. – 349 с.

<sup>2</sup> Хамитов Н. Философская антропология. Словарь; под ред. Н. Хамитова / Назип Виленович Хамитов, Светлана Анатольевна Крылова, Сильвия Минева и др. [Электронный ресурс] // Режим доступа : [aphy.net/student.../565-khamitov-philosophical-anthropology-dictionary](http://aphy.net/student.../565-khamitov-philosophical-anthropology-dictionary)

ідентифікації, з іншого слугують прикладом нової форми свободи самопізнання, самовизначення та самореалізації. Тілу надано шанс бути чимось більшим, ніж пасивний об'єкт: повернувши собі втрачену цілісність, поєднуючись з людською суб'єктивністю, тіло стає основою для нової ідентифікації<sup>1</sup>.

Вираженням цього оптимістичного погляду на подальші перспективи «антропологічної революції» стало формування фізіософії (або соматософії) – нової галузі філософської антропології, котра в умовах «посттілесної», постбіологічної цивілізації має повернути людині тілесно-духовну повноту. «Фізіософія має спільний предмет з фізіологією: життєдіяльність цілісного організму та окремих його органів, але при цьому вноситься софійне осягнення організму, котрий сам є органом якогось цілого. Фізіософія вивчає мудрість тіла, його космічні, культурні, спіритуальні, містеріальні смисли, котрі розгортаються в ритуально-релігійній, суспільно-трудовій, етико-міжособистісній та художньо-символічній практиці», – проголошують її прихильники<sup>2</sup>.

Зокрема, М. Гайдеггер, аналізуючи реалії техногенної цивілізації, звертав увагу на страх людини перед впливом техніки. На його думку, цей страх виражає цілковите нерозуміння людиною сутності машини. Водночас він є наслідком незнання людиною і власної природи. Отже, на створені людиною надскладні машини переноситься той принцип невизначеності, через призму котрого вона трактує власну сутність, а це означає, що симбіоз людини і машини, котрий вже став реальністю, лякає своєю непрогнозованістю.

У статті «Питання про техніку» він говорить, що для того, щоб людина стала вільною по відношенню до техніки, вона має «спам'ятавшись, знову відчутти широту свого сутнісного простору», тобто обдумувати своє життя,

<sup>1</sup> Михель Д. Телетехнологии, телесность, виртуальная реальность [Электронный ресурс] / Дмитрий Викторович Михель. – Режим доступа : [ivanem.chat.ru/mihel.htm](http://ivanem.chat.ru/mihel.htm)

<sup>2</sup> Эпштейн М. Н. Философия тела. Тульчинский Г. Л. Тело свободы / Михаил Наумович Эпштейн, Григорий Львович Тульчинский. – СПб. : Алетей, 2006. – С. 10-15.



реалізувати його скрипт – сценарій, осмислювати його сенс і призначення, аналізувати власний життєвий досвід, постійно «збирати себе», бути особистістю<sup>1</sup>.

## **Висновки до розділу 2.**

«Соматичний бум», який виявляється в сучасній культурі, зокрема, культурі масовій, є наслідком своєрідної антропологічної кризи, втрати первинної «матерії» людського, без котрої неможливе існування людини як такої та адекватної тілесної ідентифікації.

Масова культура відмовляється від традиційних образів тіла, пропонуючи людині або зразки у вигляді симулякрів «ідеального» тіла, створеного за допомогою імплантантів, пластичної хірургії, або пропагуючи ідеї деструкції тілесності (людина-машина, біоробот, мутант). Подібні трансформації тілесності обертаються переживанням почуття «втрати тілесності», «тілесної меншовартості» та призводять до «розмивання» соматичної ідентифікації і – як наслідок – кризи самоідентичності. Образи тіла та тілесні практики, тиражовані масовою культурою, продукують «неістинні» способи самоідентифікації та самореалізації, перетворюючи тіло або на стандартизований «продукт», або на штучний конструкт, віддалений як від природної гармонії, так і від гармонії душі та тіла.

Врешті-решт, масова культура демонструє й тенденцію до відродження почуття суб'єктивної цілісності тіла, до індивідуалізації тіла. Звернення до живого індивідуалізованого тіла сприяє поверненню до людини почуваючої, цілісної, котра є творцем та носієм особистісних смислів.

Сучасна людина здатна здійснити шлях від хибних, деформованих образів тілесності до її істинного образу, відчути власне тіло не як зіскнілу матерію, що підлягає постійним маніпуляціям, а як індивідуальне тіло – притаманну людині форму екзистенції.

---

<sup>1</sup>Хайдеггер М. Вопрос о технике / Мартин Хайдеггер. Время и бытие ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 221-238.

Двадцять перше століття значною мірою трансформувало життя індивіда. Однак пошук тілесної ідентичності у базовій реальності або віртуальному просторі був і залишається пошуком Я та шляхом до його екзистенційного розширення.

Радикальні зміни, котрі відбуваються з людиною в сучасну епоху і сутність котрих ще недостатньо зрозуміла, потребують подальшого дослідження на онтологічному, антропологічному, соціальному та аксіологічному рівнях. Аксіологія людської тілесності має стати повноправним напрямом соціально-філософського аналізу. Завданням філософської науки є аналіз соматичних уявлень, ціннісних орієнтацій у сфері тілесного життя сучасного суспільства, дослідження динаміки в свідомості і поведінці людей по відношенню до тілесності, виявлення культурних матриць, котрі визначають особливості соматичної ідентифікації. Ці дослідження сприятимуть реабілітації людської тілесності і як реальної цінності індивіда та суспільства в цілому, і як соціально-особистісної цінності як елементу соціокультурного процесу.

## РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЇ ПЕРСОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ МАСОВОЇ ЛЮДИНИ

### 3.1. Проблема персональної ідентичності в контексті масової культури

Питання про персональну ідентичність, її можливість, необхідність та шляхи формування виокремилося в окрему проблему лише у ХХ столітті. Однак інтерес до зазначеної проблеми засвідчує вся історія філософії. Одним із перших це зацікавлення виявляв Діоген, котрий своїм «Шукаю людину!» звернув увагу на апорію: емпірична людина не тотожна поняттю «людина», образу ідеальної людини, котрий існує в свідомості<sup>1</sup>. Античні мислителі апелюють до ідеї ідентичності (Парменід, Сократ, Платон, Аристотель), вважаючи, що «самість» (самототожність) є атрибутом усього сущого. Представники середньовічної філософії (Августин Аврелій, Боецій) співвідносять принцип ідентичності передусім з Богом. У філософії доби Відродження, в рамках котрої людина була наділена свободою волі, ідентичність найчастіше пов'язана з творчим первнем людини. Р. Декарт, Дж. Локк, Д. Юм вивели поняття ідентичності як самостійне і намагалися дати його визначення. Ідентичність у їхньому розумінні – це властивість особистості, котра визначає її унікальність, автономність та незмінність на основі одиницності та незмінності індивідуальної свідомості. У вченнях І. Канта, І. Фіхте, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха були викладені головні аспекти «філософії особистості», котрі становлять основу сучасної філософської рефлексії персональної ідентичності. Роль духовно-морального світогляду людини, її свідомої самоактуалізації та самовдосконалення є визначальною темою у концепції ідентичності С. Кіркегора, П. Рікера, М. Фуко, В. Біблера, М. Бахтіна, М. Гайдеггера.

У постструктуралістському напрямі (Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Бодріяр) увагу акцентовано на ролі Іншого для самоідентичності.

---

<sup>1</sup> Сайкина Г.К. Апория человек: парадоксы абстрактного мышления [Электронный ресурс] / Гузель Кабирова Сайкина. – Режим доступа : <http://z3950.ksu.ru/phil/0723846/064-067.pdf>

Ще один напрям, котрий розвинув проблематику ідентичності, сформувався в рамках феноменологічної традиції. Вчення Е. Гуссерля про «життєвий світ» заклало підвалини соціологічної інтерпретації персональної ідентичності. Дослідження ідентичності через форму наративу, саморепрезентації у розповіді про себе – сфера наукових інтересів П. Рікера та Г. Арндт. Виклики сучасної цивілізації та процеси, котрі зумовили кризу ідентичності, проаналізовано у працях Х. Йонаса, К.-О. Апеля, З. Баумана, Е. Левінаса, В. Гьосле, Ю. Габермаса. Так, Ю. Габермас вважає, що особистісна ідентичність, котра забезпечує зв'язаність історії життя людини, формується і розвивається у тісному взаємозв'язку з ідентичністю соціальною, виражаючи в такий спосіб людську неповторність: перша забезпечує цілісність історії життя людини, друга – можливість виконувати вимоги всіх рольових систем, до котрих належить людина.

У філософії французького персоналізму (Е. Муньє) сутність ідентичності розкривається з огляду на розуміння особистості через призму категорій екзистенціалізму (свобода, внутрішній світ, комунікація). Цілісність особистості – це не застигла ідентичність, а «безмовний заклик», «жива єдність», зосередженість, котра необхідна для того, щоб пізнати себе, і розосередженість, котра дає змогу збагатити свій внутрішній світ і знову віднайти себе – оновленого.

Інший підхід до проблеми персональної ідентичності запропоновано в рамках інтеракціоністського підходу (Дж. Мід, І. Гофман, Р. Фогельсон, Р. Дженкінс). Вирішальною у становленні ідентичності, за логікою прихильників цього напрямку, є інтеракція, в ході якої людина формує уявлення про своє Я, що стає результатом прийняття відображених оцінок інших людей і виявляє себе як *I* – його імпульсивний бік та *Me* – той вияв особистості, котрий детермінований соціально заданими нормами.

Зокрема, Р. Фогельсон, автор моделі «боротьби ідентичностей», виділяє реальну ідентичність – самозвіт індивіда про себе, його самоопис «Я сьогодні», ідеальну ідентичність – яким він хотів би стати, негативну – яким

не хотів би бачити себе, демонстративну – образи себе, котрі транслюються іншим. Боротьба ідентичностей полягає в тому, що людина намагається зблизити реальну й ідеальну ідентичність та віддалити реальну і негативну шляхом «роботи ідентичності» – поверхневої маніпуляції демонстративною ідентичністю.

Натомість І. Гофман, характеризуючи зовнішній вплив людини на інформацію про себе, вводить поняття «політика ідентичності». Дослідник зазначає, що в ході взаємодії люди обмінюються знаками, котрі підкреслюють їхню відмінність від інших. З метою реалізації політики ідентичності використовують різні техніки: уникнення – ізоляція від людини, здатної «прочитати» небажані знаки, компенсація – перекручення або фальсифікація інформації про себе, де-ідентифікація – зміна інтерпретації ознак віртуальної ідентичності у бажаному напрямі.

Однак незважаючи на тривалу історію дослідження персональної ідентичності, немає її цілісної та системно сформульованої концепції як особливого онтологічного феномена. Таку концепцію заступає сукупність досліджень про окремі аспекти персональної ідентичності – психологічні, соціологічні, національні, культурні тощо. Водночас дослідження проблематики ідентичності має стратегічний характер, оскільки стосується базових онтологічних питань щодо сутності людини, сенсу її буття.

Її актуальність зумовлена самим характером сучасної доби, котру визначають як добу соціокультурних та парадигмальних трансформацій і котра з огляду на ці характеристики спричинила виклики цілісності Я.

Поняття *персональної ідентичності* потребує визначення кола дефініцій, котрі дозволяють розкрити його змістовну глибину. Це, насамперед, поняття індивід, індивідуальність, особистість, персона.

*Індивід* – поняття для позначення кожного окремо взятого представника людського роду. У соціальній філософії цим поняттям позначають одиничного представника певної групи (суспільства, спільноти, корпорації). Унікальність реального життя та діяльності окремої людини у це

поняття не входить: індивід не просто «один», а завжди «один з». Відмінності між людьми як індивідами – це, насамперед, відмінності між суспільними групами, до котрих вони належать, а також відмінності в тому, наскільки повно типові ознаки однієї і тієї самої групи виражені у різних її представниках.

*Індивідуальність* – поняття, котре акцентує увагу на тому особливому, специфічному, своєрідному, що відрізняє конкретну людину від інших людей. З уявленням про індивідуальність пов'язана наявність багатоманітних соціальних характеристик, котрі надають людині неповторності, обумовлюють її існування як суб'єкта суспільного життя.

*Особистість* – поняття, в котрому акцентовані свідомо-вольові первні. Особистість – це динамічна відносно стійка цілісна система інтелектуальних, соціально-культурних та морально-вольових властивостей людини, котрі виражені в індивідуальних особливостях її свідомості та діяльності. Для особистості характерні усвідомлення мотивів своєї поведінки, постійна робота свідомості та волі, спрямована на самореалізацію, розкриття індивідуальних здібностей. Особистість є діалектичною єдністю загального (соціально-типового), особливого (класового, національного) та окремого (індивідуального). Особистість – це дійсність індивіда як соціального феномена та суб'єкта, котрий реалізує себе у різних видах соціальної комунікації та діяльності.

Одне з вічних питань, котре протягом усієї історії хвилює допитливий людський розум, – питання «хто Я?». У пошуках відповіді на це запитання дано багато визначень, однак усі вони були лише характеристикою численних іпостасей людини як істоти розумної і моральної, економічної та політичної, істоти, яка виробляє та споживає. Незважаючи на це, людина намагалася поєднати ці скалки у єдиний цілісний «образ себе». Це намагання і відображено у понятті «ідентичність».

Слово ідентичність (*identitas*), як відомо, походить від класичного латинського *idem*, що означає «той самий». У літеральному перекладі *identity*

має два значення: впізнавання та ототожнення. Е. Еріксон, котрий, власне, і запровадив це поняття у науковий обіг, визначав ідентичність як твердо засвоєний та сприйнятий особистістю власний образ у всьому багатстві відношення особистості до навколишнього світу; цілісність особистості: тотожність та безперервність нашого Я, незважаючи на ті зміни, котрі відбуваються з нами в процесі зростання та розвитку (Я – той самий). Отже, ідентичність – це, з одного боку, суб'єктивне відчуття тотожності та цілісності своєї особистості, котре виникає спонтанно, несподівано, як впізнавання своєї сутності, з іншого – це результат переживання та усвідомлення своєї приналежності до певної соціальної групи шляхом протиставлення існуванню інших груп<sup>1</sup>.

Сутність персональної ідентичності ми можемо досягнути лише розглянувши низку її дихотомічних характеристик, модусів її існування.

Одним із модусів персональної ідентичності є *цілісність особистості*.

Особистість – це система соціально-духовних властивостей людини, котра, ґрунтуючись на природних задатках, індивідуально формується і виявляється у різних видах діяльності та суспільних відносин.

У структурі особистості можна виділити три аспекти: психологічний, соціальний та культурний.

Психологічний аспект особистості охоплює її внутрішню структуру та процеси, котрі в ній відбуваються.

Соціальний аспект визначає статусно-рольові характеристики особистості та спосіб її взаємодії з соціумом.

Культурний аспект становить зміст духовного світу особистості, котрий містить значущі символи, цінності, норми тощо.

Перелічені аспекти особистості взаємозв'язані: психологічна система оформляється культурою і є основою для взаємовідносин з іншими людьми, культурні норми реалізуються у психологічних процесах та соціальних

---

<sup>1</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Эрик Эриксон ; [пер. с англ., общ. ред. и предисл. Толстых А. В.]. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1996. – С. 58-60.

взаємодіях. Усі три аспекти особистості становлять єдине ціле, отже, особистість не є механічною сукупністю властивостей, а цілісним суб'єктом.

Цілісність особистості – це єдність світоглядних орієнтацій, котра виявляється у сукупності таких характеристик:

- автономність та відповідальність за свої дії;
- рефлексивність і здатність до самооцінки;
- відкритість;
- здатність до саморозвитку та самореалізації.

*Автономність* особистості виявляється як її відносна незалежність від зовнішнього світу та певний ступінь самодетермінованості – самостійність діяльності, планування своїх дій, самоорганізація та самоконтроль, готовність відповідати за свої рішення.

*Рефлексивність* є здатністю особистості виходити за межі власного Я, осмислювати, вивчати, аналізувати явища та події навколишнього світу та власного Я. Це зіставлення оточуючої дійсності та власних уявлень про неї робить можливим формування більш повного образу світу та уявлення про своє місце в ньому. К. Ясперс у своїй праці «Духовна ситуація часу» пише, що людина – це істота, яка не лише є, а й знає, що вона існує. Вона вирвалася з природного процесу, який завжди залишається лише неусвідомлюваним повторенням незмінного; вона є істотою, яка не може бути пізнана просто як буття; людина – це дух, ситуація істинної людини – це її духовна ситуація<sup>1</sup>.

*Відкритість* особистості – здатність до спілкування, тобто вміння допустити у свій внутрішній світ Іншого без втрат для самої особистості. Міжособистісна взаємодія має для людини вітальний сенс, оскільки вона є «комунальною» за своїм генезисом і способом існування; відкритість світові та Іншому є необхідною умовою розвитку особистості.

Саме відкритість у поєднанні зі здатністю до рефлексії слугує основою коригування уявлень про власне Я та *саморозвитку особистості*.

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени / Карл Ясперс. Смысл и назначение истории ; [пер. с нем. М. Левиной]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 288-418.



*Самореалізація* – це зовнішній вияв особистості, втілення нею своїх ідеалів, цінностей та прагнень в життєвій реальності.

*Цілісність* особистості значною мірою зумовлена наявністю ідеалу, котрий міг би стати для неї дороговказом на шляху до саморозвитку та самореалізації. Втрата такого ідеалу означає втрату екзистенційного виміру людського буття, втрату здатності «перекладу універсуму зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особи»<sup>1</sup>.

Людське Я вміщує в себе численні Я-образи, кожен з яких відповідає певному аспекту зовнішньої реальності та внутрішньої індивідуальності людини. Лише разом ці образи створюють повноцінну людську особистість і дають змогу освоювати реальність з різних поглядів, отримуючи найбільш цілісну картину світу.

За Е. Еріксоном мета розвитку особистості – *цілісність*, котра виявляє себе у зрілій ідентичності. *Зріла ідентичність* інтегрує життєвий досвід, обдарування, соціальні можливості в *его* індивіда, охороняє когерентність та індивідуальність його досвіду, загартовує для протистояння життєвим випробуванням. Зріла ідентичність є внутрішньою тотожністю та безперервністю, котра підготовлена минулим індивіда.

Якщо культура не здатна забезпечити умови для формування такої ідентичності, на місце цілісності та повноти особистості приходить *негативна* ідентичність, формується деструктивна поведінка, відчуття непевності, тривоги та страху<sup>2</sup>.

Сучасне суспільство пропонує нескінченну кількість ідентифікацій, кожна з яких дає підстави людині створити певний образ Я. Структура Я стає такою складною, якою вона не була ніколи раніше, і це робить питання про персональну ідентичність надзвичайно складним: чим більше образів Я

---

<sup>1</sup> Кримський С. Заклики духовності XXI ст. Лекція, прочитана 31 жовтня 2002 року в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» / Сергій Борисович Кримський. – К.: Києво-Могилянська акад., 2003. – С. 7.

<sup>2</sup> Пузько В.И. Кризис идентичности личности в условиях глобализации / Вера Ивановна Пузько // Философия и общество. – 2007. – №4. – С. 98.

приміряє на себе людина, тим складніше зберегти їх взаємопов'язаність в єдиному комплексі Я.

*Нормальна* ідентичність є збалансованою системою Я, де всі Я-образи пов'язані між собою, і індивід усвідомлює їх як такі, що належать йому та відображають певні аспекти його свідомості.

*Кризова* ідентичність виражається у порушенні зв'язків між різними Я-образами, у тому, що деякі Я-образи більше не вписуються в пануючу систему, і необхідне їх переструктурування. Однак у цій складності водночас закладений і шлях до найбільш повноцінного розвитку індивіда через збагачення та урізноманітнення його індивідуального досвіду<sup>1</sup>.

В умовах масової культури цілісність особистості поступається місцем фрагментарності. Антиподом поняття «цілісна особистість» є поняття «особистість фрагментарна», тобто така, різні іпостасі котрої входять у конфлікт одна з одною і не створюють єдиної картини світу. Якщо в попередні епохи історії культури особлива напруженість виявлялася у стосунках «внутрішнє-зовнішнє», то сучасна доба характеризується відчуттям дискомфорту, який переживає людина від суперечностей, що виявляються у «внутрішньому». Напруженість виникає між цілісним світом та окремою людиною, між духовним загальним та духовним індивідуально-особистісним<sup>2</sup>.

Геніальним передчуттям народження цього глобального дисонансу в людському універсумі став портрет паризького торговця предметами мистецтва А. Воллара, створений П. Пікассо близько 1910 р. Вражає несподіваний ракурс зображення: глядач бачить не лише обличчя, а й потилицю портретованого. Водночас «обличчя» – це те, що митець побачив ніби в розбитому дзеркалі. Воно розпадається на грані, і від цієї «катастрофи

<sup>1</sup> Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Елена Олеговна Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С.13-22.

<sup>2</sup> Сараф М.Я. Философия как самосознание культуры : [монография] / Михаил Яковлевич Сараф. – Голицыно : ГПИ ФСБ, 2006. – С. 34.

розпаду» врятувалися лише ніс, уста, деформоване підборіддя, які проступають на тлі розрізнених фрагментів.

На питання про те, що визначає сучасну людину, деякі дослідники відповідають, що її гасло – *anything goes*, тобто «все згодиться». Це людина, яка не бажає упорядковувати світ, шукати у ньому вісь сенсів, розумно влаштовану систему властивостей та ознак. Добро і зло, прекрасне і потворне, правда і брехня, святе і грішне – їхнє розрізнення стало необов'язковим. Ще на початку ХХ століття один із прихильників філософії Ф. Ніцше розвинув його ідеї щодо сутності сучасної людини так: це істота, яка здатна і зайнятися канібалізмом, і написати «Критику чистого розуму». Новий тип особистості – це «плаваючий простір», що не має ані певного місця, ані орієнтирів<sup>1</sup>.

Фрагментарність особистості, котра призводить до її внутрішньої дисгармонії, «екзистенційної замкненості», значною мірою зумовлена масовою культурою. Притаманна маскульту фрагментарність соціального і «життєвого» простору людини, «мозаїчність» (А. Моль) обертається *хибною* ідентифікацією: людина ототожнює себе зі своїми потребами або з притаманним їй набором соціальних ролей.

Іншим проявом втрати цілісності є *одновимірність*. Постійне звуження поля соціального інтересу аж до повної одномірності, однофункціональності; перетворення людей у «площинні фігури», позбавлені глибинних вимірів<sup>2</sup>.

Сучасна доба стала часом людини, яка втрачає свою багатогранність. Її герой – це «одновимірна людина» (Г. Маркузе), «пісчинка людства», котра є «опозицією істинній людині», оскільки в ній відсутня вічність і глибина і присутнє лише «чисте тепер». Одновимірність масової людини накладає відбиток на її ідентичність: ця людина часткова, вузькоспеціалізована, «людина-дефіс», котра настільки ототожнює себе зі своєю професією

<sup>1</sup> Якимович А. О лучах просвещения и других световых явлениях. Культурная парадигма авангарда и постмодерна / Александр Клавдианович Якимович // Иностранная литература. – 1994. – №1. – С. 243.

<sup>2</sup> Білошицький С. «Кінець історії» по-українськи [Електронний ресурс] / Сергій Володимирович Білошицький. – Режим доступу : [www.day.kiev.ua/uk/profile/sergiy-biloshickiy](http://www.day.kiev.ua/uk/profile/sergiy-biloshickiy)

(людина-токар, людина-банкир, людина-депутат), настільки «зрослася» зі своєю «площинністю», що вже не є людиною у повному сенсі слова<sup>1</sup>.

Модусами персональної ідентичності є *idem-ідентичність* та *ipse-ідентичність*.

Зокрема, П. Рікер у своїй праці «Оповідна ідентичність» звертає увагу на семантичну двозначність двох латинських слів, котрі, як вважають, накладаючись одне на одного, утворюють корінь слова *identicus* – «ідентичність»: *idem* та *ipse*. Філософ зазначає, що латинське *idem*, «ідентичний» – це синонім вищою мірою схожого, аналогічного. «Той самий» – це певна форма позначення незмінності в часі, протилежністю котрого є слова «різний», «мінливий». Термін *ipse* також означає «ідентичний», однак він пов'язаний з поняттям «самість» (*ipseite*), протилежністю котрого є слова «інший», «інакший». *Iipse-ідентичність* – це характеристика особистості, котра наділена певними унікальними рисами<sup>2</sup>. Ідентичність як тотожність Я конструюється через операцію розрізнення: ідентифікація зі своїми (членами певної референтної групи) відбувається завдяки відмежуванню від чужих. Персональна ідентичність, отже, включає двоїсту характеристику, засновану на суб'єктивно-об'єктивному принципі.

Одна з характеристик персональної ідентичності – це її існування в модусах *постійності та мінливості*.

Ідентичність нерідко визначається як почуття самототожності, котра не переривається в часі і не зникає у різних соціальних контекстах. Однак постійність ідентичності, «внутрішня рівність з собою», котра триває в часі, – це разом з тим і безперервність мінливості. Саме про цю дихотомію особистісної ідентичності говорив Е. Еріксон, зазначаючи, що

<sup>1</sup> Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек ; [пер. с нем. В. Седельника и Н.Фёдоровой]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – С. 203.

<sup>2</sup> Рикёр П. Повествовательная идентичность [Электронный ресурс] / Поль Рикёр. – Режим доступа : [philosophy.ru/library/ricoeur/iden.html](http://philosophy.ru/library/ricoeur/iden.html)

самототожність «означає також свого роду еластичність суттєво важливих структур у процесі змін»<sup>1</sup>.

Постійність ідентичності не означає її незмінності: це «жива єдність», котра динамічно розвивається протягом усього життя. До людини не можна застосувати формулу тотожності, оскільки вона постійно перебуває у стані неспівпадіння з собою. Саме в пункті неспівпадіння й виникає ідентичність, справжнє Я. Тотожність людини є невід'ємним супутником її безперервних змін, перетворення, розвитку. Однак ця суперечність є уявною: людина за своєю сутністю – відкрита система, котра постійно саморозвивається та самоорганізовується, змінюється у взаємодії зі світом; вона ускладнюється, переструктурується, нарощує рівень своєї системної організації. Подібно до інших систем, що саморозвиваються, людина як особистість існує лише до того часу, доки може ускладнюватися<sup>2</sup>.

Говорячи про процесуальний характер ідентичності, Е. Левінас зазначає: «Я – це не те буття, котре завжди залишається тим самим; я – це буття, існування котрого полягає у самоідентифікації, у віднайдені своєї ідентичності за будь-яких обставин. Я – це, по суті, самоідентичність, одвічний результат процесу самоідентифікації. Я ідентичне собі навіть у своїх змінах. Воно знає про них, воно мислить про них»<sup>3</sup>.

Деякі сучасні дослідники протиставляють тотожність та цілісність, підкреслюючи, що в сучасному суспільстві ідентичність відкрита для будь-якого зовнішнього впливу, тому нерідко виникає ситуація «відмови від ідентичності» заради збереження цілісності. У постнекласичній пізнавальній моделі множинність та неоднозначність Я розглядається як необхідна підстава розвитку зрілої особистості в умовах нестабільності, різноманітності, множинності сучасного світу. Ідентичність виявляється як

<sup>1</sup> Еріксон Э. Трагедия личности / Эрик Эриксон ; [пер. с англ.]. – М. : Эксмо, 2008. – С. 135.

<sup>2</sup> Ключко В.Е. Личностная идентичность и проблема устойчивости человека в меняющемся мире: системно-антропологический ракурс [Электронный ресурс] / Виталий Евгеньевич Ключко, Олег Валериевич Лукьянов. – Режим доступа : [sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-333.pdf](http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-333.pdf)

<sup>3</sup> Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас; [пер. с франц. И. С. Вдовиной, Б.В. Дубина]. – М. ; СПб. : Культурная инициатива: Университетская книга, 2000. – С. 76.

здатність «додавати» нові риси до своєї самості, змісту Я<sup>1</sup>. Тотожність Я зберігається, незважаючи на те, що його актуальний зміст змінюється залежно від контексту.

Притаманна людині інерція самоототожнення, намагання зберегти свою ідентичність в реальності виявляється нездійсненим бажанням: змінюється життя, змінюється навколишній світ, змінюється сама людина – і, природно, вона опиняється перед необхідністю створювати новий «образ себе», котрий відповідатиме новій ситуації, новому світобаченню та світорозумінню, новій самосвідомості та самовідчуттю. Неодмінним елементом цієї динаміки є здатність реагувати на ті зміни, котрі відбуваються у зовнішньому світі, і змінювати спосіб «вписування» себе в оточуючу дійсність. Ця здатність виявляється як переструктурування компонентів ідентичності, здійснення вибору тих нових елементів, котрі будуть інтегровані в її структуру, і реінтеграцію тих, котрі не відповідають її новому змісту. Висока соціокультурна динаміка потребує швидкої зміни конфігурації ідентичності, віднайдення адекватних відповідей на виклики часу. Змінюється конфігурація ідентичності: до її структури долучаються нові елементи, вилучаються або піддаються реінтеграції старі та віджилі.

Отже, персональна ідентичність – це структура, котра містить у собі протилежності, які існують не у протистоянні, а у відносинах взаємодоповнення, а існування є станом постійної трансформації<sup>2</sup>.

Сучасне суспільство висуває до людської особистості інноваційні вимоги, котрі мають забезпечити її ефективне функціонування. Йдеться, зокрема, про такі особистісні установки, якості, цінності, як відкритість до експериментів та інновацій, готовність прийняти плюралізм думок, уміння планувати свої дії та самостійно визначати свої життєві пріоритети.

---

<sup>1</sup> Хёсле В. Указ. соч.

<sup>2</sup> Селюгина П. Б. Личностная идентичность: от философских истоков к психологической сущности / Полина Борисовна Селюгина, Юлия Германовна Овчинникова // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – Т. 9. – № 1. – С. 161.

Отже, ідентичність – це не незмінний стан, досягнутий в результаті акту ідентифікації, а явище процесуальне. Це не структура особистості, особистісна риса або якість, а процес саморозвитку<sup>1</sup>.

Ця «плинність» ідентичності зумовлена низкою причин.

Одна з них – це *глобалізація*, взаємодія і взаємопроникнення культур, унаслідок чого людина відчувається «громадянином світу» і втрачає відчуття коренів, зв'язків з традиційними суспільними інститутами, котрі виконували роль механізмів ідентифікації. З'явилося багато нових культурних символів, котрі за допомогою засобів масової інформації долають національні кордони, даючи змогу кожному індивіду відчувати зв'язок не лише зі своїм ближнім, а й з усім людством. За цих умов людина вже не може почувати себе автономною, замкненою монадою<sup>2</sup>.

Викликом Я стала *масова культура*, продуктом котрої є масова людина. Не вдаючись до детального аналізу цього феномена, зазначимо, що людина, сформована масовою культурою, опинилася в ситуації, яку З. Бауман характеризує так: «Якщо бути індивідом нині означає бути таким, як інші, то, можливо, бути унікальним індивідом парадоксальним чином означає відмову бути індивідом? Хоча це неприродно і дивно, але саме відсутність бажання бути особистістю (в час, коли всі хочуть бути особистістю) дарує нам цю можливість»<sup>3</sup>. У сучасних умовах людині надзвичайно складно створити певний образ Я: його структура, яка вміщує багато різних Я-образів, стає такою складною, якою не була ніколи раніше: чим більше Я-образів, тим складніше зберігати їх взаємозв'язок та відчуття приналежності до єдиного комплексу Я. Нормальна ідентичність є збалансованою системою Я, де всі Я-образи пов'язані між собою та сприймаються індивідом як такі, що належать йому та відображають частину

<sup>1</sup> Ключко В.Е. Личностная идентичность и проблема устойчивости человека в меняющемся мире: системно-антропологический ракурс [Электронный ресурс] / Виталий Евгеньевич Ключко, Олег Валериевич Лукьянов. – Режим доступа : [sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-333.pdf](http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-333.pdf)

<sup>2</sup> Кон И. Идентичность [Электронный ресурс] / Игорь Семёнович Кон // Энциклопедия Кругосвет. – Режим доступа : [www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/.../IDENTICHNOST.html?](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/.../IDENTICHNOST.html?)

<sup>3</sup> Bauman Z. Płynne życie / Zygmunt Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2007. – S. 29.

його свідомості. Кризова ідентичність виявляється як порушення цих зв'язків і цієї цілісності<sup>1</sup>.

У соціальній поведінці виявляється кілька «моделей ідентичності»: демонстративна (образ, котрий транслюється іншим), реальна (яким індивід сприймає себе), ідеальна (яким він хотів би бути) та негативна (яким він не хотів би бачити себе).

Нині людина переживає ситуацію, коли культура увійшла в стадію радикальної трансформації, що виявилось, зокрема, у тому, що домінуючою формою культурного буття стала масова культура. Її виникнення стало тим новим, що вступило у суперечність зі змістом усього попереднього досвіду.

Отже, набуття особистістю персональної ідентичності в умовах сучасного соціального буття, вплив сучасного багат шарового та антиномного контексту на становлення ідентичності є однією з актуальних проблем соціально-філософського дослідження.

В ході аналізу трансформацій персональної ідентичності потрібно розглянути ті дихотомічні характеристики, котрі розкривають її сутність: внутрішня сутність – узгодженість із соціальними цінностями, постійність та мінливість, цілісність та адаптивність<sup>2</sup>.

У процесі ідентифікації людина усвідомлює себе суб'єктом мислення, переживання та водночас Я слугує об'єктом власного сприйняття і моделювання, самопобудови, самокорекції, перетворення. Така двоїстість функціонально необхідна насамперед тому, що саме завдяки їй досягається внутрішня узгодженість особистості.

Сутність сучасного розуміння персональної ідентичності можна пояснити, звертаючись до поняття *анорія* (грецьк. *арогіа* – безвихідь), котре у давньогрецькій філософії позначало складну для розв'язання проблему, яка

<sup>1</sup> Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Елена Олеговна Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С.13-22.

<sup>2</sup> Селюгина П. Б. Личностная идентичность: от философских истоков к психологической сущности / Юлия Германовна Овчинникова, Полина Борисовна Селюгина // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. –Т. 9. – № 1. – С. 158



виникає внаслідок того, що в самому предметі або його тлумаченні закладена суперечність<sup>1</sup>.

Одна з апорій сягає грецького міфу, який переповів Плутарх: корабель, на котрому Тесеї повернувся з Криту до Афін, тривалий час зберігався у давньому святилищі. Під час ремонтів у ньому постійно заміняли дошки, доки серед філософів не виникла дискусія: це той самий корабель чи вже інший?

Людина подібна до корабля Тесея. Їй притаманна постійність, тотожність, «образ себе», котрий зберігається у різних ситуаціях – і водночас вона постійно перебуває у стані «неспівпадіння з собою», безперервної зміни, «пересотворення», розвитку.

Ця парадоксальність притаманна й персональній ідентичності.

Сучасне розуміння персональної ідентичності відображене у понятті ідентичності як рефлексивного проекту.

*Рефлексивний проект* – це конструювання ідентичності, сутність котрого полягає в тому, що індивід має обирати свою ідентичність серед стратегій та варіантів, котрі запропоновані «зовнішніми» системами. У сучасну добу реалізація тотожності власної особистості або «розробка траєкторії Я» стає одним з найголовніших життєвих завдань індивіда. Як стверджує Е. Гідденс, Я – це рефлексивний проект, котрий конструює сам індивід: ми є тим, що ми самі з себе створюємо. «Нормальна» самоідентичність базується на «постійно здійснюваному особливому наративі» власного життєвого шляху. Розробляючи «дороговказ» власного розвитку, людина повертається до свого минулого, та, інтерпретуючи попередній життєвий досвід, створює осмислений образ «майбутнього Я»<sup>2</sup>.

Дійсна самототожність людини не повинна бути «в-собі-задоволеністю», котра, за висловом М. Гайдеггера, існує у сфері «das Man».

<sup>1</sup> Aporie samowiedzy. Zarys problematyki [Electronic resource]. –Access mode : [www.samowiedza.net/aporiesamowiedzy.pdf](http://www.samowiedza.net/aporiesamowiedzy.pdf)

<sup>2</sup> Giddens A. Modernity and Self-Identity / Anthony Giddens // Self and Society in the Late Modern Age. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1991. – P. 187-201.

Ця неістинна самототожність занурює людину у безособистісний світ: ми насолоджуємося та розважаємося, як насолоджуються; ми читаємо, дивимося і розмірковуємо про літературу та мистецтво, як бачать та розмірковують; ми віддаляємося від «натовпу», як віддаляються; ми вважаємо «обурливим» те, що вважають обурливим. Лише через мінливість та «розтотожнення», зазначає М. Гайдеггер, можна досягти самототожності, лише завдяки їм людина здатна набути само–відчуття та само–усвідомлення.

Парадоксальність, притаманна персональній ідентичності, виступає і як визначеність Я, і як постійні зміни в історичному та особистісному плані.

В історичному плані, на думку Г. Тульчинського, людина здійснила шлях від притаманного міфологічній свідомості відчуття своєї «злитості» з природою до сформованого в Новий та Новітній час усвідомлення себе як автономної особистості.

На цьому шляху виділимо кілька стадій, що змінюють одна одну, та, відповідно, домінуючі форми ідентифікації особистості:

- етнічна, на якій межі особистості задані приналежністю до роду, племені, етносу тощо;
- статусна, коли індивіда ідентифікують за місцем у соціальній ієрархії;
- рольова, котра передбачає ідентифікацію індивіда з урахуванням виконуваних ним соціальних ролей;
- «проектна», що дає підстави суб'єктові окреслювати власні межі шляхом самостійного вибору життєвих стратегій;
- «постлюдська», коли на перший план виходить «людина без властивостей», ідентичність котрої не задана якимись зовнішніми чинниками і є «пунктом зборки свободи та відповідальності». Отже, людина у пошуках ідентичності пройшла шлях від цілісності міфу, котрий бачив людину як елемент синтетичної єдності з природою, суспільством – до особистості<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. Феноменология имиджа и метафизика идентичности / Григорий Львович Тульчинский // Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. – СПб. : Эйдос, 2000. – С. 100-111; Тульчинский Г.Л. Личность как проект и бренд // Григорий Львович Тульчинский // Наука телевидение. – Вып. 8. – М., 2011. – С. 251-252.

В особистісному плані проблема персональної ідентичності – це проблема формування людини як автономної, незалежної та унікальної особистості, котра володіє здатністю здійснювати самостійні дії, виявляючи свою вільну волю та почуття відповідальності за все здійснюване. Процес конструювання персональної ідентичності дає людині змогу осягнути ціннісні орієнтири свого буття у динамічній ситуації сучасності, презентувати та реалізувати себе як самоцінну особистість. Водночас, цей процес, розгортаючись в активній взаємодії з іншими, сприяє побудові суспільства на основі загальнолюдських гуманістичних цінностей.

Ця притаманне сучасній добі прагнення повернути людині цілісність, гармонійність, знайшло свій художній вияв у одній з найкращих робіт Пабло Пікассо – картині «Жінка з віялом», написаній у 1905 р. Все у ній підпорядковане центральній ідеї, яку умовно можна означити як «віяло». Ця ідея у першому наближенні пов'язана з конкретною деталлю – складеним віялом, яке жінка тримає у руці. Друга рука жінки, зведена догори, відтворює, по суті, той самий образ: зімкнуті, різко окреслені пальці, ніби символізують закрите віяло, а розмах-розмикання обох рук свідчить про його здатність розкритися, розгорнутися. Але й сама жінка, зображена в профіль у застиглій позі, з обличчям, на якому бачимо вираз відстороненості, непорушного спокою, також є «закритим віялом». Її обличчя сповнене внутрішньої сили, рішучості, одухотвореності і водночас воно «закрите», нерухоме, і це має глибокий психологічний сенс. Це не жінка з віялом, а жінка-віяло, яке готове злетіти і розкритися, або закритися у своїй недоступності. Це глибина людської душі, яка прагне відвертості і боїться її, закликає і відштовхує. Це картина-поняття, картина-символ, яка говорить про людину як той мікрокосм, в якому виявляє себе безмежність світового буття.

Говорячи про сучасні трансформації персональної ідентичності, варто згадати, що філософи нерідко характеризують нашу добу як час формування

---

«ери особистостей»<sup>1</sup>. Зокрема, прихильником цього погляду був Е. Муньє, котрий у своєму «Маніфесті персоналізму» проголосив настання «персоналістської цивілізації» (*La civilisation personnaliste*)<sup>2</sup>. Персоналістська цивілізація – це цивілізація, структури та дух якої спрямований на те, щоб кожен з індивідів, котрі її формують, міг реалізувати себе як особистість.

Значний інтерес у контексті цього питання становить концепція нової моделі персональної ідентифікації, сформульована російською дослідницею Є. Суровою в її монографії «Європеець «відчужений»: Персоналістська особистість». Дослідниця визначає суть цієї моделі як *персоналістська особистість*. Ця нова модель дає змогу суміщати «парадоксально несумісні позиції в ідентифікаційному просторі власного Я»: стратегія цього типу ідентичності базується на понятті *Ми-індивіда*, тобто охоплює ідентифікацію складного порядку, котра має особистісно-колективні основи. Персонізований індивід – це людина, котра в умовах «беспрецедентної в історії культури цілісності людства» зможе розумно й відповідально реалізувати свої творчі інтенції, адаптуватися до будь-якого культурного середовища, реалізувати у своїй діяльності принципи новизни, свободи і творчості<sup>3</sup>.

Соціокультурна реальність, котра стоїть за конструктом *персональна ідентичність*, багатозарова, оскільки він відображає не лише цілісність психічного життя, а і його органічний зв'язок зі світом культури, з котрим пов'язана можливість саморозвитку людської особистості, продуктивної, соціально значущої діяльності людини, її реалізації як суб'єкта культурної творчості. У цьому зв'язку зростає необхідність дослідження тих аспектів буття сучасного суспільства, котрі обумовлюють динаміку персональної

<sup>1</sup> Элиас Н. Общество индивидов / Норберт Элиас ; [пер. с нем. А. Антоновского, А. Иванченко, А. Круглова]. – М. : Праксис, 2001. – 330 с.; Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Жиль Липовецки ; [пер. с франц. В.В. Кузнецова]. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 336 с.

<sup>2</sup> Муньє Э. Манифест персонализма / Эмманюэль Муньє; [пер. с франц. И. С. Вдовиной и В. М. Володина]. – М. : Республика, 1999. – 559 с.

<sup>3</sup> Сурова Е. Э. Европеец «отчужденный»: Персоналистская личность : монография / Екатерина Эдуардовна Сурова . – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004 . – 282 с.

ідентичності. Зокрема, однією з актуальних проблем є дослідження становлення нової соціальної суб'єктності, котра відображається в індивідуальному пошуку нової ідентичності.

Аналізуючи еволюцію персональної ідентичності, маємо підстави зробити висновок про те, що вона є наслідком цілого комплексу соціокультурних процесів. Це, зокрема, намагання зберегти цілісність у соціально-історичній різноманітності і водночас відстояти свою автономію, подолати розрив між суспільним та особистим, біологічним та соціальним, стандартним та творчим, глобальним та локальним.

У соціокультурному просторі сучасної цивілізації формуються нові стратегії персональної ідентифікації, котрі значною мірою зумовлені домінуванням масової культури. Перелічені обставини змушують звернутися до однієї з актуальних проблем соціально-філософського аналізу: наскільки правомірним є питання про суб'єктність масової людини як творця власної ідентичності.

### **3. 2. Суб'єктність як джерело персональної ідентифікації масової людини**

Одним з актуальних питань для сучасних досліджень персональної ідентичності є питання про масову людину. Без відповіді на питання про те, чи є масова людина особистістю, суб'єктом культурної творчості та «творчості себе», неможливо зрозуміти логіку формування її самототожності, ідентичності.

*Суб'єкт* (від лат. *subjectum* – те, що лежить внизу, знаходиться в основі) – носій діяльності, свідомості та пізнання; індивід, котрий пізнає зовнішній світ (об'єкт) та впливає на нього у своїй практичній діяльності.

Суб'єкт – творець свого життєвого шляху, котрому притаманний вищий рівень цілісності, свідомості та автономності, котрий здатний займати активну діяльнісну та світоглядну позицію по відношенню до себе та навколишнього світу. Цілісність, здатність усвідомлювати, автономність – головні атрибутивні характеристики особистості, котрі у своїй сукупності

утворюють її суб'єктність<sup>1</sup>. Саме суб'єктність є джерелом самототожності, ідентичності людини.

Говорячи про масову людину, деякі дослідники відмовляють їй у суб'єктності, а отже, як випливає з попереднього твердження, і в здатності до ідентифікації.

Питання про суб'єктність масової людини – один з приводів для широких дискусій, котрі точаться протягом тривалого часу.

Можна виділити кілька підходів до цього питання, котрі сформовані протягом історії його дослідження.

Зазначимо, що про те, що нині називають масовим суспільством і масовою людиною, писали ще філософи XVIII-XIX ст., які протестували проти руйнування соціальних структур та відповідних субкультур традиційного суспільства. Вони застерігали, що буржуазно-демократична лібералізація перетворює суспільство на масу ізольованих індивідів. І хоча існування «людини-атома», як і абстрактної «родової людини», є неможливим, їхні застереження мали під собою певну основу.

Перший етап дослідження проблеми масової людини датують початком XX ст. Цей етап характеризується домінуванням *елітистських* концепцій, предтечею яких став Ф. Ніцше. Говорячи про надлюдську велич, філософ вважає її головним ворогом нікчемну сучасну людина, «останню людину»: Земля стала маленькою і по ній скаче остання людина, яка все робить маленьким. Її рід незнищений, як земляна блоха; остання людина живе довше за всіх. «Остання людина», за Ф. Ніцше, – це «маленька людина», в якій головною рисою є потяг до всього здрібнілого, посереднього. «Серед людей ненавиджу я більш за всіх тих, що ступають тихенько, половинчастих і непевних, нерішучих, повільних, як хмаринки, з дрібними думками,

---

<sup>1</sup> Ильин А.Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры) : [монография] / Алексей Николаевич Ильин. – Омск : Амфора, 2010. – С. 193-219; Ильин А.Н. Антропология субъекта : [Электронный ресурс] / Алексей Николаевич Ильин. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru](http://www.zpu-journal.ru) > ... > №1 2010 – Философия. Политология

породжених споживацькою цивілізацією, яка надає перевагу тихому, спокійному, ситому життю»<sup>1</sup>.

Отож, Ф. Ніцше стверджував, що «масову людину» породила «стадна» мораль, яка панувала в Європі протягом двох тисяч років і апогей якої припадає на кінець XIX – поч. XX ст. Що означає воля до влади, яка виявляється в моральних цінностях? – запитує філософ і відповідає: три сили приховані за нею – інстинкт стада проти сильних та незалежних; інстинкт страдників та невдах проти щасливих; інстинкт посередності проти винятків. Інстинкт стада, на думку філософа, полягає в тому, що воно бачить в пересічі щось найбільш цінне. Виняток воно сприймає як щось вороже і шкідливе. Ф. Ніцше захоплюється певними якостями, які, на його думку, можливі лише в аристократичній меншості, більшість же повинна бути лише засобом для її вивищення.

Ідеї Ф. Ніцше розвинув О. Шпенглер. У своїй праці «Присмерк Європи» він висловлює думку про те, що «масова людина» – явище, притаманне кінцю XIX – початку XX ст., оскільки цей період характеризується виходом на історичну арену третього стану – буржуазії, котра приносить з собою епоху цивілізації. Ця епоха збігається з періодом формування великих міст. Людина стає жертвою кам'яної пустелі, абсолютного і всеперемагаючого міста. Вона втрачає свою укоріненість в історії, принципово заперечує культуру з її органічними формами. Маса приречена на безцільне, безглузде, майже тваринне існування. Маса гине у боротьбі завойовників за владу і здобич світу цього, однак ті, хто вижив, заповнюють прогалини своєю первісною плодovitістю і продовжують терпіти, вважає він<sup>2</sup>.

Про людину маси як особливу історичну силу заговорили з кінця

<sup>1</sup> Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади ; [пер. з нім. А.Онишка, П.Тарашука]. – К. : Основи – Дніпро, 1993. – 415 с.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы : в 2 т. / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем.]. Т. 1. – М. : Мысль, 1998. – 663 с. ; Т. 2. – М. : Мысль, 1998. – 606 с.

XIX ст. і психологи, котрі виявили, що в скупченні людей індивід набуває певних невластивих для нього рис, стає частиною спільноти, яка виражає певну «єдину волю».

В середині 90-х років XIX ст. вийшла книга французького психолога, антрополога та археолога, автора праць з теоретичного та експериментального природознавства, засновника соціальної психології Г. Лебона «Психологія народів і мас», де він писав: «У психологічній масі найстрашніше наступне: якого б роду не були індивіди, що складають її, якими б схожими або несхожими не були їхні спосіб життя, заняття, їхній характер та ступінь інтелігентності, але вже самим лише фактом свого перетворення на масу вони набувають колективну душу, в силу чого вони зовсім по-іншому почувають, думають і діють, ніж кожен з них окремо почував, думав та діяв»<sup>1</sup>. Тому маса – це певна самодостатня істота; атоми-люди утворюють цю нову істоту із зовсім новими якостями, як клітини утворюють організм, відмінний від їх властивостей.

На думку Г. Лебона, маса до певної міри змінює людину. Об'єднуючись у «множину», люди почувають небувалий приплив могутності; сили, які звичайно контролюються, звільняються від цього контролю, і людина вже не в стані вистояти перед спокусою виплеснути їх. Людина у масі легко піддається навіюванню, втрачаючи свою «суверенну волю». Маса – це специфічна форма спільності людей, якій притаманна агресивність, стадна архаїчність, деструктивність, примітивність бажань, знижена інтелектуальність та підвищена емоційність, спонтанність, підпорядкованість сильній волі, мінливість. Г. Лебон робить висновок про те, що маса завжди опозиційна по відношенню до індивіда, тоді як саме індивідуальність є безумовним позитивним первнем новоєвропейської культури. Індивід поглинається масою, маса змушує його зректися своєї індивідуальності. Особистість як ідеал людини, проголошений епохами

---

<sup>1</sup> Лебон Г. Психология народов и масс / Гюстав Лебон ; [пер. с франц.]. – СПб. : Макет, 1995. – С. 64.



гуманізму та Просвітництва, в масі втрачається. Зникнення свідомої особистості, переважання особистості безсвідомої, однакове спрямування почуттів та ідей, яке визначається навіюванням, і намагання негайно перетворити в дію навіяні ідеї – ось головні риси, які характеризують індивіда у натовпі. Він перестає бути самим собою і стає автоматом, у котрого власної волі немає.

Психологічний напрям дослідження масової культури продовжував З. Фройд. У своїй статті «Психологія мас і аналіз людського Я», солідаризуючись з Г. Лебоном, він писав, що в масі індивід перестає бути самим собою – він повертається в доіндивідуальний стан, в якому актуалізуються архаїчні пласти психіки («мозок рептилії»), і якому притаманна спонтанність, поривчастість, «ентузіазм примітивних створінь». Основою маси він вважав лібідозні зв'язки, які поєднують, з одного боку, масу з харизматичним лідером, який, нібито, любить кожного члена маси «батьківською» любов'ю, з іншого – з рештою «масових індивідів». З. Фройд вважав, що з метою протидії цим небезпечним проявам архаїчних імпульсів потрібно застосовувати коректну сублімацію, яка зможе нейтралізувати небезпечні прояви деструктивності, зокрема, методи психоаналізу. Отже, він уперше запропонував ідеологію технологічного ставлення до мас, яку згодом реалізувала масова культура<sup>1</sup>.

Проаналізував характерні риси людини маси на сторінках своєї виданої у 1930 р. праці «Бунт мас» іспанський мислитель Х. Ортега-і-Гассет. Ця книга майже одразу після виходу з друку була перекладена всіма європейськими мовами і спричинила широкий резонанс.

«Існує факт, який – на добро чи на зло – важить найбільше в сучасному громадському житті Європи. А саме – в суспільстві маси взяли повну владу. А що маси, з своєї природи, не повинні та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством, то це значить, що Європа

<sup>1</sup> Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Зигмунд Фрейд ; [пер. с нем.]. – М. : Азбука-классика, 2008. – 192 с.

переживає тепер найтяжчу кризу, яка лише може охопити народи, держави чи культури. Такі кризи не раз бували в історії. Їх ознаки й наслідки відомі. Так само відома їх назва. Це – бунт мас», – цими словами він розпочинає своє дослідження<sup>1</sup>.

Поява людини маси була запрограмована, вона так само притаманна сучасній цивілізації, як і прогресивні завоювання.

Поняття «маса» філософ не прив'язує до жодного соціального стану. Людина маси – це характеристика надсоціальна, яка існує понад традиційними класами або станами. Суспільство – це завжди динамічна єдність двох чинників – меншин і мас. Меншини – це спеціально кваліфіковані одиниці чи групи одиниць. Маса – це сукупність осіб без спеціальної кваліфікації. Отож під масами не варто розуміти головно «робітничі маси». Маса – це «рядова людина», отак проста кількість – юрба – перетворюється на якісне визначення: це якісна однорідність, це суспільна безформенність, це людина, що не відрізняється від інших, а є повторенням загального типу<sup>2</sup>.

Головною ознакою людини маси, на думку філософа, є посередність. Найприкрішим є те, що такі «пересічні душі» домінують у суспільстві: «Для сьогоденішнього дня характерично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його. У Північній Америці кажуть: бути відмінним – це бути непристойним. Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне. Хто не схожий на всіх, хто не думає як усі, ризикує, що його усунуть»<sup>3</sup>.

Піднесення пересічі – результат тих соціально-культурних зрушень, що відбулися на зламі XIX та XX століть. Саме вони визначили психологічні риси масової людини.

<sup>1</sup> Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гассет ; [пер. з ісп. В. Бурггардта] // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 15.

<sup>2</sup> Ортега-і-Гассет Х. Зазнач. праця. – С. 17.

<sup>3</sup> Там само. – С. 20.

Людина маси – це самовдоволений обиватель. Примітивність, убогість думки, посередність, вузькість інтелектуальних обріїв, духовна обмеженість, войовнича нетерпимість до іншого, самозакоханість поєднуються в людині маси з переконанням у тому, що вона має право на володіння усіма благами, здобутими людством у минулому, і що їй повинні надати їх за першою вимогою.

Людина маси – це маргінал: вона не може знайти свого місця у світі, осягнути сенс свого існування і тим відрізняється від людини-особистості, яка завше укорінена, бо прагне жити у злагоді зі світом і з самою собою.

Людина маси є вдячним об'єктом маніпуляцій, вона легко піддається навіюванню, її легко шантажувати і, використовуючи політику батога та пряника, підштовхувати у потрібному напрямку.

Людина маси – це конформіст. Етимологія цього слова означає прийняття або підпорядкування формі; поведінку, що відповідає обов'язковим канонам. Принцип конформізму – бути як всі, відповідати становищу. Зразкова дитина, зразковий учень, зразковий вояк, зразковий працівник – це прокрустове ложе уготоване зразковому громадянину. З колиски він потрапляє у той життєвий уклад, який не повинен порушувати. Відступництво несе покарання, пристосовництво забезпечує спокійне життя без непотрібних клопотів та ускладнень.

Аналізуючи концепцію Х. Ортеги-і-Гассета, доходимо висновку, що філософ керується «гуманітарним» тлумаченням масової культури як певного ціннісно-ідейного комплексу. Ця гуманітарна, антропологічна орієнтація визначає логіку побудови критичного дискурсу масової людини, в якому переважають моральні та естетичні оцінки в термінах *дегуманізація, відчуження, споживацтво*, котрі фіксують позицію насамперед морального осуду.

Згодом формується *демократична критика масового суспільства* і масової людини, котрі розглядаються як продукт розвитку монополістичного капіталізму. Аналізуючи події першої половини ХХ ст., – дві світові війни,

соціалістичну революцію в Росії, фашизм, геноцид, – філософи Франкфуртської школи (Т. Адорно, Г. Хоркхаймер, Е. Фромм, Г. Маркузе та інші) пов'язували становлення масової людини з крахом ідеології Просвітництва з його ідеалами гуманізму та нав'язування суспільству «буржуазних» цінностей.

Своєрідною квінтесенцією «критичної теорії суспільства» стала праця Герберта Маркузе «Одновимірна людина. Дослідження ідеології Розвинутого Індустріального Суспільства». Автор детально аналізує сучасні йому «одновимірне суспільство» та «одновимірне мислення» і робить висновок, що масове суспільство є суспільством тотальної несвободи та гноблення. Воно приборкує небезпечні для його існування відцентрові сили швидше за допомогою Техніки, ніж Терору, спираючись на ефективність економіки та зростаючий життєвий стандарт. Воно сформувало той тип людини, який визначається поняттям *homo consumens*, і здійснило це завдяки виробленню «одновимірності мислення» та певної «стратегії бажань».

Це суспільство, за Г. Маркузе, формує індивідуальні потреби та устремління у попередньо заданому, потрібному йому напрямі. Можливість робити чи не робити, насолоджуватися чи руйнувати, мати чи відкинути стає потребою залежно від того, є чи не є вона бажаною та необхідною для панівних інститутів та інтересів, вважає філософ. Г. Маркузе розрізняє потреби істинні та хибні. «Хибними» він називає такі потреби, які нав'язуються індивіду особливими соціальними інтересами в процесі його придушення, вони визначаються зовнішніми силами, контроль над якими недоступний для індивіда. Більшість потреб (розслаблятися, розважатися, поводитися відповідно до рекламних зразків, любити та ненавидіти те, що люблять та ненавидять інші) належать саме до цієї категорії. Незалежно від того, наскільки індивід ототожнює себе з цими потребами і знаходить себе у

їх задоволенні, вони залишаються тим, чим були від самого початку – продуктами суспільства, панівні інтереси якого потребують придушення<sup>1</sup>.

Масове виробництво та розподіл претендують на «цілого» індивіда: люди впізнають себе у предметах споживання, що їх оточують, знаходять свою душу у автомобілі, стереосистемі, квартирі з різними рівнями, кухонному обладнанні. Змінився сам механізм контролю, який прив'язує індивіда до суспільства: нині він коріниться у нових потребах, що виробляє суспільство. Тим самим внутрішній вимір і внутрішній простір, в якому людина має змогу залишатися сама собою, тобто внутрішня свобода індивіда, зводяться нанівець. Індивід позбавляється основи, на якій він міг би розвинути автономно. Формується модель одновимірного мислення та поведінки. Через цей механізм забезпечується лояльність членів суспільства і нейтралізується всяка спроба опозиції<sup>2</sup>.

Говорячи про масову людину, Г. Маркузе зазначає, що її нав'язана ззовні ідентичність є одновимірною, оскільки позбавляє права вибору: ЗМІ, реклама, масове мистецтво нав'язують їй готові зразки для наслідування. «Одновимірна» ідентичність потворна тому, що позбавляє людину її головної – антропної (універсальної) ідентичності<sup>3</sup>.

Концепція Г.Маркузе доводить специфіку «інфраструктурного» тлумачення масової людини, котре реалізується в поняттях виробництва та споживання. Масова культура як гігантський ринок товарів та послуг зі своїми відносинами, інститутами, цінностями, стилями життя формує домінуючий тип особистості «одновимірної» – масової – людини.

Важливий напрям у дослідженні феномена масової людини пов'язаний з тими глибокими концептуальними теоретичними інтерпретаціями її сутності, котрі представлені у працях *теоретиків модернізації та індустріального/постіндустріального суспільства*.

<sup>1</sup> Маркузе Г. Одномерный человек // Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе ; [пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 6-7.

<sup>2</sup> Там само. –С. 12-16.

<sup>3</sup> Там само.– С. 274.

Значний інтерес у цьому плані становить твір К. Ясперса «Витоки історії та її мета». Філософ вважає, що поняття *маса* необхідно відрізнити від поняття *народ*. Народ структурований, усвідомлює себе у своїх життєвих підвалинах, у своєму мисленні та традиціях. Народ – це щось субстанційне та квалітативне (якісне), в ньому є певна атмосфера; людина з народу наділена особистісними рисами характеру завдяки силі народу, до якого вона належить. Маса, навпаки, не структурована, не володіє самосвідомістю, однорідна та квантитативна (кількісна), вона позбавлена характерних ознак, традицій, ґрунту – вона порожня. Маса виникає там, де люди позбавлені свого власного світу, коренів. Маса є об'єктом пропаганди та навіювання, не знає відповідальності та живе на найнижчому рівні свідомості. Її доля – це безглузда праця, розваги як заповнення дозвілля, цинізм. Розвиваючи ту критику, до якої вдавались його попередники, К. Ясперс доповнює її важливим положенням, на котре ми не натрапляємо в їхніх працях: філософ говорить про те, що кожна людина належить водночас і до народу, і до маси. Однак вона по-різному почуває себе в одному та іншому стані. Коли ситуація змушує людину бути масою, вона докладає зусиль, щоб зберегти зв'язок з народом. Як «маса» вона тяжіє до універсального – до моди, кіно, сьогодення, захоплюється «зірками» маскульту; як «народ» – прагне залишатись унікальною особистістю, відчуває потребу у живому театрі, наявності історії, глибоких переживаннях.

Перетворення народу на масу зумовлене існуючим порядком речей. Маса не є щось остаточне: вона є формою існування у період кризи, розпаду звичних форм людського буття. Однак кожна людина може залишитися людиною. Питання полягає у тому, якою мірою вона зможе зберегти ті імпульси, котрі закорінені у сфері індивідуально-інтимного, які здатні в кінцевому підсумку спричинитися до відродження істинного буття людини з надр масового буття<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории ; [пер. с нем. М. И. Левиной]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 142–144.

Позиція К. Ясперса близька до тієї, котра представлена в праці німецького філософа і богослова італійського походження Р. Гвардіні «Кінець нового часу»<sup>1</sup>.

Хоча видана вона ще у 50-х роках ХХ ст., багато сформульованих у ній положень відображають сутність цього нового бачення зазначеної проблеми. Автор, на відміну від прихильників елітарного, «ортегіанського» підходу до проблеми, не схильний розцінювати появу «людини маси» на сцені світової історії суто негативно, хоча й не намагається заперечувати ті негативні тенденції, котрі супроводжують цей процес.

На його думку, масова людина породжена об'єктивними процесами модернізації суспільства. Вона – результат співвідношення сил та здібностей, бажань та потреб людей з «функціональною формою машини», з тим, що нині називають індустріальним суспільством.

Цей тип людини формується у нижчих та середніх прошарках міського населення, у середовищі культурних маргіналів – тих, хто внаслідок становлення капіталістичного виробництва був відірваний від традиційної патріархальної культури і був нездатний сприйняти цінності «високої» культури. У нього сформувався своєрідний комплекс культурних потреб, зумовлений різнорідними культурними установками і цінностями.

Натомість Р. Гвардіні заперечує проти розгляду сучасної масової людини за аналогією з тією «безформною людською масою», котра в Новий час європейської історії слугувала тлом для «окремих високорозвинених індивідів», яким вдалося реалізувати свою унікально-неповторну суб'єктивність на противагу тим багатьом, хто слугував для них п'єдесталом.

До «людини маси», на його думку, не доцільно застосовувати поняття «індивідуальність», «особистість», «суб'єктивність» у ренесансному сенсі – з акцентом на екстенсивність, нескінченність, «безмірність», саморозгортання людини. Слово «особистість», вважає Р. Гвардіні, виходить з обігу, його

---

<sup>1</sup> Гвардіні Р. Кінець нового часу / Романо Гвардіні // Феномен человека: Антология. – М. : Высшая школа, 1993. – С. 240-296.

замінює слово «особа» (person), і це свідчить про перехід від індивідуалізованого суспільства до суспільства масового. Поняття «персона», до котрого звертається філософ, етимологічно пов'язане з етруським *fersu* (маска) та грецьким *πρόσωπον* (обличчя, передня частина, маска). У класичній латині, як вважають деякі дослідники, слово *persona* позначало, передусім, зліпок з обличчя предка, ритуальну та театральну маску, котра виконувала роль резонатора для посилення звуку голосу. У європейських мовах від цього латинського слова походить англійське *person*, німецьке *die Person*. У Середні віки це слово інтерпретували як «звучати через себе» (*per se sonare*) – отже, персоною є той, хто наділений власним голосом<sup>1</sup>. Зазначена етимологія дає змогу глибше зрозуміти сутність поняття «персона» у тому значенні, якого надає йому Р. Гвардіні.

Говорячи про поняття *персона*, варто згадати й християнську традицію розрізнення тих іпостасей, в яких виступає людина: лик–обличчя–личина. Персона – це, як видається, своєрідний аналог цих іпостасей, триєдність людини як єдності з самою собою, власною природою; єдності зі світом значущих інших, котра формується у процесі комунікації; єдність з ідеалом як проекцією на неї вищих форм вираження людської сутності. Онтологічний статус персони забезпечується дієвою активністю в напрямі до себе, до іншого, до Абсолюта<sup>2</sup>.

Врешті, Р. Гвардіні вважає, що стосовно масової людини неможливо більше говорити про особистість та суб'єктивність у колишньому сенсі: вона не спрямовує свою волю на те, щоб зберегти самотність і прожити життя по-своєму, перетворюючи навколишній світ так, щоб він цілком відповідав їй і по можливості тільки їй. Швидше навпаки: вона приймає побутові речі і форми життя такими, якими їх нав'язує їй раціональне планування і

<sup>1</sup> Новая философская энциклопедия. – 2-е изд., испр. и допол. – Т. 1–4. – М. : Мысль, 2010. – 2816 с.

<sup>2</sup> Запесоцкий Ю.А. Образ как «текст» и ценностно-нормативная матрица культуры / Юрий Александрович Запесоцкий // Человек. – 2013. – № 2. – С. 96.



нормована машинна продукція, і робить це, як звично, з відчуттям, що це правильно і розумно.

Водночас, саме масова людина – це людина, яка подолала обмеженість індивідуалістичного суспільства, в котрому повноцінний розвиток був можливий лише для небагатьох. Філософ пише: «Маса в нинішньому сенсі слова – це не багато нерозвинених, але здатних до розвитку окремих істот; вона з самого початку підпорядкована іншій структурі: нормуючому закону, зразком для якого є функціонування машини. Такими є навіть найбільш розвинені індивіди маси. Більше того, саме вони чітко усвідомлюють цей свій характер, саме вони формують етос і стиль маси... Але, з іншого боку, маса у тому сенсі, яким ми наділяємо це слово, не є виявом занепаду і розкладу, як, скажімо, чернь Стародавнього Риму; це історична форма людини, котра може повністю розкритись як у бутті, так і в творчості, однак розкриття її повинно визначатись не мірками нового часу, а критеріями, що відповідають її власній сутності»<sup>1</sup>.

Масова людина – це той людський тип, котрий виражає історичну тенденцію суспільного розвитку. Філософ розуміє, що масова людина не принесе з собою вирішення екзистенційних проблем і не перетворить землю на рай, однак саме вона є людиною майбутнього. Той ідеал людини, котрого прагнула європейська культура, починаючи з доби Відродження, – ідеал творчої особистості, що постійно самовдосконалюється, – у сучасних умовах виявився утопічним і несумісним з тим напрямом, в якому рухається суспільство. Саме тому необхідно без романтичного песимізму і зневіри тверезо оцінити реальність.

Перед сучасною людиною постає вибір – розчинитися в масі і стати пересічним носієм «функцій», або, ставши частинкою маси, зосередитися на своєму внутрішньому ядрі і намагатися врятувати найсуттєвіше в собі. Персона – це не щось багате і незвичайне, а щось просте й скромне, що

---

<sup>1</sup> Гвардини Р. Указ.соч. – С. 275

дароване людині Богом і повинно бути збережене і розвинене у кожного. Це вірність людському обов'язку, це те, що може слугувати опорою для нового завоювання буття людиною в ім'я людяності.

Філософ вважає, що на питання про те, як у масі залишається відкритою можливість зберегти своє обличчя, не може бути дана відповідь в поняттях і цінностях старої особистісної культури, але лише в системі цінностей самої маси. Кожна людина є неповторною. Це не та неповторність, котру декларували титани ренесансної доби. Неповторність людини «кінця Нового часу» полягає у її зверненості «до себе», в її незамінності в акті прийняття відповідальних рішень, усвідомлення того, що ніхто не може зробити за індивіда його моральний вибір. І ця неповторність є глибшою й радикальнішою, ніж та, котру демонструвала ренесансна особистість, орієнтована «назовні».

Отже, зробимо висновок про те, що подібна позиція близька до позиції прихильників ідеї «демасифікації» масової людини.

Одним із тих, хто стояв біля витоків концепції демасифікації, був автор «технократичної утопії» «Прихід постіндустріального суспільства» Д. Белл, котрий розглядав історію суспільства як послідовну зміну доіндустріальної, індустріальної та постіндустріальної стадій його розвитку<sup>1</sup>.

Головними ознаками постіндустріального суспільства, на думку дослідника, є пришвидшення темпів технічного прогресу, зменшення ролі матеріального виробництва та розвиток сектору послуг, підвищення якості життя. Базисом цього суспільства є знання та інформація. У суспільстві, де визначальним чинником соціальних трансформацій стає виробництво та використання інформації, суттєвого оновлення зазнає й культура: вона відрізняється високим рівнем інновативності та складності, індивідуалізацією, дестандартизацією різних сторін політичного та економічного життя. Все це призводить до загального підвищення рівня

---

<sup>1</sup> Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства [Електронний ресурс] / Деніел Белл. – Режим доступу : [kdpu.edu.ua/download/kaf\\_philosoph/Dzherela/XX/bell.ukr.pdf](http://kdpu.edu.ua/download/kaf_philosoph/Dzherela/XX/bell.ukr.pdf)

життя: усе те, що колись становило виняткове надбання вищих класів, поширюється на всіх. Маса, якій становлять переважаючу частину населення, відмовляються від класової боротьби, що й виявляється як «демасифікація» суспільства. Демасифіковане суспільство – це утворення, яке характеризує соціальна та культурна гомогенність, де стандартизація та уніфікація становлять основу рівності можливостей.

Уявлення про те, що провідною тенденцією розвитку сучасного суспільства є переростання в суспільство інформативне, становить основу концепцій, сформульованих Е. Масудою, Дж. Нейсбітом, М. Маклюеном, Е. Тоффлером, М. Кастельсом. Критеріями прогресу в цьому суспільстві є зростання швидкості впровадження інновацій, збільшення обсягу та швидкості комунікацій.

Порівнюючи індустріальне та постіндустріальне суспільство, їх економічну основу, особливості апарату управління, Е. Тоффлер доходить висновку про те, що постіндустріальне суспільство характеризується не лише високим рівнем інновативності, а й дестандартизацією всіх сторін економічного та політичного життя і демасифікацією. Зміна характеру праці має своїм наслідком зміну професійної характеристики індивіда, котрий проходить багаторівневе навчання, виявляє не лише майстерність, а й творчий потенціал, є носієм високорозвиненої інформаційної культури.

Сучасний етап розвитку цивілізації формує «метакультурну індивідуальність», котра відмовляється від звичних матриць поведінки та світосприйняття, оскільки у світі, котрий стрімко змінюється, минулий досвід не завжди може слугувати надійним компасом. Нині необхідна здатність швидше освоювати нове, уміння діяти методом спроб та помилок, «більша реактивність Я». Для успішної адаптації до нових умов людина «третьої хвилі» має оновити свою «базу даних», піддатися «перезавантаженню». За цих умов неминучим стає формування людини нового типу, котра прийде на зміну «масовій людині» – «індивідуалізована людина».

Ця людина є інформаційно адаптованою: вона здатна до адекватного сприйняття інформації та ефективного її використання у своїй діяльності. Високотехнологізована культура здатна забезпечити їй належний рівень життя, задовольняти її різнобічні та глибоко персоналізовані потреби та постачати її якісними «культурними продуктами». Усе це призводить до своєрідного «розмивання меж» між елітарною та масовою формами культури: елітарна культура втрачає свою замкненість, починає виконувати роль культурного зразка, масова ж завдяки активній взаємодії з елітарною поширює свій вплив на ціле суспільство. Домінування індивідуальних форм «споживання» культури, утвердження права на відмінність перетворили уніфікацію на застарілу установку та сприяли втраті тих рис, котрі притаманні «масовій людині». Саме цей феномен Е. Тоффлер і визначає як індивідуалізацію особистості та демасифікацію культури<sup>1</sup>. На відміну від культури індустріальної доби, котра ставила питання про те, чи здатна людина витримати сувору регламентацію життя, плюралістична культура постіндустріальної доби ставить питання про те, чи здатна вона витримати свободу. В умовах культурного плюралізму, різноманіття рольових моделей та стилів життя людина має обирати ті елементи, з яких вона творить образ свого Я, котре стає «конфігуративним», «модульним». За висловом З. Баумана, проблема ідентичності нині полягає не в тому, щоб сконструювати обрану ідентичність, а в тому, яку ідентичність обрати. Ця ситуація сприяє формуванню специфічного типу поведінки людини, до якої можна застосувати визначення *людина, що грається*.

Ця людина як «оператор», котрий має змогу вільного вибору та вигадливих комбінацій, створює свій образ, відмінний від образів інших індивідів. Вона може «нести відповідальність за своє життя та оптимально

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2008. – 560 с.; Тоффлер Е. Третья хвиля / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.; Тоффлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатство й сила / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. Н. Бордукова]. – Харків : Акта, 2003. – 688 с.

розпоряджатись своїм естетичним, емоційним, фізичним, чуттєвим та іншим досвідом», тобто бути самостійною особистістю<sup>1</sup>.

Свідченням цієї персоналізації є поширені в сучасній масовій культурі практики *self service (do-it-yourself, kit, self-care)* – самообслуговування: зроби сам, конструктор, самолікування. Такі практики демонструють риси інформованого та наділеного відповідальністю індивіда, «постійного власного диспетчера». Він відчуває себе вільнішим в реалізації своїх повсякденних потреб, у спілкуванні та освіті, у способах проведення дозвілля і навіть у нових способах лікування, мета котрих – реалізувати звільнення свого Я. Колишня гедоністична етика, властива масовій культурі першої половини ХХ ст., до його завершення зазнала значних змін: вона змінюється поміркованими ідеалами, засудженням «споживацької всеїдності», неприйняттям стандартизованого життя та орієнтованістю на «псі-нарцисизм». Ж. Ліповецьки у своїй праці «Ера порожнечі. Есе про сучасний індивідуалізм» так характеризує цю еволюцію: «Культ духовності, «псі» та спортивного розвитку замінив собою контркультуру, feeling – стан нерухомості, толерантне та екологічне «просто життя» зайняло місце прагнення володіння; нетрадиційна медицина, заснована на застосуванні медитації, трав, спостереження за власним організмом та своїми «біоритмами» засвідчують дистанцію, котра відділяє нас від hot гедонізму в його першопочатковому варіанті»<sup>2</sup>.

Думку про те, що масова культура повинна трансформуватися в «культуру індивідуальних світів» поділяє й «жрець поп-філософії» М. Маклюен. У своїй праці «Розуміння медіа: зовнішні розширення людини» він пише, що найближчою перспективою сучасної фрагментованої людини є її перетворення на складну і глибинноструктуровану особистість, яка

<sup>1</sup> Ліповецьки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки ; [пер. с франц. В. Кузнецов]. – М. : Владимир Даль, 2001. – С. 43-45.

<sup>2</sup> Ліповецьки Ж. Указ. соч. – С. 163-173.

емоційно усвідомлює свій тотальний взаємозв'язок з усією людською спільнотою<sup>1</sup>.

Отже, значна частина дослідників висловлює думку про те, що сучасне масове суспільство сходить з історичної арени, відбувається його «демасифікація». На зміну масовій людині індустріальної доби приходить «індивідуаліст» постіндустріального суспільства, на зміну одноманітності та уніфікації – «персонізована» особистість.

Однак висловлюються і скептичні думки щодо перспективи перетворення «масовізованого індивіда» на креативну і відповідальну особистість.

Зокрема, Ж. Бодрийяр у своїй праці «Система речей» пише, що сучасне суспільство не відмінило тотального контролю над людиною, воно лише змінило жорсткі його форми на м'які, диктат – на спокусу<sup>2</sup>. Те, що дехто проголошував персоналізацією особистості, на самій справі є виявом індивідуальної активності у сфері споживання. Такого роду індивідуалізм знаменує лише «кінець соціального»: «Маса не є ні гарним провідником політичного, ні гарним провідником соціального, ні гарним провідником сенсу взагалі. Все її пронизує, все її намагнічує, але все тут і розсіюється, не залишаючи жодних слідів. І звернення до маси, по суті, завжди залишається без відповіді. Вона не випромінює, а навпаки – поглинає все випромінювання периферійних сузір'їв Держави, Історії, Культури, Сенсу. Вона є інерцією, могутністю інерції, владою нейтрального»<sup>3</sup>. Філософ зазначає: «Маса парадоксальна – вона виступає одночасно і об'єктом симуляції, і суб'єктом. Коли її намагаються перетворити на суб'єкт, виявляють, що вона не в стані бути носієм автономної свідомості. Коли ж, навпаки, її намагаються зробити об'єктом, тобто розглядають як матеріал, що підлягає обробці, і ставлять за

---

<sup>1</sup> Маклюэн Г. М. Понимание Медиа : Внешние расширения человека / Герберт Маршалл Маклюэн [пер. с англ. В. Николаева]. – М. ; Жуковский : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. С. Зенкина]. – М. : Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино, 2001. – 224 с.

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального ; [пер. с франц. Н. Сулова]. – Екатеринбург : Изд-во Уральск. ун-та, 2000. – С. 6-7.

мету проаналізувати об'єктивні закони, яким вона нібито підпорядковується, стає зрозумілим, що ні обробці, ні розумінню в термінах елементів, відносин, структур і сукупностей вона не піддається»<sup>1</sup>.

Індивідуалізація, як вважає З. Бауман, – це заперечення тих форм соціальності, котрі були в минулому та стали наслідком соціальної фрагментації і соціальної дійсності, і кожної конкретної людини. В індивідуалізованому суспільстві наростає дезінтеграція, руйнуються зв'язки, послаблюється соціальна та міжособистісна солідарність, згасає соціально-політична активність. Нинішній «середньостатистичний» представник цього суспільства – не гіпі, котрий протестує проти «буржуазної» культури, а «білий комірець», прагматик та конформіст, єдиним бажанням котрого є комфортне і забезпечене життя<sup>2</sup>. Головним суб'єктом індивідуалізованого світу стає людина-«турист», «фланер», «гравець», котрий намагається втекти від безглуздої повсякденної рутини («сфери необхідності») у чарівний світ захоплюючих пригод, від дорослої відповідальності – у дитячий світ свободи та спонтанності. Він «ковзає по поверхні» і шукає лише максимальної різноманітності, незвичності та гостроти вражень. Стан непевності, відсутність чітких моральних орієнтирів, культурних норм видається йому цілком нормальним. Ці колись маргінальні стилі життя нині практикує більшість, демонструючи тим самим неприйняття всяких зобов'язань та визначеності. Ідентичність – це індивідуальне завдання для тих, хто шукає вихід з цієї невизначеності, хто готовий вирішити це завдання власними зусиллями<sup>3</sup>.

На думку деяких дослідників, сучасна доба – це час активної трансформації соціальної структури суспільства, в якій втрачається те чітке розділення на народ та еліту, яке було характерне для минулих епох.

---

<sup>1</sup> Там же. – С.38.

<sup>2</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2002. – 390 с.

<sup>3</sup> Bauman Z. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity / Zygmunt Bauman // Questions of Cultural Identity. – London : Stuart Hall&Paul du Gay, 2000. – P. 18-35.

Соціокультурна диференціація, що поглиблювалася з розвитком суспільства, значною мірою вплинула на розшарування еліти: якщо в традиційних культурах вона становила відносну єдність, то в культурі сучасній вона представлена політичною, інтелектуальною, художньою, бізнес-елітою, що, на думку деяких культурологів, певним чином обмежує її можливість реалізувати себе як лідера культуротворчості. Про це, зокрема, пише відомий вчений-логік, соціолог та соціальний філософ О. Зінов'єв у своїй сатиричній антиутопії «Глобальний людинашник» («Глобальный человек»), в якій усе західне масове суспільство постає суспільством знеособлених індивідів: «Президенти, міністри, королі, управителі банків та економічних імперій, артисти, спортсмени, гангстери, модельєри тощо... Дослідіть їхній інтелектуальний та моральний рівень, їхній внутрішній (духовний) світ! І ви побачите, що тут про індивідуалізовану особистість (підкреслюю: особистість) незалежно від її соціальної позиції і мови бути не може. Сам спосіб утворення індивідуалізованої еліти суспільства виключає прояв у ньому особистостей, які акумулюють у своєму внутрішньому світі (у свідомості, в менталітеті – в «душі») досягнення культури, моральності, інтелекту... Вони ще більш спустошені внутрішньо, ніж знеособлені мільйони»<sup>1</sup>. Отже, ця «знеособлена» еліта також може розглядатися як «маса».

На думку російської дослідниці А. Костіної, говорячи про формування персоналізованого суб'єкта та демасифікованої культури, слід звернути увагу на той факт, що немає безпосередньої кореляції між рівнем матеріального добробуту та формуванням нової мотиваційної системи. Задоволення насущних потреб створює лише потенційну можливість залучення до них людини, однак зовсім не означає використання нових можливостей з метою формування нових ціннісних орієнтирів.

---

<sup>1</sup> Зиновьев А. Глобальный человек / Александр Александрович Зиновьев. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – С. 8.



Крім того, становлення інформаційного суспільства, котре вимагає підвищення рівня спеціалізованої підготовки, має своїм наслідком не «зрівнялівку», а подальше розшарування за економічною та освітньою ознакою. Та частина суспільства, котра зайнята формалізованою діяльністю, відчужена від структур управління економікою нового типу, існує в рамках стратегії підпорядкування. Отже, носій цінностей цієї культури – це недиференційований суб'єкт з невираженим особистісним началом, особливостями котрого є некритичність, керованість, духовна інфантильність, нездатність до сприйняття складних проблем та феноменів високої культури<sup>1</sup>.

Протягом тривалого періоду дослідження масової культури сформувалося та одержало багатьох прихильників як переконання в тому, що вона елімінує суб'єктні властивості індивіда, перетворюючи його на пасивного споживача, конформіста, котрий є об'єктом маніпуляцій, так і оптимістична віра в можливість подолання масовою людиною тих перепон, котрі стоять на її шляху до саморозвитку та самореалізації як повноцінного суб'єкта «творення себе». У цьому контексті видається переконливою позиція Г. Тульчинського, котрий висловлює думку про те, що історія сучасної доби – це історія проростання особистості від представництва соціуму, який її породив, до позиціонування індивідуальної окремішності, неповторності і далі – до відповідальної самореалізації. Це шлях від непритомної безвідповідальності *das Man* – через індивідуальну свободу волі до свідомого вибудовування себе як «пункту зборки свободи та відповідальності» у нескінченному, але гармонійному світі<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества : [монография] / Анна Владимировна Костина. – М.: Изд-во ЛКИ, 2011. – 352 с. ; Костина А.В. Кризисное состояние идентичности в современном мире: причины и предпосылки [Электронный ресурс] // Анна Владимировна Костина. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina\\_Recessionary](http://www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina_Recessionary)

<sup>2</sup> Тульчинский Г.Л. Самозванство, массовая культура и новая антропология [Текст] / Григорий Львович Тульчинский // Человек. – 2008. – №1. – С.43-57; Тульчинский Г.Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности [текст] / Григорий Львович Тульчинский // Вопросы философии. – 2009. – №4. – С.41-56.

Підводячи підсумки, зазначимо, що, вочевидь, суб'єкт масової культури – це не суб'єкт у тому значенні, котрого цьому поняттю надавала класична філософія, а швидше предикат (те, що стверджується про суб'єкт; висловлювання, в яке можна підставляти аргументи). Якщо керуватися визначенням поняття *суб'єктність* як якості, яка набувається індивідом в процесі діяльності, активного перетворення зовнішнього світу та самого себе відповідно до власних намірів, то питання про суб'єктність масової людини – або принаймні «суб'єктну перспективу» – видається цілком правомірним.

Однією з підстав для оптимізму у цьому плані є ті тенденції у сфері економіки, політики, культури, котрі створюють умови для розвитку інтелектуального, творчого потенціалу сучасної масової людини. Не менш значущою є роль культурного плюралізму, розрив загального семантичного простору культури, котрий дає право вибору, створює можливості для творчого самовираження індивіда.

Становленню суб'єктності масової людини сприяє й представлений у сучасному соціокультурному просторі широкий спектр дискурсивних ідентифікаційних практик, котрі стимулюють активність у конструюванні власної ідентичності.

Отже, підводячи підсумки, зазначимо, що в сучасну добу відбувається «трансформація» масової людини, котра набуває статусу суб'єкта соціокультурного буття. Процес її адаптації до нової реальності потребує таких способів організації, форм діяльності, котрі стимулюють формування у неї внутрішніх зусиль, спрямованих на саморозвиток, оволодіння цінностями культури, і тим самим перетворюють її з пасивного об'єкта на активного суб'єкта, здатного до творчої реалізації ідентифікаційних стратегій, котрі визначають характер ідентифікації в сучасну добу.

### 3.3. «Дискурсивне самовизначення» масової людини засобами наративу

Сучасна людина приречена на «пошук себе» в умовах відносності географічних, історичних, культурних кордонів. На відміну від людини традиційної культури, вона втрачає «грунт» у вигляді традицій, укоріненості в етно-національній спільноті. В умовах домінування масової культури свідомість людини набуває рис дискретності, фрагментарності, «мозаїчності». Її ідентичність під впливом маніпулятивних технологій стає складним утворенням із суперечливою внутрішньою структурою. Докорінних змін зазнають ідентифікаційні стратегії та механізми ідентифікації, котрі відображають суголосні нашому часу зміни у співвідношенні біологічного та соціального, суспільного та особистого, типового та самобутнього, «іншості» та одноманітності. Особливо актуальним у цьому плані є аналіз ідентифікаційних стратегій, використовуваних масовою культурою у сфері персональної ідентичності.

Виокремимо дві головні стратегії вибудовування персональної ідентичності в сучасному суспільстві: біографічну та партиципативну. *Біографічна* вибудовується через співвіднесення індивіда з самим собою за допомогою практик наративу, *партиципативна* – через співвіднесення себе з тим, що є в індивіда спільним з іншими людьми.

Американський соціолог П. Бергер у своїй праці «Капіталістична революція: 50 тез про процвітання, рівність та свободу» говорить про особистісну автономію як особливу індивідну стратегію ідентифікації в добу сучасного технологічно розвиненого суспільства<sup>1</sup>. Свідченням цього є наростання особистісних проєктів і в політиці, і в побуті, і в мистецтві.

Зазначена тенденція дає підставу науковцям зробити висновок про те, що однією з поширених ідентифікаційних стратегій у наш час стає наративна.

---

<sup>1</sup> Berger P. L. The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality, and Liberty [Electronic resource] / Peter Ludwig Berger. – Access mode: <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=>

*Наратив* (лат. *narrare* – мовний акт, тобто вербальний виклад на відміну від уявлення) визначають як поняття філософії постмодернізму, котре фіксує процесуальність самоздійснення як спосіб буття оповідного тексту. І хоча це поняття набуло особливої популярності саме в наш час, варто згадати, що воно має давню історію.

В античному світі поняття *narratio* використовували як технічний термін, котрий позначав частину промови оратора після проголошеної тези. Дослівне тлумачення слова *наратив* в сучасній мові (англ. та франц. *narrative*) – розповідь, оповідь, оповідання, здатність розповідати про події в осмислено організованій послідовності.

Наратив – це особливий, притаманний людині принцип самоорганізації свідомості, спосіб осмислення світу, модель його «експериментального освоєння» і водночас специфічно людський модус буття<sup>1</sup>.

Наративний погляд на світ є природним для людини: ми намагаємося пізнати світ, накидаючи на нього «наративну сітку», розташовуючи події за просторово-часовим принципом, поєднуючи їх причинно-наслідковими зв'язками; вибудовуючи розповідь про нього, в якій є початок, розвиток та закінчення, розповідь, яка укладається в певну цілісність, а самих себе та інших бачимо її героями. Наша здатність розповідати історії – головний спосіб упорядкувати та осмислити навколишній світ. Наративи відіграють роль лінз, крізь які незалежні елементи існування розглядають як взаємопов'язані частинки цілого. Вони задають параметри повсякденності та визначають правила і способи ідентифікації об'єктів, котрі підлягають включенню у дискурсивний простір<sup>2</sup>.

Так, наратив є найважливішим механізмом упорядкування людського досвіду, способом розуміння та пояснення дійсності.

<sup>1</sup> Ильин И.П. Нарратив [Электронный ресурс] / Илья Петрович Ильин // Постмодернизм. Словарь терминов. – М. : ИНИОН РАН (отдел литературоведения) – INTRADA, 2001. – Режим доступа : [postmodernism.academic.ru/72/наратив](http://postmodernism.academic.ru/72/наратив)

<sup>2</sup> Можейко М.А. Нарратив [Электронный ресурс] / Марина Александровна Можейко. – Режим доступа : <http://www.narratif.narod.ru/narratia.htm>

«Наративне знання» має універсальне поширення: воно наявне у повсякденній свідомості, в художній практиці, антропології, соціології, філософії.

Виникнення та розвиток оповіді мало надзвичайно важливе значення для розвитку людини і культури: як найважливіший спосіб оволодіння часовою складовою життя, оповідь сформувала здатність бачити світ в його сюжетному (подієвому) аспекті.

Наратив – це не лише розповідь когось про щось, адресована комусь, це завжди розповідь для чогось. Тобто, розповідь інтерсуб'єктивна (комусь), інтенційна (про щось) та аксіологічна (для чогось). Сучасну добу називають добою «екстазу розповіді», оскільки саме наратив став механізмом онтологічної легітимації сучасної людини, про що можна сказати, дещо модифікувавши відому максиму: *Narraro, ergo sum* (Розповідаю, отже існую)<sup>1</sup>.

Наратив слугує основою соціального визнання: особистість оповідача стає важливішою, ніж правдивість історії, а кожен новий оповідач, надаючи їй власної інтерпретації, сприяє її розростанню за законами ризому.

Нараційний дискурс є важливим і у формуванні ідентичності.

Оповідь – це не реальне життя, а його мовна конструкція, яка має надзвичайно важливе значення, з одного боку, для організації комунікативного впливу, з іншого – для самоусвідомлення. «Єдність Я міститься в єдності наративу, котрий пов'язує воедино життя від народження до смерті, як належить у наративі – від початку до кінця, – вважає А. Макінтайр<sup>2</sup>. Оповідь дала людині змогу сприймати себе у третій особі, адже для її побудови необхідний погляд ззовні, збоку, з погляду іншого – реального чи уявного двійника.

<sup>1</sup> Лехциер В. Л. Нарративный поворот и актуальность нарративного разума [Электронный ресурс] / Виталий Леонидович Лехциер. – Режим доступа: [culturalresearch.ru/.../IJCR\\_01\(10\)\\_2013\\_Lekhcsier\\_1.pdf](http://culturalresearch.ru/.../IJCR_01(10)_2013_Lekhcsier_1.pdf)

<sup>2</sup> Макінтайр А. После добродетели: исследования теории морали / Аласдер Макінтайр ; [пер. с англ. В.В. Целищева]. – М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – С. 278.

Оповідь дарує людині відчуття свободи по відношенню до власного життя: відділяючись від нього, вона певним чином обробляє свій життєвий досвід, воскрешаючи з нього те, що вважає необхідним для свого майбутнього, і зрікаючись того, що було помилкою.

Отже, вчинки, досвід, психологічні характеристики людини стають складовою її ідентичності завдяки тому, що вони укорінюються, інкорпорується у «самоповідну історію її життя», активно привносяться в її ідентичність. Так, ідентичність не є чимось раз і назавжди даним, а динамічним, постійно оновлюваним феноменом. Це історія, котра триває стільки, скільки триває людське життя.

Обґрунтування фундаментальної ролі оповіді про життя людини в процесі ідентифікації міститься у творі Г. Арендт «Становище людини»<sup>1</sup>. В її філософському вченні нарративність – це спосіб індивідуалізації Я та ідентифікації його дій. «Що?» дії та «Хто?» агента (діючої особи) взаємопов'язані в процесі ідентифікації: ідентифікувати дію – означає розповісти історію її початку, розгортання, занурення у мережу відносин, котра створюється діями та розповідями інших. Дія, хоча й спрямована на досягнення певної мети, завжди слугує ще й засобом репрезентації homo agens, розкриття його ідентичності.

Найбільш повно і послідовно роль нарративу в конструюванні ідентичності проаналізована у працях П. Рікера<sup>2</sup>. За твердженням філософа, персональна ідентичність – це не якась природна даність свідомості, а результат опосередкування оповідями, нарративами, через посередництво яких людина заявляє про себе. Як вважає П. Рікер, оповідна, або нарративна, ідентичність особистості коливається між тотожністю і самістю. Під тотожністю він розуміє «перманентність незмінної субстанції», котрої не

<sup>1</sup> Арендт Г. Становище людини / Ганна Арендт ; [пер. з англ. М. Зубрицької]. – Львів : Літопис, 1999. – 254 с.

<sup>2</sup> Рікер П. Сам як інший / Поль Рікер ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера, 2000. – 458 с. ; Рікер П. Повествовательная идентичность / Поль Рікер; [пер. с франц.] // Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. – М. : Изд. центр «Academia», 1995. – С. 19-37 ; Рікер П. Время и рассказ // Поль Рікер ; [пер. с франц. Т. В. Славко]. Т. 1-2. – М. ; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН ; Культурная инициатива : Университетская книга, 1999-2000.

змінює час і котра властива для характеру індивіда; самість же – це ідентичність, відкрита до змін під впливом зовнішніх та внутрішніх чинників. Цю ідентичність людина вибудовує сама, орієнтуючись на наявні в культурі норми, ідеали, моделі, виявляючи при цьому себе як відповідальна та моральна особистість, котра здатна бути господарем по відношенню до самої себе, власних бажань та можливостей. Така зріла особистість конституюється на основі предикації «хто?»: хто говорить? хто діє? про кого розповідає історія? хто несе відповідальність? Саме етична відповідальність, на думку філософа, увінчує піраміду людських діянь.

Вчинки, досвід та психологічні риси людини стають частиною її ідентичності завдяки тому, що вони укорінюються в історію її життя, котра розповідається і котра триває протягом усього життя. П. Рікер вважає, що протягом усієї оповіді з притаманною їй єдністю та цілісністю (початок, середина, кінець) людина зберігає свою ідентичність, котра узгоджується з ідентичністю оповіді.

Важливою рисою оповіді є те, що в ній людина розповідає про себе в третій особі і що вона є героєм цієї історії («героєм є хтось, про кого розповідають»). Життєва історія підводить нас до розуміння подвійного характеру ідентичності: людина постійно залишається сама собою, містить у собі «якусь непорушну основу, котра невіддільна часовим змінам», і водночас постійно змінюється, збагачуючись новим досвідом; історія життя індивіда постійно оновлюється, колишні наративи заперечуються, виправляються, доповнюються новими, історія виростає з історії. Одним із парадоксів персональної ідентичності є те, що в будь-який момент ми є однією і тією самою особою і чимось відмінним від того, чим ми були колись. Отже, наративна ідентичність вибудовується за принципом герменевтичного кола: від життя через зустріч світу зі світом суб'єкта, знову до життя, в яке Я вносить нове уявлення про себе та нові цінності.

Наратив є засобом «дискурсивного самопояснення», необхідного для того, щоб за його допомогою скоординувати уявні проекти свого Я, в котрих

узгоджуються вимоги соціального порядку та практика індивідуального життя<sup>1</sup>.

Завдяки наративу відбувається засвоєння стереотипів рольової поведінки та моральних цінностей, які формуються у певному соціокультурному середовищі, та виявлення тих аспектів Я, котрі до того не знаходили свого вияву.

*Наративна ідентичність* – це співвіднесення індивіда з самим собою за допомогою певних практик, це біографічна стратегія, в рамках котрої людина визначає себе, звертаючись до свого минулого, власних переживань, спогадів. Утім, розуміння «проявів життя» індивіда можливе лише за умов розуміння духовного світу відповідної епохи, сформованого цією епохою стилем життя. Отже, говорячи про персональну ідентичність сучасної людини, варто спиратися на те, що наша епоха характеризується домінуванням масової культури, поширенням тих ціннісних пріоритетів, котрі зумовлені її мейнстрімом – сукупністю загальноприйнятих, широко вживаних культурних стандартів. Саме у цьому ракурсі і звернемося до аналізу специфіки прояву наративних стратегій самоідентифікації в сучасну добу.

Протягом історичного розвитку культури сформувалися різні форми наративу. «Одним з проявів формування людиною культури було творення нею різних нараційних форм – від міфів, казок чи легенд до оповідань і коміксів», – пише польський дослідник Б. Башчак<sup>2</sup>. Найяскравішою з нараційних форм є література, котра слугує своєрідною моделлю для всіх інших: будь-який нелітературний дискурс функціонує відповідно до притаманних їй принципів<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ильин И.П. Нарратив [Электронный ресурс] / Илья Петрович Ильин // Постмодернизм. Словарь терминов. – М. : ИНИОН РАН (отдел литературоведения) – INTRADA, 2001. – Режим доступа : [postmodernism.academic.ru/72/нарратив](http://postmodernism.academic.ru/72/нарратив)

<sup>2</sup> Baszczak B. Tożsamość człowieka a pojęcie narracji / Błażej Baszczak // Analiza i Egzystencja. – 2011. – №14. – S. 125-126.

<sup>3</sup> Ильин И.П. – Там же.



В історії культури можна визначити такі форми наративної ідентифікації, як щоденник, мемуари, автопортрет. Із розвитком техніки широкого розповсюдження набула фотографічна розповідь про особисте життя – подорожі, роботу, відпочинок, важливі сімейні події. Нині неконтрольована маса мікронарацій заповнила екрани телевізорів, сторінки глянцевого видання та «літературного продукту»: це численні інтерв'ю в ЗМІ, які містять «розповідь про себе», ток-шоу, телесеріали, основою яких є розповіді про життєві перипетії їхніх героїв, масова белетристика, зокрема, «дамський роман». Наративна ідентифікаційна стратегія реалізується в таких формах, як інтернет-блоги, соціальні мережі – Facebook, Вконтакті, Timeline (програма, котра дає змогу вибудовувати події у хронологічному порядку, щоб зробити «лінію життя» користувача більш наочною), живі журнали.

Сучасною версією щоденника є блог (англ. *blog*, від *web log* – інтернет-журнал подій, інтернет-щоденник, онлайн-щоденник, веб-сайт), основний зміст котрого – записи, що регулярно додаються і містять текст, фотографії та інші зображення. Засобами конструювання ідентичності у блогосфері, «емблематичним образом ідентичності» слугують нік (нікнейм), аватар, підпис. Нік (англ. *nickname*, *user name*) – псевдонім, який використовує блогер. «Нікнейм в Інтернеті, напевно, важливіший за реальні і занадто подібні імена і не менш прісні прізвища, оскільки він є вашим обличчям у Мережі і при бажанні може відображати вашу справжню сутність, устремління та характер» – так пояснюють важливість ніку для ідентифікації у блогосфері<sup>1</sup>. Графічною репрезентацією користувача є аватар – двомірне зображення (іконка) або тримірна модель. Аватар (санскр. – «той, хто сходиться», «втілення», «прояв» – в індуїзмі поняття, яке позначає феномен сходження божеств на землю та втілення їх як в людей, так і в інших смертних істот) може метафорично відображати зовнішність або характер людини. Підпис – це невеликі за обсягом висловлювання або афоризми, котрі

<sup>1</sup> Что такое никнейм, ник, nickname и как его придумать? [Электронный ресурс] . – Режим доступа : [nick-name.ru/about/](http://nick-name.ru/about/)

також відображають особистість користувача. Але головний засіб саморепрезентації у блогосфері – розповідь про себе. На відміну від традиційного щоденника, блог є публічною «сповіддю», передбачає сторонніх читачів, котрі можуть коментувати записи, вступати в полеміку з автором.

Блогосфера – одна з ділянок найінтенсивнішого прояву особистісного начала в Мережі, де у нас на очах народжується жива, постійно оновлювана, динамічна особистісна історія. На думку деяких дослідників, модель персональної ідентичності, котра створюється в добу «Галактики Інтернет» за допомогою сучасних технічних засобів, органічно пов'язана з усією попередньою європейською традицією. Ця модель охоплює три складові: самоконструювання, безтілесність, множинність. Самоконструювання – це розвиток ідеї самотворення, відповідальності за свою особистість, усвідомлення її пластичності, можливості поглянути на неї як на проект, яка яскраво виражена у філософії європейського Відродження. Безтілесність – сучасна репліка присутньої в європейській філософії Нового часу ідеї суб'єкта як «безтілесного інтелектуального згустку». Множинність – здійснене ще в літературних практиках романтизму та літератури «потіку свідомості» відкриття децентрованої, «плинної» особистості<sup>1</sup>.

Конструювання персональної ідентичності у блогосфері цілком правомірно можна розглядати як «реалізацію поетичної стратегії самовинаходу», адже блогер постає перед Іншим як автор літературного тексту, демонструє свою обдарованість як художник, дизайнер, музикант<sup>2</sup>. Він активно, творчо конструює свою «самість» у діалозі зі світом. Цей

<sup>1</sup> Хитров А. Блог как феномен культуры [Электронный ресурс] / Арсений Вячеславович Хитров. – Режим доступа : [ecsocman.hse.ru/data/518/878/1219/05-Hitrov.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/518/878/1219/05-Hitrov.pdf)

<sup>2</sup> Горный Е. Виртуальная личность как жанр творчества (На материале русского Интернета) [Электронный ресурс] / Евгений Алексеевич Горный. – Режим доступа : <http://www.netslova.ru/gorny/v1.html>

процес ідентифікації характеризують як управління ідентичністю, раціональне вибудовування свого образу, пошук істинної ідентичності<sup>1</sup>.

Однак зазначимо, що соціальні мережі дають не лише простір для творчої ідентифікації. Для масової людини (у тому розумінні, яке вкладає у це поняття Х. Ортега-і-Гассет) вони стають ігровим полем, де самовираження подекуди стає безкарною і не завжди невинною розвагою, де людина може сконструювати будь-який образ, навіть такий, котрий не має нічого спільного з її Я, або котрий стає тим дзеркалом, що являє не реальний, а бажаний образ<sup>2</sup>. Внаслідок складності і неоднозначності процесу самовизначення можливі випадки хибної ідентифікації, коли людина асоціює себе з невластивими їй поглядами і намірами або недоречно визначає свою соціальну, культурну, психологічну та іншу приналежність. Схожа ситуація нерідко виникає тоді, коли людина співвідносить себе з певними персоніфікованими уявленнями, образними конструктами, котрі мають для індивіда яскраво виражену ціннісну значущість<sup>3</sup>.

Ця проблема особливо гостро виявляється в ситуації тієї форми нарративної ідентичності, в якій «розповідь про себе» пов'язана зі створенням «образу себе» шляхом наслідування стереотипу або формування іміджу.

Говорячи про масову культуру, більшість дослідників зазначає, що однією з її провідних форм є «індустрія формування іміджу», котра продукує «штучно створювані образи («імідж») та стереотипи»<sup>4</sup>.

Проблему стереотипу та іміджу в контексті ідентифікації особистості поставили З. Фройд та К.Г. Юнг, котрі відкрили роль «безсвідомого», «колективного безсвідомого», архетипів у конструюванні образів, які

<sup>1</sup> Faceted Identity: Managing Representation in a Digital World. Media Arts and Sciences School of Architecture and Planning. [Electronic resource]. – Access mode : [www.danah.org/papers/Thesis.FacetedIdentity.pdf](http://www.danah.org/papers/Thesis.FacetedIdentity.pdf)

<sup>2</sup> Могилевская Г. И. Социальные сети как актуальный способ самовыражения массового человека [Текст] / Галина Исаевна Могилевская // Молодой ученый. – 2012. – №4. – С. 517-520.

<sup>3</sup> Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии / Павел Семенович Гуревич // Вопросы социальной теории. – 2010. – №4. – С. 63-87.

<sup>4</sup> Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х томах. – Т.2. Гл. ред. С.Я. Левит. – СПб. : Университетская книга; 000 «Алетейя», 1998. – С. 20-22.

формується в індивідуальній та масовій свідомості. Значний внесок у дослідження зазначеної проблеми зробили у своїх працях Е. Фромм, Дж. Мід, В. Ліппман, Г. Теджфел. Соціальні аспекти образу в контексті процесів ідентифікації та соціалізації досліджували П. Бергер, Ж. Бодрійяр, П. Бурдьє, Т. Лукман, С. Московічі. Останніми роками корпус досліджень з зазначеної проблематики поповнився працями російських дослідників Г. Почепцова, Г. Тульчинського, О. Перелигіної, В. Горчакової, І. Черемушнікової, українських вчених Н. Черниш, М. Махнія, Т. Журженко, О. Кісь та багатьох інших.

Водночас, у більшості досліджень проблема взаємозв'язку та взаємодії тієї соціокультурної і соціально-психологічної реальності, котра відображена в поняттях «стереотип» та «імідж», розглянута безвідносно до масової культури, яку нерідко звинувачують у формуванні «одновимірної» людини. Однак сучасна масова культура значною мірою відрізняється від тієї, котра була об'єктом аналізу прихильників елітистських теорій її походження або філософів Франкфуртської школи. Саме це й зумовлює актуальність дослідження однієї з найпоширеніших ідентифікаційних стратегій сучасної масової культури.

Слово *стереотип* (від грецьк. «твердий відбиток») походить з типографської лексики, де воно ще у XVIII ст. використовувалося на позначення форми для друкування відбитків, кліше для друкарських машин. У науковий обіг поняття *стереотип* увів американський журналіст та політолог В. Ліппман, котрий у 1922 р. опублікував книгу «Суспільна думка». За допомогою цього поняття він описував метод, за допомогою якого суспільство намагається категоризувати людей.

Дослідник виділяв чотири аспекти стереотипів:

1. Стереотип завжди простіший за реальність – найскладніші характеристики стереотип вкладає у два-три речення (всі блондинки – дурепи).
2. Стереотипи формуються не на основі особистого досвіду, а сприймаються як незаперечні істини, освячені авторитетом оточення, ЗМІ (ідеальна жінка –

це блондинка з блакитними очима, довгими ногами і параметрами ляльки Барбі).

3. Стереотипи завжди більшою чи меншою мірою хибні, оскільки вони приписують конкретній людині риси, котрими вона має володіти з огляду на свою приналежність до певної групи (молоді люди легковажні, а старші – консерватори).

4. Стереотипи за своєю переконливістю сильніші за реальність: навіть пересвідчившись у тому, що стереотип не відповідає дійсності, людина не відмовляється від нього, а вважає, що має справу з винятком, котрий лише підтверджує правило (зустрівши високорослого китайця, ми тим не менше залишаємося переконаними, що всі китайці невисокі на зріст).

Отже, В. Ліппман висловив думку про те, що стереотипи є виявом об'єктивної функції взаємодії людини з дійсністю, «картинками у голові», котрі рятують людину від складності світу. Він порівнював стереотипи з кристалами, в котрих сконцентровані і закарбовані суспільні думки та настрої. Вони створюються шляхом простого повторення зв'язки «властивість – група» або «властивість – людина». Стереотипи формуються на основі обмеженого минулого досвіду або обмеженої інформації та найчастіше фіксують другорядні ознаки об'єкта. З огляду на свою «економність» для свідомості, вони сприяють суттєвому скороченню процесу пізнання та розуміння того, що відбувається, пришвидшують процес прийняття рішень, доводячи його до автоматичної реакції. За В. Ліппманом, стереотипи є головним «розумовим матеріалом», на котрому вибудовується масова свідомість.

Масова людина – це значною мірою продукт «масової зборки» однотипних ідентичностей. Вона формується під впливом готових форм – поведінки, реакцій, суджень, принципів, цінностей і є мозаїкою фрагментів різних ідентифікаційних шаблонів. Один за одним на сцені суспільного життя з'являється колективний службовець, колективний інтелектуал, колективний споживач. Гігантський штампувальний станок вже виконує

свою роль фабрики комунікацій: він відливає людську свідомість в одноманітні, страндартні форми та забезпечує кожній людській одиниці відповідність заданій моделі, вважає С. Московічі<sup>1</sup>.

У масовій культурі широко представлена ідентифікаційна стратегія, яка ґрунтується на стереотипних образах і яка поширюється за допомогою «індустрії свідомості» – кіно, телебачення, літератури маскульту, реклами.

Прикладом тиражування певних, створених на основі маркетингових стратегій, стереотипів, слугує образ Мерилін Монро, котрий став своєрідним кліше: платинові кучері, родимка над губою, обеззброююча жіночність, інфантильність без претензій на інтелектуальність та простодушне визнання: *Diamonds Are A Girl's Best Friends*. Останні десятиліття ХХ ст. ознаменовані тотальною «барбізацією». Фотограф під ніком *Володимир Арт* на одному з інтернет-форумів так характеризує масштаби цього процесу: «Днями шукав модель для зйомок. Нелегка це справа. Майже всі професійні моделі зображають якийсь образ, котрому їх навчили. Наприклад, додаток до машини. Або вішак для костюму. З дівчинки, поки в модельному агентстві робили модель, по краплині вичавили всю Людину. І тепер це не людина – а модель. Людини шкода...»<sup>2</sup>.

Натомість А. Моль у своїй праці «Соціодинаміка культури» висловлює думку про те, що сучасне суспільство страждає від надлишку інформації та від всевладдя масової комунікації. Він вважає, що надлишок інформації придушує здатність до творчості, а масова комунікація деформує зв'язок між різними елементами культури. Людина стає подібною до «порожньої посудини», яка може наповнитися будь-яким змістом залежно від контексту. «Мозаїчна» культура породжує «мозаїчну людину», котра не здатна створити

---

<sup>1</sup> Московічи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Серж Московичи ; [пер. с франц. Т. П. Емельяновой]. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – С. 26.

<sup>2</sup> Дневники друзей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [flirt.spb-  
lenivo.ru/ru/diary/?tag=фотосъемка&offset=10](http://flirt.spb-lenivo.ru/ru/diary/?tag=фотосъемка&offset=10)

ні цілісний образ світу, ні підтримувати хоча б відносну цілісність свого внутрішнього світу, свою самоідентичність<sup>1</sup>.

У цій культурі відбувається штучне створення стереотипів як інформаційних матриць. Галерея стереотипів, пропонованих масовою культурою, звільняє людину від необхідності творити свою ідентичність, пропонуючи їй широкий вибір готових зразків для наслідування. Діапазон запропонованих стереотипів настільки широкий, що людина може нескінченно приміряти їх, не досягаючи відчуття гармонії з самою собою.

Е. Тоффлер вважав, що із запропонованих маскультом стереотипів людина формує «конфігуративне» або «модульне» Я, котре не задовольняє потреби у самореалізації «цілісної» людини<sup>2</sup>.

Нерідко стереотипні образи не узгоджуються з істинним Я людини і перетворюються на маску. Таку ситуацію неспівпадіння зображає А. Кончаловський у своєму фільмі «Глянець». Героїня фільму Галя «примірює» на себе образ Грейс Келлі – колишньої американської актриси, котра стала принцесою Монако. Однак цей образ стриманої, вишуканої, аристократичної красуні існує лише тоді, коли героїня завмирає у фотографічній нерухомості, і руйнується, коли вона починає рухатися або говорити. За своїм габітусом – поведінкою, жестами, розгонистою ходою, манерою говорити – Галя, як і раніше, залишається дівчиною з провінції, а не монакською принцесою<sup>3</sup>.

Поряд з таким «невільницьким» відтворенням штучно створених стереотипів є й інший шлях конструювання власної ідентичності – шлях творчий. Сучасна людина креативна, схильна виявляти свою свідомість і здатність до рефлексії, скептично та іронічно ставиться до численних пропозицій «індустрії свідомості» і, слідуючи логіці «епохи видовищ»

<sup>1</sup> Моль А. Социодинамика культуры / Абраам Моль ; [пер. с франц.]. – М. : Комкнига, 2005. – С. 347-363.

<sup>2</sup> Тоффлер Е. Третья хвиля / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – С. 14.

<sup>3</sup> Гурова О.Ю. «Глянец»: идеология моды в современной культуре / Ольга Юрьевна Гурова // Визуальная антропология: настройка оптики: под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. – М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. – С. 80-81.

перекомбінує їх за власним сценарієм. Як видається, саме цей шлях пов'язаний з поняттям *імідж*.

Воно походить від латинського слова *imago* – «образ» та *imitate* – «імітувати», «відтворювати». Однак у сучасній мові воно наділяється такою місткістю та багатозначністю, що його з повним правом можна зачислити до категорії багатокультурних символів. Образ, мотив, роль, ампула, маска, типаж, мода, установка, фасад, репутація, лицедійство, прогнозоване очікування – це ще далеко не повний реєстр смислів цього поняття<sup>1</sup>. Воно пов'язане з теорією психоаналізу, де *імаго*, за К.Г. Юнгом, означало «ідеальний образ», котрий вибірково спрямовує сприйняття одним суб'єктом іншого. Згодом це слово стали використовувати для характеристики різних аспектів соціального життя. Американський економіст К. Болдінг розглядав імідж як ключ до розуміння когнітивної структури, котра моделює людську поведінку; як символічний образ суб'єкта, котрий створюється в процесі суб'єкт-суб'єктної взаємодії<sup>2</sup>.

Отже, соціокультурні функції іміджу пов'язані зі «сприйняттям мене іншими», з тим враженням, котре чинить вплив за посередництвом образу, а також з поняттям соціальних ролей.

*Імідж* – універсальний спосіб буття людини в культурі та постійний процес репрезентації одиничної особистості або групи у смисловому полі своєї епохи за допомогою тілесно-знакових об'єктивацій<sup>3</sup>.

Імідж розглядають як механізм соціалізації, соціальної адаптації, самоідентифікації. Імідж існує як свого роду соціальна модель, котра виробляється колективними зусиллями усіх членів соціальної групи і стає конвенційною матрицею. Він є однією з найбільш ранніх та природних

<sup>1</sup> Борисов Б.Л. Технологии рекламы и PR / Борис Леонидович Борисов. – М. : Гранд-Фаир, 2004. – С. 5.

<sup>2</sup> Boulding K. The Image. Knowledge in Life and Society / Kenneth E. Boulding. – Ann Arbor : University of Michigan Press, 1996. – 175 p.

<sup>3</sup> Mamzer H. Tożsamość a image / Hanna Mamzer // Kłopoty z tożsamościu. – Poznań : Adam Mickiewicz University Press, 2006. – S. 45-58.



соціальних практик, котра має широкі виражальні можливості для створення власного образу.

Зокрема, Е. Фромм вважав, що здатність адаптуватися до соціокультурного середовища виявляється саме як здатність уподібнитися до певного образу. У кожному суспільстві наявний механізм відбору та поширення соціально-корисних іміджів, котрі пов'язані з культурно-смісловою домінантою. Через іміджі відбувається актуалізація необхідного для цієї спільноти соціально-культурного досвіду. Засвоєння культурного коду гарантує індивідові приналежність до певної культурної спільноти та забезпечує його включеність у заданий цим кодом культурно-історичний універсум<sup>1</sup>. Імідж полягає у вмінні створювати власний образ, презентувати себе через систему знаків, оцінювати враження від свого образу та управляти враженнями про себе. Імідж можна подати у вигляді моделі, котра складається з двох частин: базису – рис, які засвоює та відтворює індивід без критичного відбору, та надбудови – вільно обраних елементів, що відображають його індивідуальність.

Отже, і стереотип, і імідж виступають елементами ідентифікаційної стратегії індивіда. Однак між ними є й певні відмінності.

Різниця між ними полягає, зокрема, в характері формування образу.

Стереотип зводить явище до мінімуму рис, спрощуючи та гіпертрофуючи деякі з них.

Створення іміджу – це мистецтво, вміння знайти та виразити метафору (*грецьк.* *metaphora* – перенесення), здійснити перенесення властивостей одного предмета на інший за принципом їхньої схожості або за контрастом, спосіб поглиблення вираженого значення. Ми звертаємося до метафори, коли немає готових засобів для позначення, пояснення, створення образів та смислів. Метафора дає змогу поглибити знання про світ і про самих себе, відкрити у цьому знанні нові відтінки. Отже, імідж – це створення нових

---

<sup>1</sup> Черёмушнікова И. К. Имидж в смысловом пространстве культуры : автореф. дис. на соиск. уч. степ. докт. филос. наук ; спец. 24.00.01 – теория и история культуры / Черёмушнікова Ирина Кабрахимовна. – Волгоград : Изд-во Волгогр. гос. мед. ун-та, 2011. – С. 26.

образів Я на основі переробки та перетворення вже наявних. Особливістю метафори є те, що вона дозволяє виразити суб'єктивне відображення зовнішнього та внутрішнього світу людини. За допомогою метафори внутрішній світ людини – світ її переживань, смислів, цінностей та ідей об'єктивується у зовнішній світ. Метафоричні образи дають змогу подивитися на світ очима іншої людини, реально на неї не перетворюючись. Саме завдяки метафорам світ завжди новий, адже метафоричний образ – це нова образна форма для старого змісту, як нове поняття про старий предмет<sup>1</sup>.

Стереотип – це більшою чи меншою мірою постійна «формула», котра зберігається незмінною протягом тривалого часу. Він може змінюватися лише внаслідок багаторазового і досить болісного зіткнення з реальністю. Його руйнування, зазвичай, є наслідком кардинальних змін світогляду.

Імідж, на відміну від стереотипу, характеризується динамізмом та пластичністю. Динамічність – це здатність до внутрішніх та зовнішніх змін, руху, розвитку. Пластичність – гнучкість, здатність видозмінюватися у разі зміні обставин, зі збереженням своєї сутності. Пластичність забезпечує можливість адекватно поводитися у мінливому зовнішньому середовищі, змінювати свій образ залежно від ситуації. Імідж плинний, текучий, він швидко «народжується» і швидко «вмирає», щоб постати в новій формі. Так, в іміджі виявляється діалектичність людського розвитку: набуваючи цілісності, суб'єкт має її втратити задля досягнення цілісності вищого рівня. Так суб'єкт піднімається вище й вище, долаючи одну сходинку за іншою, але так і не досягаючи вершини – акме: сенс полягає в самому процесі<sup>2</sup>.

Стереотип є простим за своєю структурою та одноманітним за змістом. Імідж складний, він потребує співучасті, доосмислювання, оскільки ґрунтується на емоціях, уяві.

<sup>1</sup> Шрагина Л. Метафора как феномен воображения [Электронный ресурс] / Лариса Исааковна Шрагина. – Режим доступа : psyfactor.org

<sup>2</sup> Ильин А.Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры) : [монография] / Алексей Николаевич Ильин. – Омск : Амфора, 2010. – 376 с.

Стереотип розрахований на сприйняття всіх, імідж – окремих осіб або груп.

Однак незважаючи на ці відмінності, імідж та стереотип взаємопов'язані та взаємозумовлені: стереотип закладений в основу іміджу і є своєрідним провідником для його сприйняття. У певному розумінні стереотипізація є основою технології конструювання іміджу. Стереотип необхідний для подолання бар'єрів сприйняття – в іншому випадку сам стереотип може стати таким бар'єром.

Наприклад, телеглядачі численних кулінарних шоу, які останнім часом заповнили ефір, позитивно реагують на ті образи жінок-телеведучих, котрі відповідають стереотипу турботливої домогосподині, люблячої матері, уважної дружини. Образ охоронниці домашнього вогнища створюється за допомогою відповідних декорацій, візуальних компонентів – простої зачіски, одягу, манери поведінки. Пожвавлюють цей стереотипний образ діти, котрі заглядають на кухню, щоб поласувати матусиними кулінарними шедеврами. Саме цей стереотип полегшує сприйняття іміджу телеведучої. Якщо ж героїня програми з'являється на екрані з яскравими довгими нігтями, у декольтованій сукні з вишуканою біжутерією, то незважаючи на зміст передачі її образ, який не вкладається у стереотипні уявлення про турботливу домогосподиню, буде бар'єром для сприйняття глядачів. Отже, саме стереотип задає вектор створення іміджу, і якщо імідж суперечить стереотипу, то це створює проблеми його формування і сприйняття.

Імідж – це збірний образ персони, котрий транслюється назовні. Він може бути спонтанним або штучно вибудованим, може збігатися з самовідчуттям людини або бути симулякром. Прикладом штучно створеного іміджу є образ Мадонни, котрий американський спеціаліст у сфері засобів масової інформації Д. Рашкофф називає «витвором мистецтва перформансу», комбінацією різного роду культурних провокацій. Створюючи свій сценічний образ, співачка втілювала в ньому всі етапи сексуальної революції від 80-х до 90-х років: вулична «пацанка» в *Holiday*

(Вихідний); дівчина, увішана діамантами в *Material girl* (Матеріальна дівчина); зухвала героїня *Papa, don't preach* (Тату, досить проповідувати) в роки, коли сексуальну революцію намагалися «замкнути у комірчину», прихильниця субкультури геїв та трансвеститів у *Vogue* (Мода)<sup>1</sup>.

Плюралізм сучасної культури призвів до розмивання системи цінностей та універсалій, котрі становлять її ядро. Це, своєю чергою, зумовило девальвацію тих нормативних (ідеальних) образів, котрі слугували духовно-моральним орієнтиром в процесі ідентифікації особистості. Якщо колись пріоритетом у їх формуванні була еліта, то «повстання мас» дало змогу долучитися до цього процесу новим соціальним групам, котрі раніше не мали можливості «просувати» свої типові іміджі. Польський дослідник З. Мелосик зазначає: «Медіа-імідж замінює нам ідеал, а симпатичні люди з телеекранів – героїв»<sup>2</sup>. Схожу ідентифікацію С. Жижек називає уявною: це ідентифікація підлітків з поп-виконавцями, кінозірками, спортсменами – з привабливим образом, котрий є тим, чим вони хотіли б бути<sup>3</sup>.

Вдало сконструйований імідж – максимальний прояв у зовнішньому образі індивідуальності, є реалізацією «проекту Я», дозволяє наблизитися до свого «ідеального Я». «Ми виростаємо не лише зі старого одягу, а й з минулих образів самих себе, котрі час від часу потрібно оновлювати або повністю перебудовувати. Більше того, зіграти в житті свою найкращу роль – роль себе істинного – не лише жадана мрія, а й призначення особистості, котра розвивається», – вважає російська дослідниця В. Горчакова<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Рашкофф Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Дуглас Рашкофф ; [пер. с англ. Д. Борисова]. – М. : Ультра. Культура, 2003. – С. 141.

<sup>2</sup> Melosik Z. Mass media, tożsamość i rekonstrukcje kultury współczesnej / Zbyszko Melosik // Media- edukacja-kultura: W stronę edukacji medialnej. – Poznań-Rzeszów: Wyd. PTTiME, 2012. – S. 33.

<sup>3</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек ; [пер. с англ. В. Софронова]. – М. : Художественный журнал, 1999. – С. 111-112.

<sup>4</sup> Горчакова В.Г. Имидж: розыгрыш или код доступа? [Электронный ресурс] / Валентина Григорьевна Горчакова. – Режим доступа : [www.publicant.ru/Demo/702599.htm](http://www.publicant.ru/Demo/702599.htm)

Становлення ідентичності сучасної людини відбувається в ситуації протистояння між Я, котре є продуктом власних творчих пошуків та зусиль індивіда, та Я, котре набувається легко – шляхом запозичення та копіювання стандартів, запропонованих масовою культурою. Масова людина значною мірою формується під впливом готових форм – поведінки, реакцій, суджень, принципів, цінностей і є мозаїкою фрагментів різних ідентифікаційних шаблонів. Стереотип, прийнятий індивідом як Я-образ, задає визначений ззовні стандартний варіант існування, симулюючи істинне буття. Примірюючи на себе ці стереотипні образи, людина ототожнює себе з ними, вливається в анонімний натовп і перетворюється на *das Man* (М. Гайдеггер). У цьому випадку вона постає як позбавлений суб'єктності ноумен, котрий залежить від зовнішніх умов, які зумовлюють його існування. Однак звільнившись від цієї залежності, свідомо та цілеспрямовано вибудовуючи свою «самість», людина здатна явити себе світові як феномен.

Здійснити це вона може за допомогою іміджу – знаково-символічної складової культури, в котрій відображена вся система відносин у суспільстві, сукупність ціннісних орієнтирів, особливості процесу самоідентифікації особистості. Успішна соціальна адаптація та самоідентифікація неможлива без віднайдення адекватного іміджу, конструювання якого полягає у поєднанні базисних рис, котрі пов'язують індивіда з культурною традицією, і вільно обраних елементів, котрі відображають його індивідуальність.

Усвідомлення власного Я, відчуття певної дистанції між заданими стереотипами та власною суб'єктивністю визначає ту ідентифікаційну стратегію, котру можна назвати творчою. Дотримуючись її, людина намагається віднайти баланс між своєю суб'єктивністю та семантичним полем соціокультурної дійсності.

Мистецтво жити, як зазначають давні мудреці, полягає в тому, щоб одночасно бути художником і моделлю, скульптором і мармуром,

лікарем і пацієнтом. Отож, умовою конструювання істинної ідентичності є відмова від стереотипів, розхожих уявлень про те, яким потрібно бути, бажання створювати власний життєвий сценарій. Творення свого образу, самоідентифікація людини – це процес, котрий триває протягом усього життя і має свою специфіку, зумовлену соціокультурним контекстом.

### **3.4. Партиципативна стратегія конструювання персональної ідентичності**

Концепцію партиципативної форми персональної ідентичності запропонував російський дослідник В. Курінний. На його думку, «партиципація означає «участь», тобто «визначення себе через приналежність до певної групи»<sup>1</sup>.

Ця ідея видається надзвичайно цікавою, проте поданою у дещо спрощеному вигляді. Такий висновок пов'язаний з даними про те, що поняття *партиципація*, яке вживається у філософії, філософській антропології, психології, естетиці, політології, має значно глибший зміст, ніж у наведеному визначенні.

Латинське за походженням слово *participatio* дослівно означає *участь*. Однак, як вважають, уперше його вжив Платон, характеризуючи відносини ідеї та речі, котра, на його думку, бере участь у цій ідеї: наприклад, сонце відображається в калюжі, отже вона причетна до сонця, пов'язана з ним. Платон не розвинув цієї ідеї, проте вона розвинулася в теорію еманации неоплатоніків. У Псевдо-Діонісія, Йоанна Скотта Еріугени, Майстра Екхарта партиципація – це причетність усього суцього до Праєдності. Коментуючи Аристотеля, Тома Аквінський говорить про те, що суще складається з сутності (*essentia*) та існування (*esse*). Сущє стає існуючим завдяки участі –

---

<sup>1</sup> Куренной В. FAQ: Персональная идентичность. 7 фактов о проблеме самоопределения современного человека [Электронный ресурс] / Виталий Анатольевич Куренной. – Режим доступа : [www.youtube.com/watch?v=0anP0U9tIFA](http://www.youtube.com/watch?v=0anP0U9tIFA)

партиципації – в існуванні. Партиципація визначає стосунки між Богом та світом: якщо *creatio* – це створення світу, то *participatio* – підтримання цього світу в існуванні. Світ існує тому, що бере участь в існуванні Бога, тобто того, хто сам є Існуванням. У партиципації, отже, можна виокремити два аспекти: те, що дає, і те, що бере; те, в чому беруть участь, та те, що бере участь<sup>1</sup>.

Термін *партиципація* увів у сучасний науковий лексикон французький філософ та антрополог Л. Леві-Брюль у працях, присвячених дослідженню первісного мислення. Партиципацію (причетність) вчений визначав як той тип мислення, котрий виявляється у відчутті пов'язаності людини з іншими істотами, які можуть бути в іншому просторі та часі.

З партиципацією, як вважають деякі дослідники, пов'язана й ідентичність.

Зокрема, глибоко обґрунтовує цей зв'язок російський філософ та культуролог А. Пелипенко. Розглядаючи ситуації партиципації, зазначає дослідник, на перший план, зазвичай, виводять відношення *частина–ціле*: наприклад, коли людина переживає себе як частину певної єдності – етнічної, конфесійної. Однак відношення *частина–ціле* може бути й зворотним: суб'єкт може відчувати себе цілим, котре сприймає зовнішній феномен як частину. Партиципативні відношення можуть бути і партнерськими – наприклад, встановлення взаємних соціальних зобов'язань, ритуальне братання тощо. При цьому вектор домінанти по лінії *частина–ціле* може зміщуватися у бік суб'єкта. Це, зокрема, стосується ситуації, коли цілим виступає не інопокладений по відношенню до свідомості об'єкт, а сам суб'єкт, що, на думку філософа, пов'язане з «неухильною автономізацією суб'єкта, становленням його самості та рефлексії». А. Пелипенко пише: «Що, власне, стоїть за явищем ідентичності? Вочевидь, що воно, так чи інакше, пов'язане з *суб'єктивуючою рефлексією* – найважливішим індикатором

<sup>1</sup> Skrypt dydaktyczny z historii filozofii. – Lublin : Wyd-wo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013. – S. 13-43.

людської самості. Як тільки свідомість, що відпадає від палеосинкретичної злитості з всезагальним емпатичним зв'язком, котрий пронизує собою універсум, виявилася здатною бачити в реаліях навколишнього світу хоча б мінімально відчужену об'єктність, з приводу цієї об'єктності негайно виникло подвійне запитання: що це є *само по собі* і що це є *для мене*... Суб'єктивуюча рефлексія, своєю чергою, пов'язана з таким явищем, як *партиципація*<sup>1</sup>. На його думку, партиципація – це «екзистенційне споріднення», особливий психологічний стан, в котрому свідомість ситуативно переживає свою злитість (нероздільність) із чимось, що йому не тотожне, це намагання відновити втрачений емпатично-енергетичний зв'язок з універсумом. Отже, партиципація – це універсальна культурно-антропологічна константа, режим, котрий регулює найширший спектр ментальних та культурних процесів від розвитку людської самості, суб'єктності і рефлексії до мотивування всіх без винятку соціокультурних практик та визначення ціннісних орієнтацій. Партиципація – це механізм подолання «шоку екзистенційного відчуження», шлях до «повернення в несуперечливо-континуальний стан», «часткового відновлення всезагального емпатичного зв'язку через досягнення партиципаційної єдності», тобто – партиципацію можна розглядати як екзистенційну основу персональної ідентифікації.

Як видається, найяскравіше ця її роль розкривається через відносини Я – Інший, котрі є одним з найважливіших модусів зазначеної форми самоототожнення людини.

Ця проблема привертала увагу багатьох дослідників ХХ ст. Зокрема, Е. Гуссерль вважав, що Інший активно творить «мене», конститує «мене». Згідно з концепцією Дж. Міда, формування в індивіда уявлення про себе відбувається в процесі соціальної взаємодії і зумовлене здатністю людини приймати роль Іншого. У своїх творах «Я і Ти», «Діалог», «Два образи віри»

<sup>1</sup> Пелипенко А. Идентичность: экзистенциальные основания [Электронный ресурс] / Андрей Анатольевич Пелипенко. – Режим доступа : [arelipenko.ru/.../Идентичностьэкзистенциальныеоснования.aspx](http://arelipenko.ru/.../Идентичностьэкзистенциальныеоснования.aspx)



М. Бубер розглядав Я як елемент Я–Ти відносин. Мислитель говорить про те, що життя людини минає у діалозі з іншими людьми, що цей діалог – це, з одного боку, вживання в світ Іншого, з іншого – відкриття себе. Своєю теорією діалогу мислитель вказав шлях, котрий виводить за межі індивідуалізму та колективізму та допомагає людині досягнути власне Я та істинну спільність.

Натомість Ж.-П. Сартр писав: «Я є для себе лише чистим відсиланням до Іншого»<sup>1</sup>. Е. Левінас вважав, що свою істинну сутність людина пізнає у досвіді спілкування з Іншим, з іншою суб'єктивністю. Ж. Дельоз висловлював переконання в тому, що внутрішнє життя особистості зумовлене наявністю «апріорної структури іншого».

Так, М. Гайдеггер зазначав, що ідентичність виникає у людському бутті як спів–бутті та спів–присутності. Вона є частиною буття, в якому екзистують інші, і в якому людина відкриває себе світові «з глибин себе».

Зокрема, Е. Муньє зазначав, що людське Я – це Я-тут-тепер-серед людей-зі-своїм-минулим. Рух до особистості завжди відбувається в світі людей, і соціальне середовище є тією напередданістю, на основі котрої індивід формує своє Я.

Однак проблема відносин Я–Інший залишається актуальною, оскільки її складність та багатогранність постійно залишає враження «знання про незнання», і це відчуття значною мірою зумовлене тими новими аспектами зазначеної проблеми, котрі стали явними в добу масової культури.

*Інший* – це поняття філософії ХХ ст., котре фіксує певний досвід зустрічі Я з подібною до нього сутністю, котра, утім, є іншою по відношенню до Я<sup>2</sup>.

Дефініція *Інший* безпосередньо пов'язана з визначенням індивідом свого Я. Терміном *Я* позначають усвідомлення індивідом себе як того, хто

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль. Сартр ; [пер. с франц.]. – М. : Республика, 2004. – С. 238.

<sup>2</sup> Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Минск : Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.

належить до певної категорії людей за посередництвом соціальної ідентифікації. Інший же – це не Я, а той, хто відрізняється від мене, протилежний мені. Людина усвідомлює своє соціальне Я саме по відношенню до іншого, з яким вона співіснує.

Поняття *Інший* є вододілом у дилемі модерн-постмодерн, оскільки модерн протягом тривалого часу піддавав Іншого репресіям, постмодерн же надає Іншому/Чужому важливого значення. Існує певна смислова відмінність у розумінні поняття *Інший* у парадигмі модерну та в постмодерному дискурсі. У першому випадку йдеться про *Іншого* й *Інакшого* як абстрактні принципи сприйняття суб'єктом світу буття, у другому – з узагальненням та відношенням самості для конкретного живого співбесідника, котрий одночасно Я і не-Я, оскільки його іншість, сприйняття як даність емпіричної дійсності, є об'єктивною передумовою самоідентифікації Я<sup>1</sup>.

Поняття *Інший* є багатозначним: воно позначає різний екзистенційний статус існування іншої людини залежно від характеру відносин між людьми, оскільки неподібність, «іншість» Іншого значною мірою визначає якість його буття. Поняття *Інший* вжито для розрізнення персональної, соціальної, національної, культурної та інших форм ідентичності.

Дослідження різних форм виявлення Іншого дає підстави виділити такі його види:

- Інший як Я сам;
- Інший як проект майбутнього Я;
- Інший як не такий як Я.

Поняття *Інший*, включене у відповідний соціокультурний контекст, допомагає з'ясувати окремі аспекти формування персональної ідентичності, виявити її глибинні засади, а також дати орієнтири для розуміння багатьох культурних феноменів та зразків соціальної поведінки.

---

<sup>1</sup> Бильченко Е.В. Возрождение ценности личности глазами философа [Электронный ресурс] / Евгения Витальевна Бильченко. – Режим доступа : [alleluia.ru/bilchenko/ru/](http://alleluia.ru/bilchenko/ru/)

Характеризуючи складність процесу ідентифікації, Е. Мунье говорить про діалектику взаємодії у ньому відносин Я–Інший: особистість існує лише у своєму устремлінні до Іншого, пізнає себе через Іншого та віднаходить себе в Іншому. Первинний досвід особистості – це досвід іншої особистості. У взаємодії з Іншим Я отримує соціальне визнання та підтвердження своєї ідентичності<sup>1</sup>.

Як зазначає російська дослідниця Г. Сайкіна, поняття ідентичності потребує залучення в його проблемне поле понять *Я* та *Інший*. Проблема людської ідентичності – це, власне, проблема меж. Я себе об-меж-ую (тобто ідентифікую), ставлячи питання про власні межі. Межі і поєднують нас з Іншим, і відділяють від нього<sup>2</sup>. Інший змушує людину встановити межі її буття і тим самим Я відкривається назустріч самому собі, розширює власні межі. Якщо Я не зустрінеється з Іншим, воно потрапляє в залежність від самого себе, занурюється в себе і тим самим прирікає себе на руйнування<sup>3</sup>.

Відносини Я–Інший значною мірою визначаються межами власного Я. Саме тому відчуття цих меж лежить в основі таємниці особистості.

Ж. Бодрийяр у своєму творі «Прозорість зла» вбачає у втраті меж власного Я, у тому, що ці межі задаються ззовні, одну з найбільших проблем ідентичності. У добу масової культури, коли Ми передуює Я, виникає питання про якість встановлюваних меж: це мої межі чи їх встановили інші? Чи не буде в такому разі Я всього лише точною копією іншого (інших), запитує філософ<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мунье Э. Персонализм / Эмманюэль Мунье ; [пер. с франц.] // Французская философия и эстетика XX века. – М. : Искусство, 1995. – С. 134.

<sup>2</sup> Сайкіна Г. Человеческая идентичность как элемент социальной реальности [Электронный ресурс] / Гузель Кабировна Сайкіна. – Режим доступа : [www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4](http://www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4)

<sup>3</sup> Блинова О.А. Персональная идентичность в контексте отношения «Я-Другой» : автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.13 – филос. антропология, филос. культуры [текст] / Олеся Александровна Блинова. – Челябинск : ВПО «Уральский государственный педагогический университет», 2009. – С. 16.

<sup>4</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла [текст] / Жан Бодрийяр ; [пер с франц. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – С. 251.

Людина у масовому суспільстві втрачає відчуття меж власного Я внаслідок маніпулятивної технології «упосереднення», котра перетворює її на одновимірну істоту, яку неможливо відрізнити від іншої. У масовому суспільстві індивід не належить собі, а його відмінність від інших є винятково функціональною, її характер визначається практичною доцільністю. Як писав Т. Адорно, у цьому суспільстві «кожний є лише те, за посередництвом чого він здатний замінити будь-кого іншого: взаємозамінне, примірник. Сам він, як індивідуум, є абсолютно замінюване, чисте ніщо, і саме це він починає відчувати, коли з плином часу втрачає подобу»<sup>1</sup>.

Сучасна масова культура намагається зробити межі Я прозорими. Як стверджує у своїй книзі «Медіавірус. Як поп-культура таємно впливає на вашу свідомість» Д. Рашкофф, масмедіа формують людину, внутрішній простір котрої виявляється не лише позбавленим ціннісно-смислового центру, а й розмитим. Це людина, котра завдяки різним сценаріям її заміщення існує лише в Іншому<sup>2</sup>. За посередництвом різних текстів масової культури транслюються форми заміщення та підміни унікальності і цілісності індивідуального мислення, почуттів, потреб, ціннісних орієнтацій людей: «ідеологізація», «масовізація», «індоктринізація», «фетишизація», «містифікація» стають тими фантомами «хибної свідомості», завдяки котрим відбувається деструкція самоідентифікації. Використовуючи масмедіа, рекламу, «жовту» пресу, телебачення, Інтернет, масова культура програмує свідомість людини, позбавляючи її індивідуального обличчя і перетворюючи на носія масового образу<sup>3</sup>. Насамперед, реклама за посередництвом товарного знака нав'язує людині певний образ: успішна жінка користується лише такою косметикою, мужній чоловік палить лише такі цигарки, модна молода людина носить лише таку спортивну марку.

<sup>1</sup> Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты [текст] / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М. – СПб. : Медиум – Ювента, 1997. – С. 182.

<sup>2</sup> Рашкофф Д. Указ. соч.

<sup>3</sup> Костомаров А.С. Маска как способ объявления лица в социо-культурном пространстве / Артур Сергеевич Костомаров : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.11 – социальная филос. – Самара : Изд-во Самарского ун-та, 2006. – С. 1-4.

Щоправда, для нормального формування ідентичності потрібний лише певний ступінь відкритості. Цілковита відкритість призводить до того, що людина сама втрачає відчуття межі власного буття, перетворюється на «людину без властивостей». Цю ситуацію метафорично відобразив американський режисер Вуді Аллен у своєму фільмі «Зеліг» (англ. *Zelig*), знятому у жанрі мок'юментарі (*mockumentary*; від англ. *mock* – підробка та *documentary* – документальний фільм). Це фільм про Америку 20-30-х років ХХ ст., в якому йдеться про незвичайну людину на ймення Зеліг: вона вміє перевтілюватися у осіб, з якими спілкується. З неграми вона стає негром, на вечірці республіканців виступає з промовами, які схвалює зібрання, а з лікарями-психіатрами здатна підтримувати розмову, не виказуючи свого дилетантства.

Не можна не погодитися з висловлюванням багатьма сучасними дослідниками твердженням про те, що «завданням культури нині є пошук форм, які дадуть змогу сформуванню та захистити внутрішній простір людей, оскільки цей внутрішній простір постійно піддається агресивному тиску нинішнього способу життя»<sup>1</sup>.

Один із аспектів поняття *Інший*, котрий розкриває його внутрішню суперечність, полягає у тлумаченні Іншого як персонально-суб'єктної артикуляції феномена «своє інше», «інше Я». Це положення міститься у працях Е. Гуссерля, котрий поклав початок концептуалізаці Іншого як *alter ego*, «інша свідомість» («Картезіанські роздуми»). Подальший розвиток таке тлумачення знайшло у працях М. Мерло-Понті, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра.

Формування ідентичності потребує внутрішнього діалогу, рефлексії, самоаналізу. Цей внутрішній діалог важливий для того, щоб відчутти свою незавершеність, оскільки, як слушно зазначав М. Бахтін, «щоб жити,

---

<sup>1</sup> Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура : [монография] / Алексей Юрьевич Шеманов. – М. : Академический проект, 2007. – С.271.

необхідно бути незавершеним, відкритим для себе», «не співпадати зі своєю наявністю»<sup>1</sup>.

У процесі ідентифікації людина усвідомлює себе суб'єктом мислення, переживання і водночас Я слугує об'єктом власного сприйняття, моделювання, самокорекції. Така подвійність доцільна, насамперед, тому, що саме завдяки їй досягається внутрішня узгодженість особистості. Перебування одночасно в ролі суб'єкта та об'єкта дає змогу більш тонко інтерпретувати індивідуальний досвід, формувати динамічнішу Я-концепцію<sup>2</sup>. Масова культура, яка спирається на її образи та тексти, не створює необхідних передумов для реалізації цього аспекту ідентичності. Так, своєрідною формою саморепрезентації у масовій культурі є реаліті-шоу – жанр, котрий передбачає показ (ніби) природного життя та взаємодії ізольованої групи персонажів у наближеній до життя обстановці. Декларовано свободу поведінки учасників – вважають, що події розвиваються без заздальгідь визначеного сценарію, у чому й полягає «родзинка» реаліті-шоу. Однак насправді реаліті-шоу є типовим «форматом»: їхній сюжет розвивається відповідно до вказівок, котрі гравці одержують від режисера. Отож, їхні герої є персонажами «формульного» масового мистецтва, масками, а не реальними людьми. В основу реаліті-шоу покладено постмодерністський принцип «спокуси» – вистави, дійства, котре приваблює глядача тим, що майстерно наслідує, симулює реальність, не будучи нею. Реаліті-шоу як феномен екранної культури передусім намагається змоделювати певні риси своїх героїв – з метою їх формування у глядацької аудиторії. Виробники цього «продукту» переконують, що тиражування таких образів виконує освітнє та навіть виховне завдання. У цьому твердженні наявний елемент істини: глядачі нерідко вкрай некритично

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности [текст] / Михаил Михайлович Бахтин // Эстетика словесного творчества : сост. С. Г. Бочаров. – М. : Искусство, 1979. – С. 95.

<sup>2</sup> Сапогова Е.Е. «Легенды о себе»: к проблеме интерпретации личностных мифологем взрослых в психологическом консультировании [текст] / Елена Евгеньевна Сапогова // Психологическая служба (Минск). – 2003. – № 2. – С. 88-102.

наслідують представлені типажі, котрі перетворюють реальну людину на персонаж, відчужуючи її від неї самої. Однак такого роду мімесис не передбачає ні рефлексії, ні об'єктивації результатів самопізнання<sup>1</sup>. Масова людина намагається ухилитися від цієї «роботи душі», від необхідності докладати якихось зусиль саморефлексії: вона надає перевагу простоті, однозначності та ясності, намагається перекласти напруження внутрішнього діалогу назовні, створити собі партнера, зовнішнього співбесідника, котрий дозволить зрозуміти світ, себе самого<sup>2</sup>.

Масова культура допомагає їй у цьому, усуваючи драматизм внутрішнього життя особистості, заперечуючи будь-яку особистісну складність та зводячи все багатство внутрішнього життя до емоцій, чуттєвості та безсвідомості. Наприклад, сучасні соціальні мережі обладнані програмними засобами, котрі автоматично підшуковують «друзів» для будь-якого учасника. Кожен такий вибір (так/ні) реалізується за допомогою кліка мишки і не потребує напруженої «роботи душі».

Цю тенденцію, притаманну добі масової культури, С. Жижек називає інтерпасивністю – станом, протилежним до інтерактивності. Це стан ілюзорної активності: ви думаєте, що ви активні, тоді як ваша справжня позиція, будучи втіленою у фетиші, є пасивною<sup>3</sup>. Якщо інтерактивність передбачає відносини Я-Інший в структурі діалогу, де питання завжди передуює відповіді, то інтерпасивність виникає там і тоді, коли відповідь існує до запитання, і саме запитання вже інспіроване передбачуваною відповіддю. Усвідомлення того, що Інший ззовні регулює процес, в якому я беру участь, звільняє мою свідомість, оскільки я знаю, що він мене не зачіпає. Інтерпасивність – це ситуація, коли ми віримо в те, що існує Інший, хто вже

<sup>1</sup> Ковалев О. А. Литературный персонаж в зеркале массовой культуры [Электронный ресурс] / Олег Александрович Ковалев. – Режим доступа : [www.asu.ru/files/documents/00003412.pdf](http://www.asu.ru/files/documents/00003412.pdf)

<sup>2</sup> Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности [текст] / Григорий Львович Тульчинский. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 334-335.

<sup>3</sup> Жижек С. Интерпасивность, или Как наслаждаться посредством Другого: Желание: Влечение; Мультикультурализм [текст] / Славой Жижек ; [пер. с англ. А.Смирнова]. – СПб. : Алетейя, 2005. – С.28.

вірує або вже знає краще за нас і дозволяє нам економити наші життєві сили та час.

На думку філософа, завдяки благам техногенної цивілізації людина стає інтерпасивною, за неї активний Інший. Інтерпасивність – це коли мені лише видається, що я читаю, дивлюсь фільми, що я інформований. Насправді я всього лише контролюю власні можливості це робити: читає, насолоджується та інформований мій гаджет, тепер «прокачаний». А у мене немає часу на всі ці дії, адже я старанно працюю, забезпечуючи можливість їх реалізації. Блогер А. Бажов пише у своєму «Літературному щоденнику»: «Чим більше власних думок та мисленнєвих операцій ми передаємо на аутсорсінг багатофункціональним гаджетам, тим менше життєвого досвіду залишається у нас. Тим менше ми пам'ятаємо про себе самих, відчуваємо безперервність власного я»<sup>1</sup>.

Одним із проявів інтерпасивності став технічний прийом, котрий широко використовується у сучасному телебаченні – закадровий сміх. Цей прийом уперше застосував звукорежисер Чарлі Дуглас на американському каналі CBS, і він супроводжує комедійні шоу, ситкоми. С. Жижек пише: «І ось що так непокоїть у «закадровому сміхові»: моє найбільш інтимне почуття може бути радикально екстерналізоване, я можу літерально «плакати та сміятись за посередництвом іншого»<sup>2</sup>. Цей сміх, котрий, за твердженням декого, має підказувати не дуже розумним людям, коли на екрані відбувається щось смішне, насправді подібно до роз'яснення жарту вбиває смішне і не дає змоги глядачеві самотійно вирізняти його. Отже, він деформує механізм самоідентифікації, оскільки її умовою є відрізнення себе від іншого в процесі «виявлення сміху на первинному антропологічному рівні»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Кто кому гаджет? Алексей Бажов. Литературный дневник [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.stihi.ru/diary/slavayne/2013-07-27](http://www.stihi.ru/diary/slavayne/2013-07-27)

<sup>2</sup> Жижек С. Похихикай мне, пожалуйста [Электронный ресурс] / Славой Жижек. – Режим доступа : [www.vavilon.ru/textonly/issue12/zhizhek.html](http://www.vavilon.ru/textonly/issue12/zhizhek.html)

<sup>3</sup> Левченко В. Смех как различение [текст] / Виктор Леонидович Левченко // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Одеса : Одеський національний університет імені



Інтерпасивність виявляється і в небажанні та нездатності приймати самостійні рішення, здійснювати свідомий вибір, в основі якого – вільне самовираження, втілювати у дії та вчинки свої рішення й оцінки за допомогою вольових зусиль<sup>1</sup>.

Інший аспект формування персональної ідентичності розкривається через відношення Я–Ідеал.

Ідентичність формується через механізм самоототожнення з певним еталоном, зразком, ідеалом, індивідуальним для кожного суб'єкта. Як слушно зазначає М. Гайдеггер, людині властиво бути заклопотаною своїми нереалізованими задатками, запитувати, ким вона могла б стати, страждати від того, що вона «не збулася», «не здійснилася». Ідеал необхідний людині для того, щоб стати іншою, ніж вона є в даний момент<sup>2</sup>. Саме у цьому – у постійній наявності цілей та ідеалів, у можливості змінити себе і полягає сенс існування людини. Без них суб'єкт позбавляється шляхів розвитку. Образ цього ідеального Я, до якого прямує людина, – вектор, котрий вказує напрям її розвитку, конструювання «майбутнього Я».

Ідеал – це образ себе, вибудований за зразком і подобою Іншого: символічна ідентифікація з ним дає змогу людині визначити своє становище у світі та своє ставлення до нього. Таким еталоном, зразком в культурі традиційно був «екзистенційний Інший» – особистість, котра протистояла повсякденній рутині, своєю унікальністю задавала своєрідний орієнтир для самовдосконалення індивіда. Людина виражалася через трансцендування – постійне перевершення суб'єктом самого себе. Воно релізується у зустрічі з Іншим, котрий розширює екзистенційні можливості суб'єкта, збагачує його внутрішній зміст.

---

І. І. Мечникова, 2006. – Вип. 9. – С. 138.

<sup>1</sup> Кудашова Ю. Б. Желание как источник идентификации? [текст] / Юлия Борисовна Кудашова, Тамара Михайловна Шатунова // Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергичная антропология: материалы Всероссийской научно-практической конференции, 19-20 ноября 2009 г. – Казань : Издательство «Познание» Института экономики, управления и права, 2009. – С. 321-323.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время [текст] / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. ]. – М. : Ad Marginem, 1997. – С. 379.

У всі часи культура являла людині той ідеальний образ, котрий протистояв «горизонталі» її існування та відкривав невимірну висоту «вертикалі», слугував орієнтиром у пошуках істинного Я, мірилом істинно людського в людині. У сучасну добу потреба в ідеалі, образі, котрий би дав змогу відновити втрачену цілісність, відчувається особливо гостро. Однак масова культура демонструє характерну для сучасної доби «деконструкцію бінаризмів», представляючи як «значущого Іншого» не ідеал, а ідола<sup>1</sup>.

Цю тенденцію засвідчують форми презентації Іншого в образах і текстах масової культури, котрі відображають цю «деконструкцію бінаризмів». Зокрема, стирається колишня жорстка опозиція між домінуючою культурою та численними субкультурами: становлення нових і нових субкультур супроводжується привласненням їхніх стильових особливостей культурною індустрією, включенням «іншості» у поле масового культурного виробництва. Процес її інституалізації яскраво показаний у фільмі М. Скорсезе «Роллінг стоунз: Нехай буде світло», де поєднуються документальні кадри інтерв'ю та виступів молодих «роллінгсів» з їх пафосом бунтарства та цих музикантів пізніше, в атмосфері легендарного успіху, дорогих концертних залів та збереження впізнаваного зовнішнього вигляду як бренду<sup>2</sup>.

Таким ідолом стає образ, позбавлений трансцендентного виміру, образ, котрий «зливається» з реальністю і завдяки своїй звичайності, пересічності стає об'єктом для психологічних процесів проєкції та ототожнення.

Протягом десятиліть Мерилін Монро, Елвіс Преслі, «ліверпульська четвірка», Мадонна та інші поп-ідоли слугували такими об'єктами. Їхня кар'єра, стиль життя, манера поведінки видавалися близькими та зрозумілими. Завдяки своїй звичайності вони ставали зразками для наслідування. Заміна ідеалів ідолами формує спрощене, вульгаризоване

<sup>1</sup> Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации [текст] / Екатерина Николаевна Шапинская // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – №3. – С. 51-65.

<sup>2</sup> Там же. – С. 5.

сприйняття дійсності та власного Я, позбавляє його необхідного вектора саморозвитку.

Масова культура, позбавлена «екзистенційного Іншого», структурована ідеалами індивідуалізму та прагматизму.

Кілька років тому вийшла в перекладі книга авторитетних американських економістів Дж. Акерлофа та Р. Крентон «Економіка ідентичності: Як наші ідеали та соціальні норми визначають, ким ми працюємо, скільки заробляємо та наскільки нещасливі». Ця книга, в якій передусім висвітлено економічні проблеми, водночас звертається й до проблем ширших – філософських, хоча трактує їх в такий спосіб, який абсолютно відповідає мейнстрімним установкам масової культури. Людина для висококваліфікованих фахівців – це всього лише homo economicus, ідентифікація котрого відбувається за принципом «я є те, що я споживаю». Хоча в назві книги фігурують поняття «ідентичність» та «ідеал», проте ідеали, власне, відсутні, а ідентичність трактують суто прагматично: «Людина надає перевагу діям, котрі максимізують для неї корисність в умовах певної ідентичності, певних норм та соціальних категорій. Вона намагається збалансувати (1) свою стандартну функцію корисності та (2) корисність, пов'язану з ідентичністю. Такий аналіз аналогічний вивченню попиту та пропозиції у короткостроковій перспективі»<sup>1</sup>.

У роботі, присвяченій мотиваціям та ідеалам, ідеали відсутні, як відсутні і проблеми добра та зла, справедливості та несправедливості, є лише корисність, виражена формулою «правильного менеджменту»: «Що стосується нашої моделі, правильний менеджмент прагне того, щоб робітники стали мотивованими інсайдерами, а не відчуженими аутсайдерами»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Акерлоф Дж.А. Экономика идентичности: Как наши идеалы и социальные нормы определяют, кем мы работаем, сколько зарабатываем и насколько несчастны / Акерлоф Джордж, Крентон Рэйчел ; [пер. с англ.]. – М. : Карьера Пресс, 2011. – С. 23.

<sup>2</sup> Акерлоф Дж. А. Указ. соч. – С. 62.

Місце ідеалу у масовій культурі заступає об'єкт поклоніння, котрий, зазвичай, не трансцендентний, а іманентний світові – Герой у найрізноманітніших іпостасях: успішний бізнесмен, шоу-мен, гламурна дівка, топ-модель тощо. Проте, російський дослідник Ю. Рижов у своїй книзі «Ignoto Deo: Нова релігійність у культурі та мистецтві» звертає увагу на те, що таке популярне в масовій культурі поняття «культовий персонаж» натякає на своєрідну релігійну практику. Річ не стільки у масштабах героя маскульту, скільки «в режимі продукування та циркуляції культового персонажа, не здатного являти блиск антропологічної субстанційної повноти». Функція цього сконструйованого персонажа – створювати ілюзію Абсолюту. Ця фундаментальна міфологема масової свідомості містить в собі уявлення про вищу, наділену надіндивідуальними властивостями інстанцію, котра призначена для адаптації масової людини до наявного соціального порядку. Ю. Рижов виділяє чотири такі міфологеми: герої прометеївського, геркулесівського, деметріанського та протевського типів. Шляхом героїзації праці (прометеївський тип героя) масова свідомість долає відчужувальну сутність масового виробництва. Приклад цього типу героя – селфмейдмен, (*self-made man* – людина, котра зробила себе сама), улюблений персонаж маскульту. Завдяки міфологемі героя геркулесівського типу людина погоджується з практикою масового насильства, сприймаючи реальне життя як постійну боротьбу з «чудовиськами». Цей типаж представлений, зокрема, Суперменом – супергероєм коміксів, котрі випускаються компанією DC Comics з 1938 р. Герой деметріанського типу (Деметра дарує багатства як мати-захисниця) представлений рекламою і уособлює принади практики масового споживання. Міф про мінливого Протея може бути витлумачений як визнання надлюдської влади масових комунікацій: мас-медіа робить глядача гостем будь-яких просторів та часів, співучасником будь-яких подій<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Рижов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве [монография] / Юрий Владимирович Рыжов. – М. : Смысл, 2006. – 328 с.

Образи «героїв», котрі пропонує як зразки для наслідування масова культура, нерідко викликають відторгнення в аудиторії, яка раціонально мислить. Так, на підставі одного із соціологічних досліджень робимо висновок, що серед основних якостей цих персонажів згадано: аморальність (цинізм, лицемірство, безпринципність, безсовісність) – 35,61%, багатство (з негативним емоційним забарвленням) – 32,87%, жорстокість, агресивність – 16,43%, жадібність, корисливість – 14,15%; 2,74% респондентів відповіли, що «героїв немає»<sup>1</sup>.

Важливим аспектом відносин Я–Інший як основи формування персональної ідентичності є взаємодія двох суб'єктів, у якій виявляється їхня відмінність, «інакшість». Це сприйняття Іншого як «не–Я» пов'язане з відчуттям незнайомого, відмінного від мене.

Інший як «інше Я» представлений у філософських працях герменевтичної спрямованості (К.-О. Апель, Г. Гадамер, Ю. Габермас, П. Рікер,). Відношення Я–Інший трактують тут як об'єктивно проявлене соціальне відношення.

Іншого як «іншу свідомість» розглядають також у феноменологічно орієнтованих концепціях екзистенціалізму (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), в котрих визначальним моментом взаємодії проголошено конфлікт двох Я. Найбільш повно думка про Іншого як персоніфікацію «інакшого» виражена у філософії Е. Левінаса. В його концепції суб'єкт неминуче пересичується власною обмеженістю, і це відчуття породжує у нього потяг до Іншого. Інший – це той, завдяки кому Я може доповнити неповноту свого буття-в-світі, усунути почуття невдоволеності своєю «неповнотою»<sup>2</sup>. Е. Левінас пише, що зустріч з Іншим відбувається там, де буття Іншого перетинається з «моїм буттям», і це зіткнення маркує міжсуб'єктну асиметрію. П. Рікер у

<sup>1</sup> Овсянникова Н. А. Влияние телевидения на формирование идентичности личности в современных социокультурных условиях российского общества : автореф. дисс на соиск. уч. степ канд. социолог. наук ; спец. 22.00.06 – социология культуры, духовной жизни / Наталья Александровна Овсянникова. – Курск : Изд-во КГТУ, 2007. – С. 19.

<sup>2</sup> Levinas E. *Entre nous: Thinking-of-the-other* / Emmanuel Levinas [trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav]. – New York : Columbia University Press, 1998. – P. 134.

своїй книзі «Я–сам як інший» пише: «Я як Інший від самого початку припускає, що індивідуальність «Я» настільки органічно має на думці інакшість, що неможливо подумати про «Я», не подумавши про «Іншого», що «Я» переходить в «Іншого». Інший, на думку філософа, це, власне, погляд на себе з боку, це інша ідентичність, котра перебуває у взаємодії з ідентичністю Я<sup>1</sup>.

Творець «діалогічної онтології» М. Бубер вважає відносини Я–Інший (у традиції діалогізму – Ти) вершиною людського існування: Я має своїм джерелом відносини з Ти, і лише ставши Я, я можу сказати Ти. Партнер у діалозі постає як Інший, не–Я, інший по відношенню до мене і водночас рівний мені як суб'єкт, котрий є особистістю. Діалог Я–Ти – це постійна зміна суб'єктів і постійне програвання ними ролі Іншого. Діалог для М. Бубера – це радикальний досвід інакшості Іншого, визнання іншого «своїм інакшим», впізнання його. Інший з чужого, «стороннього», «не–Я» стає Ти. Натомість Ти існує «для мене», але не стає мною, так само як Я не трансформується в Ти: за посередництвом Ти як свого зовнішнього образу воно розширює межі свого буття<sup>2</sup>.

Двоїстість відношення Я–Інший полягає у тому, що воно є водночас і «перетворювальним» і «нормувальним»: Інший постає як та інстанція, котра, з одного боку, підтверджує тотожність Я, з іншого – слугує орієнтиром його можливих змін; він є тією інстанцією, з котрою Я постійно корелює свій образ.

Ідентичність у модусі Я–Інший – це та складова ідентичності, котра включена у всю різноманітність «зовнішніх» відносин з іншими людьми. У ході цього процесу відбувається «прийняття ролі»: індивід за допомогою уяви ставить себе на місце людини, з котрою комунікує і в котрій вбачає не лише іншого, відмінного від нього, а й унікальну особистість.

<sup>1</sup> Рикёр П. Я–сам как другой / Поль Рикёр ; [пер. с франц.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. – С. 3.

<sup>2</sup> Бубер М. Я и ты / Мартин Бубер. Два образа веры ; [пер. с нем. В.В.Рынкевич]. – М. : Республика, 1995. – С. 16-92.

Процес самоідентифікації у модусі Я–Інший передбачає участь у певному соціальному порядку, ідентифікацію з сукупністю певних соціальних ролей – моделей поведінки, котрі задані соціальною позицією особистості в системі соціальних інститутів, суспільних та особистісних відносин. Конструювання ідентичності, як зазначає у своїй соціодраматичній версії символічного інтеракціонізму І. Гофман, можна розглядати як втілення шекспірівської строфи «Весь світ театр, і люди в ньому актори». Життя філософ уподібнює драматичному спектаклю, в котрому актори, виходячи на сцену, вибудовують свою роль, реагуючи на певні сигнали. В театрі такими сигналами слугують підйом чи опускання завіси, зміни освітлення або темпу музичного супроводу. У житті ж знаком, котрий сигналізує про необхідність співвіднесення себе з «картиною світу», котра змінилася, є соціальний моніторинг: аналіз конкретної ситуації, інтерпретація поведінки інших. У ролі виявляється «ситуаційне Я», а в зміні ситуацій – стиль життя як характеристика відносно стійких рис індивіда. Комплекс специфічних очікувань, котрі використовують, щоб оцінити соціальну ситуацію в певні моменти, І. Гофман назвав фреймом (англ. *frame* – рамка; тут – аналог кадру в кінематографі). Фрейм – це певного роду цілісність, в рамках котрої люди осмислюють себе у світі, визначають для себе ситуацію, в котрій діють і котра структурує їхні дії<sup>1</sup>.

У сучасну добу ця цілісність стає проблематичною, оскільки спектр соціальних ролей значно розширився. Це стає викликом самості, яка формується в процесі соціальної взаємодії (інтеракції) та містить дві складові: одна – це результат інтерналізації соціальних ролей та очікувань, друга – здатність дистанціюватися від них<sup>2</sup>.

Утім, І. Гофман вважає, що для збереження ідентичності та індивідуальності людині потрібно оволодівати мистецтвом встановлювати

---

<sup>1</sup> Гофман І. Аналіз фреймов: есе об організації повсякденного опыта [монографія] / Ірвінг Гофман ; [пер. с англ.]. – М. : Інститут соціології РАН, 2003. – С. 42-43.

<sup>2</sup> Малахов В.С. Неудобства с идентичностью [текст] / Владимир Сергеевич Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 45-53.

«рольову дистанцію». Соціальна (рольова) дистанція у Гофмана – це розрізнення своїх ролей та себе самого, котре дає підстави розділити рольову та особистісну іпостасі, відчутти, що особистість – це щось більше, ніж задане роллю<sup>1</sup>.

Відсутність рольової дистанції призводить до формування людини, у котрої втрачається відчуття різниці між собою та оточуючим соціальним світом, індивіда, котрому притаманний «автоматизуючий конформізм». Більше того: ця людина перебуває в ситуації, коли Інший є «суб'єктом влади», агентом соціального визнання, котрий визначає моделі належної (схвалюваної, нормативної) поведінки.

Цей аспект відношень Я–Інший яскраво виявляється у сфері моди, котра становить одну з найважливіших сфер «культуріндустрії». Мода, за термінологією П. Бурдьє, стає формою «символічної влади», демонструючи здатність формувати або змінювати категорії сприйняття та оцінки соціального світу, котрі, своєю чергою, впливають на його організацію<sup>2</sup>.

Виступаючи регулятором соціальної поведінки, мода задає образ Я суб'єкта масової культури, образ його ідентичності. Дотримання приписів моди, орієнтація на моду набуває форми стійких відносин зі «значущим Іншим», метою котрих є набуття визнаної ним персональної ідентичності.

Соціальний аспект моди детально аналізує у своїй праці «Зворотний бік дзеркала. Досвід природної історії людського пізнання» відомий австрійський етолог К. Лоренц. Дослідник зазначає, що мода передає повідомлення про соціальну належність, фінансовий стан, виховання, смак, соціальний статус людини. Вона маркує належність до рівних за соціальним становищем і від своєї появи є доступною для меншості, лише згодом стаючи загальноприйнятою. Завоювавши перемогу, вона перестає бути модою.

---

<sup>1</sup> Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни [текст] / Ирвинг Гофман ; [пер. с англ.]. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.

<sup>2</sup> Бурдьё П. О символической власти / Пьер Бурдьё // Социология социального пространства ; [пер. с франц. Н.А. Шматко]. – М. – СПб. : Алетейя; 2007. – С. 87-96.



Як культурний ритуал, мода має функцію спрямування поведінки, вона визначає рамки бажаного і дозволеного. Модний костюм диктує манеру триматися, форми спілкування. Соціальні установки сприймаються через модну річ, яка наділяється цінністю. У сучасній західноєвропейській культурі гонитва за модою стає обов'язковою для людини, яка посіла певне становище в суспільстві.

Вибираючи костюм, парфуми, косметику, автомобіль або район, в якому купити апартаменти, ми не стільки виражаємо свій смак та намагаємося відповідати своєму стилю, скільки спираємося на певні соціальні стереотипи. Поняття престижу – одне з найважливіших у соціальній міфології. І, як будь-яка міфологія, міфологія моди персональна. Ім'я стає цінністю, купуючи річ, ми ідентифікуємось з її ім'ям, реалізуючи свою мотивацію. Мода стає засобом досягнення соціального визнання<sup>1</sup>.

Саме так вважав М. Фуко, котрий ставив ательє (фабрику, що створює модні моделі) в один ряд з тюрмою, школою та заводом, які уніфікують соціальний простір.<sup>2</sup>

Натомість Г. Зіммель був одним із першовідкривачів моди як «індустрії», що формувалася у руслі масової культури – його книга «Філософія моди» видана у 1905 р. Вчений звертає увагу на той факт, що моди не було в давнину та в Середні віки: її становлення пов'язане з процесами урбанізації, модернізації та демократизації. Він слушно зазначає, що мода є універсальною: вона стосується не лише довжини спідниць, а й політичних переконань, філософських ідей, наукових методів, релігійних шукань, любовних відносин. Мода є рушійною силою розвитку промисловості та бізнесу, слугує «соціальним ліфтом», допомагаючи просуванню обдарованих особистостей, допомагає формуванню нових спільнот, є засобом комунікації.

---

<sup>1</sup> Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания / Конрад Лоренц ; [пер. с нем. А.И.Федорова, Г.Ф.Швейника]. – М. : Республика, 1998. – 393 с.

<sup>2</sup> Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / Мішель Фуко ; [пер. з франц. П. Тарашук]. – К. : Основи, 1998. – 392 с.

На його думку, мода відображає всю історію суспільства, котра розгортається через боротьбу між розчиненням індивіда у соціальній групі та виходом з неї. Кожна суттєва форма життя в історії людського роду є виявом поєднання інтересу до тяглості, єдності, рівності з інтересом до зміни, до особливого, неповторного. Основою соціального механізму втілення цих протилежностей є психологічна тенденція до наслідування. Наслідування можна визначити як психологічний спадок, як перехід від групового до індивідуального життя. Його привабливість полягає насамперед у тому, що воно дає нам змогу цілеспрямованої та осмисленої діяльності там, де немає нічого особистого та творчого. Наслідування можна було б назвати породженням думки та бездумності. Воно дає індивідові упевненість у тому, що у своїх діях він не сам. Наслідування дає нам на практиці своєрідне заспокоєння, подібне до того, яке ми відчуваємо в теорії, коли підводимо окреме явище під певне поняття. Наслідуючи, ми переносимо на іншого не лише вимогу продуктивної енергії, а й відповідальність за пов'язані з цим дії, отож наслідування звільняє індивіда від страждань, пов'язаних із вибором і дає йому змогу стати творінням спільноти, вмістилищем соціальних змістів. Потяг до наслідування як принцип характерний для тієї стадії розвитку, коли схильність до доцільної особистої діяльності жива, але здатність надати їй чи з неї індивідуального змісту відсутня. Подальше просування полягає у тому, щоб думки та дії крім даного, минулого, традиційного стали й передумовою майбутнього. Цим визначаються умови моди як постійного явища в історії нашого роду. Вона є наслідуванням загальноприйнятого зразка, і цим задовольняє потребу в соціальній підтримці, ставить окрему людину на колію, якою рухаються усі, дає те всезагальне, що перетворює поведінку індивіда просто на приклад. Однак вона тією ж мірою задовольняє й потребу у відмінності, тенденцію до диференціації, до зміни, до виділення із загальної маси. Це вдається їй, з одного боку, завдяки зміні змісту, яка надає моді нинішній індивідуального забарвлення, що відрізняє її від моди

учорашнього та завтрашнього дня. Отже, мода – не що інше, як одна з багатьох форм життя, за посередництвом яких тенденція до соціального вирівнювання поєднується з тенденцією до розрізнення та змін у єдиній діяльності<sup>1</sup>.

Врешті-решт, Г. Зіммель вбачає у моді відображення дуалізму соціального життя – маятникового процесу інтеграції індивіда у соціальну групу та виходу з неї, поєднання «інтересу до тривалості, єдності, рівності з інтересом до змін, до особливого, неповторного». Одним із психологічних механізмів цього безболісного входження у загальне (соціальне) є наслідування, антитезою котрому слугує прагнення до відокремлення, котре є визначальною рисою людини-особистості. Мода відображає ці суперечливі «течії життя»: у момент модної інтеракції індивід наслідує певний зразок і водночас диференціюється від загальності, приєднуючись до певної групи наслідувачів певного тренду. Отож, механізм моди виявляє себе як засіб «внутрішнього поєднання певного кола і водночас його відокремлення від інших».

Можна погодитися з тією оцінкою внеску Г. Зіммеля у філософію культури, котру дав один із сучасних дослідників: «Він перестав вбачати в моді мелодраму суперництва і розкрив її найважливіший потенціал для прогресу – потенціал «соціалізації», котрий вводить людину в суспільство»<sup>2</sup>.

Мода є складовою образу Я, мотивацією у конструюванні власної ідентичності.

Французький філософ Е. Левінас у своїй праці «Тотальність та нескінченне: есе про зовнішність» пише, що перед обличчям метафізичної сутності моди Я намагається досягти своєї ідентифікації, нескінченно пізнає себе іншого, який не є Іншим. Реальний світ з його пастками соціальної та

---

<sup>1</sup> Зіммель Г. Мода / Георг Зіммель // Избранное : в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни ; [пер. с нем. ]. – М. : Юрист, 1996. – С. 268.

<sup>2</sup> Марков А. Георг Зіммель: оживающая мода [Электронный ресурс] / Александр Марков. – Режим доступа : [www.nlobooks.ru/node/2694](http://www.nlobooks.ru/node/2694)

психічної потреби є лише артикуляцією метафізичного процесу віднайдення своєї ідентичності, верифікації низки породжених соціальною, художньою та міфологічною уявою образів Я. Мода дає людині змогу здійснити велику кількість збігів образу Я з ритуальними формами культури. Сама слугуючи ритуалом, вона утримує Я від падіння у небуття Іншого, водночас являючи себе як Інше, викликаючи те бажання нескінченного, яке не може бути реалізоване навіть в уяві, оскільки Інше являє себе у своїй повноті і щоразу іншим<sup>1</sup>.

Дослідженню моди як одного з найважливіших елементів комунікації в добу масової культури присвячена праця Р. Барта «Система моди». Саме мода слугує засобом поширення стандартів та цінностей масової культури як через безпосереднє спілкування, так і через численні засоби масової комунікації – від телефонів до журналів та телебачення. Мода пропонує сучасній людині свої моделі ідентифікації, котрі можна виразити формулами «будь собою» і «будь як ми», де «ми» – це збірний образ послідовників модного тренду, котрий поєднує відомих топ- та фотомоделей, кіноактрис. Ця модель є вираженням «міфу багатолікості», особистісного «преображення»: «строга – це ви, м'яка – це також ви; завдяки майстрам моди ви виявляєте, що можете бути і тією, й іншою, провадити подвійне життя»<sup>2</sup>.

Автор соціологічно-культурологічного бестселеру «Мода і люди. Нова теорія модної поведінки» А. Гофман зазначає, що однією із найважливіших функцій моди є функція соціалізації. Участь у моді пов'язана із засвоєнням певних соціальних норм та цінностей, оволодінням соціальними ролями. Водночас, хоча модні стандарти та цінності – як і інші засоби соціальної регуляції – є нормативними, ступінь імперативності їхніх приписів не настільки значущий, щоб не залишити індивідові свободи вибору:

---

<sup>1</sup> Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Эмманюэль Левинас ; [пер. с франц. Маньковская Н.Б.] – М. : Университетская книга, 2000. – 416 с.

<sup>2</sup> Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт ; [пер. с франц., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина]. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2003. – С. 291.

відтворюючи одні стандарти, він відкидає інші. Наслідуючи одні референтні групи та індивідів, він намагається відрізнятись від інших референтних груп та індивідів. Це поєднання злиття з одними значущими іншими та відрізнення від інших значущих (у негативному сенсі) інших сприяє формуванню, зміцненню Я індивіда, його особистісної ідентичності, самосвідомості. Ця функція моди яскраво виявляється по відношенню до молодшої людини, котра ще не освоїла необхідної сукупності соціальних ролей, ще не сформувала своєї самосвідомості і в певному сенсі проектує своє Я, а тому особливо гостро відчуває потребу у соціально санкціонованих засобах персональної ідентифікації, котрі й забезпечує мода<sup>1</sup>.

У наш час мода перестала бути диктатором і перетворилася на «презентацію індивідуальності та коди ідентифікації»<sup>2</sup>. Як слушно зазначає російська дослідниця А. Конєва, перед обличчям метафізичної сутності моди Я домагається своєї ідентифікації, нескінченно впізнає себе іншого. Реальний світ з його пастками соціальної та психологічної потреби є лише артикуляцією метафізичного процесу віднайдення своєї ідентичності, верифікації низки породжених соціальною, художньою та міфологічною уявою образів Я. Мода дає людині змогу досягти збігу численних образів Я з ритуальними формами культури<sup>3</sup>.

Немає більше єдиної моди, яка владно диктує свої правила. Здається, назавжди відійшли в минуле часи «диктаторів моди», які нав'язували людині свої естетичні норми та єдиний модний стандарт. Наскільки у сфері дизайну актуальне гасло «не один дизайн для всіх, а різноманітність дизайну для багатьох», настільки й сучасна мода є не одним модним напрямом, а багатьма «модами» для різних груп, різними стильовими напрямами, які співіснують один з одним та задовольняють різний естетичний попит. Кожна

<sup>1</sup> Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / Александр Бенционович Гофман. – М. : Книжный дом «Университет», 2013. – С. 164-182.

<sup>2</sup> Конєва А.В. Мода: презентация индивидуальности и коды идентификации / Анна Васильевна Конєва // Международный журнал исследований культуры. – 2010. – №1. – С. 138-142.

<sup>3</sup> Конєва А.В. Мода как иное / Анна Васильевна Конєва // Российская массовая культура конца XX века. Материалы круглого стола. 4 декабря 2001 г. Санкт-Петербург. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.82-87.

субкультура вже нині має «свого власного» дизайнера одягу, «свій» журнал, «свій» стиль у багатоманітні стилів. Можна носити практично все: довге й коротке, широке або вузьке – найбільшою проблемою для сучасної людини є проблема вибору та різноманітності. Більше того, у суспільстві з розвиненою сферою обслуговування популярності набуває напрям у дизайні *лоу-тек* (зроби сам): людині запропоновано самій створювати інтер'єр свого житла, самій шити, в'язати, виготовляти ювелірні прикраси, оскільки так більше шансів виглядати «не як усі»<sup>1</sup>.

Сучасні кутюр'є створили справжній театр моди, запропонували яскраві образи своїх героїнь: Ів Сен-Лоран – *строга мадам, елегантна провокація*; Е. Унгаро – *райська пташка*; Д. Версаче – *складна штучка*; К. Діор – *фам фаталь*; Ж.-П. Готьє – *енфан терібль*.

Мода – це спосіб вираження. Інакше кажучи, це відображення індивідуальних якостей окремої особистості в соціальному і моральному аспекті – вважав П. Карден. Д. Армани проголошував: людина сама може обирати свій стиль, хай навіть з елементами еkleктики, але суто суб'єктивний. Ів Сен-Лоран, котрого називали *маестро досконалість, геній поезії, який шиє одяг для тіла, одягаючи при цьому душу*, так сформулював своє кредо: «Мода – це не уніформа, в неї необхідно вносити щось своє, індивідуальне. Вона не повинна домінувати над особистістю, а навпаки, підкреслювати її особливості».

«Культурне інсценування» ідентичності засобами моди використовують для демонстрації свого членства у певних соціальних групах та своєї відмінності від інших груп. Зокрема, середній клас, котрий нині формується на теренах України, конструє свою ідентичність, орієнтуючись на рекламну інформацію про те, який одяг, інтер'єр квартири, організацію

<sup>1</sup> Полях Е.А. Постмодернизм и дизайн / Евгения Александровна Полях // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1998. – №5. – С.85-97.

відпочинку варто обирати, щоб створити образ ділової, енергійної, інтелектуально розвиненої, успішної людини, котра знає собі ціну<sup>1</sup>.

Мода є засобом реалізації екзистенційних потреб людини як суб'єкта комунікації – у визнанні, оцінці, індивідуалізації, становленні як частини спільності – Ми. Слідування моді є значущою культурною практикою самовираження та самоідентифікації. Мода дає змогу здійснити саморепрезентацію особистості у соціальному просторі в єдності тотожності та розрізнення. З одного боку, вона є наслідуванням певного зразка і при цьому задовольняє потребу у соціальній підтримці та визнанні, з іншого – потребу у розрізненні, тенденцію до диференціації, до змін.

Для доби масової культури характерна втрата повноти відносин Я–Інший. Одним з її наслідків є ситуація, коли, як зазначав Е. Муньє, «комунікація послаблюється або порушується, я найглибшим чином втрачаю самого себе: всі безумства походять з невдалих відносин з іншими, тоді alter стає alienus, а я, своєю чергою, стаю чужим самому собі, відчуженим».<sup>2</sup>

Глибокі міркування стосовно втрати межі Я–Інший висловлював Ж.-Л. Нансі. Філософ підкреслював, що суспільство – не загальне буття, а буття спільне, один з одним, разом. «Разом» – це онтологічна модальність, котра полягає у збереженні цінності та значущості індивідуального буття<sup>3</sup>.

Про небезпеку втрати розрізнення «свого» та «чужого» писав у своїй праці «Одновимірна людина» Г. Маркузе, застерігаючи, що це призводить до уніфікації індивіда, «розчинення» його у псевдодемократичному соціумі.

У сучасних умовах, як стверджує Ж. Бодріяр, людина страждає не від присутності Іншого, а від його відсутності: він перетворюється на артефакт «ілюзорно-чуттєвої квазіреальності», фантомний об'єкт, позбавлений онтологічної основи. Ситуація, коли дві людини, одягнені у ділові костюми

<sup>1</sup> Конєва А.В. Средний класс: мифология успеха [Электронный ресурс] / Анна Васильевна Конєва – Режим доступа : [vestnik-samgu.samsu.ru/gum/.../phyl/200410501.html](http://vestnik-samgu.samsu.ru/gum/.../phyl/200410501.html)

<sup>2</sup> Муньє Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века. – М. : Искусство, 1995. – С. 41.

<sup>3</sup> Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Жан-Люк Нанси ; [пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е.Троицкого]. – М. : Водолей, 2009. – 208 с.

мовчки їдуть поруч в метро, не є ситуацією зустрічі з Іншим – це лише дві незалежні ідентичності, позбавлені і розуміння інакшості сусіда, і відчуття спільності з ним. Саме ситуація розрізнення, тобто необхідність постійно проводити межу Я–Інший або пізнавати в численних інших своє або чуже, запускає механізм самоідентифікації. Інший виникає у моїй свідомості лише тоді, коли його неможливо ігнорувати, коли виникає якась проблемна ситуація у процесі комунікації. Лише у двосторонніх відносинах виникає дистанція, котра виявляє нашу відмінність, конфлікт між Я та Іншим, котрий стимулює процес ідентифікації.

Цей конфлікт не обов'язково є антагоністичним і не означає, що людина має постійно перебувати у ворожнечі з навколишнім світом. Він слугує швидше поштовхом до формування нових компонентів соціального Я, тих моделей соціальної поведінки, котрі допомагають знайти своє місце у соціальному світі, розумне співвідношення індивідуального й соціального.

Масова культура, продукуючи «одновимірну людину», намагається зруйнувати всі суттєві відмінності між Я та Іншим, проголошуючи принцип толерантності. Це поняття походить від латинського слова *tolerantia* – терпіння, терпеливість і нині сприймається як визнання та повага до інших поглядів, традицій, стилів та практик життя без внутрішньої згоди з ними. Принцип толерантності сприяє демократизації суспільства, розгортанню широкого міжкультурного діалогу. Однак у ньому є й чимало прихованих небезпек, котрі стосуються сфери ідентичності. Про це, зокрема, пише російська дослідниця Г. Сайкіна. Авторка зазначає, що слідування цьому принципу означає, що «інших» вже не може і не повинно бути: всі так чи інакше мають виявляти повагу до будь-якої людини незалежно від її поглядів, релігійних переконань, моральної позиції. Виникає питання: якщо



Інший зникає, зникає різниця між Я та іншим, то чи залишається можливість для ідентифікації<sup>1</sup>.

Отже, проблема, з якою стикаються прихильники принципу толерантності, – це питання про співвідношення толерантності та ідентичності. У вирішенні цієї проблеми можна виділити дві принципові позиції:

- позиція протилежності (визнання принципової несумісності та суперечності персональної ідентичності та толерантності);
- позиція єдності (твердження про єдність та взаємозумовленість персональної ідентичності та толерантності в умовах полікультурного суспільства та глобалізації).

Провідником принципів толерантності у найдоступнішій для масової свідомості формі полікоректності стала масова культура<sup>2</sup>.

Доктрина полікоректності визрівала у 1990-ті роки в університетському середовищі США під впливом ідей лібералізму. Ця доктрина відштовхувалася від поняття *neutral language* – нейтральна мова. Саме така мова, звільнена від виразів, котрі ображають почуття та гідність індивіда, порушують його людські права, має протистояти «мові ворожнечі» – *hate speech*. Мова вилучення, репресії, ворожнечі має бути сама вилучена з вжитку. Її використання не означає бажання уникати «незручних» тем – воно означає бажання говорити про ці теми по-іншому. Встановлення й утвердження в суспільній свідомості спеціальних норм мовного етикету – вважали прихильники доктрини полікоректності – допоможе створити єдиний комунікативний простір і програмувати толерантну поведінку всіх учасників комунікації.

<sup>1</sup> Сайкіна Г. Человеческая идентичность как элемент современной социальной реальности [Электронный ресурс] / Гузель Кабировна Сайкіна. – Режим доступа : [www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4](http://www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4)

<sup>2</sup> Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества : монография / Анна Владимировна Костина. – М. : Издательство ЛКИ, 2011. – С. 105-106.

Отже, політкоректність – явище, в якому домінуючим є мовний та культурно-поведінковий аспект.

Мовний аспект політичної коректності виявляється у пошуку нових засобів для мовного вираження та коригування мовного коду. Зокрема, у США був вироблений свого роду *speech codes* – мовний кодекс, який має на меті боротьбу з проявами дискримінації у різних сферах. Він пропонує вживати слова *low-income* – малооплачуваний замість *poor* – бідняк, злидар, щоб уникнути дискримінації за соціальним статусом, *sex-worker* – працівниця сфери сексуальних послуг замість образливої назви однієї з найдавніших професій – *prostitute*. Боротьба з сексизмом виявляється у відмові користуватися зверненням *Mrs.* (*Micic*) и *Miss* (*Mic*), замінюючи їх нейтральним щодо сімейного статусу *Ms* (*Miz*). Багато назв професій, які мають закінчення *man*, котре, за твердженням філологів у первісному значенні перекладається не як у сучасній англійській мові – «чоловік», а як «людина», замінюють це закінчення на *person*: *chairman* – *chairperson*, *congressman* – *congressperson*. Словник політкоректної мови охоплює евфемізми, спрямовані проти дискримінації за віком (*golden ager* – «особа золотого віку» замість «старий») та за зовнішнім виглядом (*hair disadvantaged* – «позбавлений волосся» замість «голомозий»<sup>1</sup>).

Проблема *speech codes* висвітлена у книзі експерта у сфері освіти, професора Нью-Йоркського університету Дайан Равич «Поліція мови: як групи впливу обмежують навчання студентів». Книга включає 500 слів та виразів, які ніколи не трапляються в американських шкільних та університетських підручниках. У наведеному професоркою списку серед інших – слова *Бог*, *пекло*, *сліпий*, *старий*, *варвар*, *домогосподарка*, які відповідна комісія зачислила до «необ'єктивних» та «упереджених», оскільки вони можуть образити почуття деяких груп. «Новояз Джорджа Орвела стає

<sup>1</sup> Панин В.В. Политическая корректность как культурно-поведенческая и языковая категория : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук : специальность 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание / Виталий Витальевич Панин. – Тюмень : Тюменский гос. ун-т, 2004. – С. 14-15.

реальністю», – коментує політику політкоректності Д. Равич. Професорка має на увазі роман-антиутопію відомого англійського письменника «1984», в якому змальовано тоталітарне майбутнє Європи, одним з елементів котрого є новояз (*Newspeak*) – вихолощена мова, котра має зробити неможливим опозиційний спосіб думок («мислезлочин»).

«Як можна визначити політкоректність у двох словах? – пише К. Шаров, автор однієї зі статей, присвячених цій проблемі. – Це певний новояз – мова Езопів наших днів, які схильні перейменовувати всі речі та явища. Для чого? Щоб не вважатись негідником, який зневажає або обмежує чийсь права. Раса, етнос, стать, віросповідання, сексуальна орієнтація, політичні погляди, вік, інтелектуальні здібності, фізична конституція, психотип, характер, темперамент індивіда та інші його атрибути залучені у сферу панування політкоректності»<sup>1</sup>.

Відповідно до ідей політкоректності проголошено й план *affirmative action* – позитивних дій. Цей план містить, зокрема, суттєві переваги при вступі до навчальних закладів для деяких груп населення – афроамериканців, іспаномовних американців, індіанців, інвалідів, гомосексуалів. Поведінковий кодекс подає норми, які демонструють лояльне ставлення до різного роду менших. Виникли поняття, які відображають негативне ставлення до проявів дискримінації щодо цих меншин: *ableism* (аблеїзм) – дискримінація осіб з фізичними вадами, *ethnocentrism* (етноцентризм) – дискримінація за національно-культурною ознакою, *heterosexism* (гетеросексизм) – дискримінація людей з нетрадиційною сексуальною орієнтацією, *lookism* (лукізм, від look – «дивитися») – дискримінація тих, хто не відповідає загальноприйнятим стандартам краси.

Своєрідно виявляється поведінковий кодекс у віртуальному спілкуванні. За правилами «нетикету» (етикету в Мережі) до кожного свого значущого висловлювання, особливо того, яке стосується світоглядних

<sup>1</sup> Шаров К. С. На темной стороне политкорректности: гендерно-нейтральный новояз / Константин Сергеевич Шаров // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 34.

проблем, прийнято додавати аббревіатуру IMHO (*in my humble opinion* – «на мою скромну думку»). Ігнорування цього правила розцінюють як порушення етикету.

Критики політкоректності слушно дорікають їй прихильникам саме за схильність до мовної еквілібристики замість конкретних дій, спрямованих на вирішення реально існуючих проблем. Про цю обмеженість політкоректності говорить, зокрема, У. Еко, який вважає, що замість того, щоб удосконалювати суспільство, доктрина політкоректності пропонує удосконалювати лексику. «Коли суспільство починає називати тих, хто не може ходити, не «інвалідами», а «альтернативно розвинутими» (*diversamente abili*), замість того, щоб будувати для них пандуси, зрозуміло: лицемірно розправившись з попереднім терміном, провели косметичний ремонт у мові, але не ремонт сходів», – пише філософ<sup>1</sup>. Він слушно зазначає, що політкоректність має насаджувати толерантність, а це перетворює її на новітню форму фундаменталізму, який канонізує літеру, нехтуючи духом самої доктрини. У певному сенсі політкоректність починає протистояти толерантності, оскільки передбачає нетолерантне ставлення до тих, хто не підтримує її ідеологію та практику. Розвиваючи цю думку У. Еко, можна сказати, що через політкоректність глобалізована культура потрапила в ситуацію, котру у шахах називають *zugzwang* (цугцванг): не ходити не можна, а кожен хід лише погіршує становище гравця.

Політкоректність небезпечна своєю одновимірністю, про що свого часу писав Г. Маркузе. Вона ставить за мету формування безстатевої істоти універсальної ідентичності, яка не лише позбавляється права на публічний та відвертий діалог, а навіть бажання такого діалогу. Політкоректний новояз дає підстави структурувати та регламентувати інформаційний простір і подачу інформації: відсікати від поширення політично неблагонадійні теми та формувати суспільну думку у «правильному напрямі». Політкоректність – це

---

<sup>1</sup> Эко У. О политкорректности / Умберто Эко // Полный назад ; [пер. с итал. Е. Костюкович]. – М. : Эксмо, 2007. – С. 169.

заздалегідь задане ідеологічне обмеження погляду на світ – і, як завжди у таких випадках, картина світу виявляється дещо деформованою.

Противники та критики політичної коректності називають її багатоголовим чудовиськом та терором доброчесності, сучасною інквізицією, яка вишукує політично некоректну ересь і влаштовує еретикам аутодафе у вигляді переслідувань, кампаній з дискредитації, каральної цензури. Свого часу Г. Маркузе запровадив в обіг термін «репресивна толерантність»: за твердженням філософа, він відображає готовність Системи не просто терпіти, а навіть заохочувати опозиційність та маргінальність, допоки ця опозиційність, дозволяючи уявні альтернативи, не порушує правил гри, встановлених Системою, та не загрожує її існуванню.

Ідеологію та практику політкоректності піддає гострій критиці польський філософ, філолог, перекладач А. Колаковська. У своєму есеї «Imagine: Інтелектуальні витoki політкоректності», досліджуючи генезу цієї доктрини, дослідниця вбачає її в утопії американського руху гіпі – «дітей-квітів» 60-х років та філософії «Нью-ейдж». А. Колаковська вважає цю філософію абстрактною та бездумною. Вона виростає з інфантильного ідеалізму, який так яскраво відображений у пісні Джона Леннона, що стала його візитівкою: «Уяви, що немає ні небес... ні пекла під нами, / Над нами просто небо... Уяви всіх людей, які живуть нині... ні країн... і нічого, за що варто вбивати або вмирати, / Жодної релігії... Уяви, що немає власності... Немає потреби відчувати спрагу або голодувати, / Братство людства... Уяви, всі люди володіють усім світом»<sup>1</sup>. Дослідниця вважає політкоректність лівою антиелітарною ідеологією, яка ворожа культурі та цінностям Заходу; вона є нетерпимою, хоча й проголошує терпимість, тоталітарною, оскільки намагається підпорядкувати своїм вимогам мислення у всіх сферах життя; вона спирається на абстрактні принципи, які заперечують здоровий глузд, розділяє суспільство на групи, котрі живуть своїми

<sup>1</sup> Kołakowska A. Imagine: Intelktualne źródła poprawności politycznej / Agnieszka Kołakowska // Wojny kultur i inne wojny. – Warszawa : Fundacja Świętego Mikołaja, 2012. – S. 285.

відокремленими інтересами. Вона проголошує своєю метою справедливість і благо людини і зневажає людей, факти та розум. Вона вимагає максимального втручання держави в життя і бажає кожному сферу регулювати законодавчо.

У багатьох дослідженнях критикують також надмірний патерналізм ідеології політкоректності стосовно меншин, які можуть мати власну позицію, що не завжди збігається з позицією тих, хто виявляє стосовно них «батьківську турботу». Так, російський соціолог, політолог, філософ Л. Іонін вважає, що політкоректність перетворює сучасне суспільство на «суспільство меншин». На його думку, політкоректність породжує новий тип соціальної структури, де ключовими та груповими ідентифікаціями є категорії різного роду меншин, які колись зазнавали або нині зазнають дискримінації з боку «панівної більшості». Ця панівна більшість кожного разу визначається по-іншому залежно від характеру меншини. Щодо жінок такою більшістю є чоловіки, щодо чорних – білі, щодо огрядних – стрункі, щодо потворних – красені, щодо дурних – розумники. Як наслідок суспільство перетворюється на суспільство меншин, в якому лише меншини видаються реально існуючими<sup>1</sup>.

У своїй книзі «Політкоректність: Дивовижний новий світ» Л. Іонін висловлює думку про те, що політкоректність виростає з постмодерну, котрий урівнює в правах усі концепції та погляди, приймає будь-яку позицію, точку зору, ідеологію, поєднуючи їх у нескінченну різноманітність колажів. Усе дозволено і все прийнятно, і щоб не виглядати ізгоєм, людина погоджується з тим, що визнає більшість<sup>2</sup>.

Індивід, включений у потік маскультівського мейнстріму, дотримується тих моделей сприйняття Іншого, котрі не сприяють формуванню повноцінних відносин Я–Інший, які могли б слугувати основою

---

<sup>1</sup> Ионин Л.Г. Общество меньшинств: политкорректность в современном мире / Леонид Григорьевич Ионин – М. : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 44 с.

<sup>2</sup> Ионин Л.Г. Политкорректность: Дивный новый мир / Леонид Григорьевич Ионин. – М. : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 112 с.

його персональної ідентифікації. Тенденція масової культури у цьому плані полягає в тому, щоб спростити, механізувати, «поставити на потік» ті форми комунікації, з котрими ми маємо справу у своєму соціальному бутті. Вона є свого роду «монітором відхилення», де механізми відношення Я–Інший представлені у гротескному, деформованому вигляді.

### **Висновки до розділу 3.**

Запропонований ракурс розгляду проблеми персональної ідентичності дає змогу доповнити якісну характеристику ідентичності суб'єкта масової культури аналізом її глибинних засновків.

Перш за все, зазначимо, що в сучасну добу відбувається «трансформація» масової людини, котра набуває статусу суб'єкта соціокультурного буття, здатного до творчої реалізації ідентифікаційних стратегій, котрі визначають характер ідентифікації в сучасну добу.

Однією зі стратегій персональної ідентифікації в сучасну добу є «дискурсивне самовизначення» масової людини засобами наративу. Становлення ідентичності сучасної людини відбувається в ситуації протистояння двома позиціями: формування Я шляхом запозичення та копіювання стереотипів, запропонованих масовою культурою та творення себе завдяки власним творчим пошукам та зусиллям. Усвідомлення власного Я, відчуття певної дистанції між заданими стереотипами та власною суб'єктивністю визначає ту ідентифікаційну стратегію, котру можна назвати творчою. Дотримуючись її, людина намагається віднайти баланс між своєю суб'єктивністю та семантичним полем соціокультурної дійсності.

Інша стратегія персональної ідентифікації – партиципативна реалізується через відносини Я – Інший, які є одним з найважливіших модусів зазначеної форми самоототожнення людини. Відношення Я–Інший, які значною мірою визначають тип соціальної поведінки індивіда, дають змогу зрозуміти характер тих трансформацій, котрі відбуваються у сфері

соціального й індивідуального буття людини. Процес набуття персональної ідентичності значною мірою зумовлений бажанням та вмінням вибудувати повноцінні відносини з Іншим. Саме вони дозволяють людині віднайти ціннісні орієнтири свого буття у «плинній сучасності». Завдяки Іншому людина досягає цінність та значущість власного Я та відкриває в Іншому таку ж унікальну особистість, наділену почуттям власної гідності та варту поваги. Відносини Я–Інший відображають реальність та потенційність персональної ідентичності, котра значною мірою конструюється за посередництвом дискурсу масової культури. Дослідження специфіки формування персональної ідентичності у модусі відносин Я–Інший має теоретичне й практичне значення, оскільки воно зумовлює характер буття сучасної людини та шлях функціонування індивіда в суспільстві.



## РОЗДІЛ 4. СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ В МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ

### 4.1. Чинники та механізми формування соціальної ідентичності

Глобальні зміни в житті сучасного суспільства активізували потребу у соціальному самовизначенні людини, спричинили своєрідний «ідентифікаційний синдром», створили унікальні механізми нових соціогрупових ідентифікацій.

Дослідження соціальної ідентичності має тривалу історію і представлене корпусом праць, котрі були розроблені в контексті різних напрямів соціально-гуманітарних та філософських наук.

*Соціопсихологічний* напрям дослідження соціальної ідентичності започаткували праці З. Фрейда.

Ідентичність для З. Фрейда – це приватний, внутрішній світ, емоційні сили людини. Ідентифікація – це безсвідоме ототожнення суб'єкта з об'єктом, мотивом якого може бути страх втрати любові та страх перед покаранням. Отож, ідентифікація – це взаємодія, в якій поєднані два аспекти: – біологічний – коли організм стає частиною ієрархічної системи живих організмів, і в цьому плані ідентифікація має своєю метою біологічну адаптацію; – соціальний – коли організми систематизуються в групи, котрі географічно, історично та культурно визначені.

Зокрема, З. Фрейд вважав, що самоототожненню індивіда сприяє соціалізація. У ході соціалізації відбувається прийняття соціальних норм як власних внутрішніх установок, як керівництва до дії, формується здатність вийти за межі Я та ототожнення з певною соціальною групою<sup>1</sup>.

Проблеми ідентичності обрав предметом свого аналізу Е.Фромм, завдяки дослідженням котрого само поняття ідентичності стало трактуватися набагато ширше від свого суто психологічного контексту. Потреба у соціальному самовизначенні, на думку філософа, вкорінена в самій природі

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Я и Оно // Зигмунд Фрейд ; [пер. с нем.]. – М. : Эксмо-Пресс, Фолио, 2000 . – С. 425-440.

людини і пов'язана з умовами людського буття<sup>1</sup>. Згідно з концепцією соціальної ідентичності Е. Фромма, вона є результатом індивідуалізації людини, однією з головних людських потреб: це потреба у зв'язку з навколишнім світом, потреба уникнення самотності. Вона реалізується через співвіднесення себе з ідеями, цінностями, соціальними групами. Розглядаючи проблему соціальної ідентичності на рівні різних соціальних груп, Е. Фромм оперував поняттям *соціальний характер*, яке означає сукупність рис характеру, котра є у більшості членів даної групи, і виникає внаслідок спільних для них переживань та спільного способу життя<sup>2</sup>.

Натомість Е. Еріксон розглядав ідентичність як складне особистісне утворення, котре має багаторівневу структуру і охоплює індивідний, особистісний та соціальний рівень. Він вважав, що соціальна ідентичність інтегрує людину в групові взаємозв'язки, солідаризує її з соціальними, груповими ідеалами. Включеність у різні соціальні групи дає людині відчуття внутрішньої єдності зі своїм соціальним оточенням, відчуття значущості свого буття в рамках соціуму<sup>3</sup>.

Дослідник визначав соціальну ідентичність як почуття органічної належності індивіда до певної епохи та типу міжособистісної взаємодії, притаманного цій епосі<sup>4</sup>. Зміни, котрі відбуваються в суспільстві, – розпад ціннісно-нормативних систем, руйнування зв'язків та відносин, покладених в основу соціокультурної організації суспільства, – призводять до кризи ідентичності, змушують людей шукати нові орієнтири для визначення свого місця в соціумі, конструювати нову ідентичність, адекватну новій ситуації.

Англійський психолог, автор книги «Соціальна ідентичність та міжгрупові відносини» Г. Теджфел та його послідовник Дж. Тернер розглядали соціальну ідентичність як таку, що складається з окремих

<sup>1</sup> Фромм Е. Мати чи бути? / Еріх Фромм ; [пер. з англ. О. Михайлової та А. Буряка]. – К. : Український письменник, 2010. – 222 с.

<sup>2</sup> Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм ; [пер. с англ. Г. Ф. Швейника]. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 230.

<sup>3</sup> Erikson E. Psychosocial Identity / Erik Homburger Erikson // A Way of Looking at Things. Selected Papers. – N.-Y. : Norton, 1995. – P. 675-679.

<sup>4</sup> Erikson E. Insight and responsibility : lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight / Erik Homburger Erikson. – N.-Y. : Norton and Company Inc., 1969. – P. 200-204.

ідентифікацій і визначається приналежністю людини до різних соціальних категорій: раси, національності, класу, статі тощо. Найважливіші положення теорії соціальної ідентичності Теджфела–Тернера формулюються у вигляді таких постулатів:

- Соціальна ідентичність складається з трьох аспектів образу Я, котрі впливають зі сприйняття індивідом себе як члена певних соціальних груп (Я – чоловік, англієць, студент, член спортивної команди тощо).
- Індивіди намагаються зберегти або підвищити свою самооцінку, тобто створити і закріпити позитивний образ себе.
- Соціальні групи та членство в них пов'язані з їх позитивною або негативною оцінкою в суспільстві, отже, соціальна ідентичність може бути позитивною або негативною.
- Оцінка власної групи індивідом визначається взаємовідносинами з іншими групами шляхом порівняння їхніх ціннісно-значущих характеристик.

Ключовим поняттям концепції ідентичності Теджфела–Тернера є поняття соціальної категоризації – систематизації людиною свого соціального досвіду для орієнтації у соціальному оточенні.

Одним із напрямів дослідження соціальної ідентичності став *символічний інтеракціонізм*, котрий спирається на праці американських соціологів Дж. Міда та Ч. Кулі. Значний евристичний потенціал властивий сформульованій в рамках символічного інтеракціонізму їхній концепції «дзеркального Я», головні положення котрої полягають у такому:

- люди взаємодіють один з одним, керуючись, насамперед, тими символічними значеннями, які вони надають тим чи іншим об'єктам;
- самі символи є продуктами соціальної взаємодії (інтеракції) між людьми;
- символічні значення виникають та змінюються шляхом інтерпретації та перевизначення символів.

Джордж Мід розглядав особистість як соціальний продукт, сформований внаслідок міжрольової взаємодії. Ролі встановлюють межі належної поведінки у певній ситуації. У цій взаємодії людина вчиться сприймати і приймати ролі Іншого, що забезпечує перетворення зовнішнього

контролю на самоконтроль та формування Я. Одним із принципових положень концепції Дж. Міда стало твердження про те, що комунікація є не процесом одностороннього пристосування людини до вимог соціуму, а взаємодією двох відносно автономних систем – особистості та суспільства, а самість – результатом цієї взаємодії. Соціальна ідентичність формується, з одного боку, як неусвідомлювана – під впливом комплексу очікувань, котрі виявляє по відношенню до індивіда соціальне оточення, з іншого – як усвідомлювана, результат осмислення особистістю своєї поведінки<sup>1</sup>.

Значний внесок у розвиток концепцій соціальної ідентичності зробив один з послідовників Дж. Міда автор теорії соціальної драми І. Гофман. На його думку, ідентичність формується у взаємодії людини з оточенням – мінливим світом звичних, «нормальних» ситуацій, повсякденним потоком простору і часу, соціальними інститутами. У різних ситуаціях людина діє по-різному: вона подібна до актора, котрий має відповідати виконуваній ролі, імпровізувати, однак при цьому не руйнувати образу свого героя. Вона має право вибору, але цей вибір обмежений певними рамками – фреймами. Ідентичність формується на основі пошуку «онтологічної безпеки» у зовнішньому світі, репрезентації себе цьому світові і водночас намаганні зберегти свій внутрішній світ.

У символічному інтеракціонізмі предметом аналізу стали способи формування ідентичності та сам процес ідентифікації, залежність ідентифікації від соціального простору і часу, системи соціальних інститутів.

З позицій прихильників феноменологічного підходу П. Бергера та Т. Лукмана ідентичність розглядається як процес та результат роботи свідомості з упорядкування соціального досвіду як сукупності смислів поза їх прихованою сутністю та узгодження його з соціальним порядком. Отже, ідентичність людини – це соціальний конструкт, котрий формується в процесі діалектичної взаємодії індивіда та суспільства. Вона пов'язана з участю у певному соціальному порядку, з певним статусом та відповідною

---

<sup>1</sup> Mead G.H. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* / George Herbert Mead. – Chicago : University of Chicago Press, 2009. – P. 97-102.

сукупністю соціальних ролей. Для того, щоб ідентичність стала реальністю, необхідно, щоб претензії індивіда були визнані іншими. Якщо у традиційних суспільствах ідентичність людини відповідала існуючому стану речей, то з розвитком цивілізації суспільство складається з багатьох «світів», і індивід опиняється в ситуації вибору. Він може ідентифікувати себе з одним з них та протиставитися іншому. Така ідентифікація дає індивідові змогу зберігати певну дистанцію щодо цих «світів», відчувати їхню «відносність». Унаслідок цього власна інституційна поведінка сприймається як «роль», від котрої можна відділитися. У своїй книзі «Соціальне конструювання реальності» П. Бергер та Т. Лукман підкреслюють, що світ людської особистості подвійний за своєю природою. З одного боку, індивід піддається неконтрольованому впливу суспільства, з іншого – в процесі взаємодії з ним сам конструє суспільство та створює власний світ типізованих зразків і діє відповідно до них, тобто свідомо конструє свою ідентичність<sup>1</sup>.

Отже, прихильники феноменологічного підходу розглядали ідентичність як механізм засвоєння або набуття норм, ідеалів, ціннісних установок, соціальних ролей і моралі, притаманних соціальним групам, до котрих належить індивід, один з механізмів соціалізації особистості. Ідентичність виявляється як риса, властивість та є множинною.

Значний евристичний потенціал у тлумаченні сутності соціальної ідентичності має *теорія габітусу* П. Бурдьє.

Згідно з його концепцією, структуровані соціальні відносини – *habitus* («система притаманних індивідові диспозицій мислення та дії, котрі підсумовують його знання та досвід») – визначають соціальні правила життєдіяльності різних соціальних груп та спільнот і коло тих, з ким солідаризується індивід за принципом володіння аналогічним «соціальним капіталом». *Соціальний капітал* – сукупність взаємовигідних взаємозв'язків, котрі зміцнюють спільноту, зумовлює її гомогенізацію та формування габітусу – матриці сприйняття, мислення та діяльності, – спільного для цієї

---

<sup>1</sup> Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Academia-центр; Медиум, 1995. – 334 с.

групи. Кожен індивідуальний габітус слугує варіантом габітусу спільноти і є найважливішим елементом формування соціальної ідентичності, котра, своєю чергою, виступає суто індивідуальним комплексом глибоко інтерналізованих соціальних рис широкого спектру як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру. Кожен габітус має здатність до самозбереження і водночас – оновлення з метою забезпечення соціальної адаптації особистості<sup>1</sup>.

Засадами *інтеграційного підходу* до вивчення соціальної ідентичності об'єднані концепції Ю. Габермаса та Е. Гідденса. Зазначений підхід ґрунтується на визнанні багатовимірності самосвідомості, в якій присутні як особистісні, так і соціальні аспекти, котрі перебувають у взаємодії.

Концепція *балансу ідентичностей* Ю. Габермаса розглядає особистісну та соціальну ідентичність як виміри, в балансі котрих реалізується Я-ідентичність. Наочно цей вид ідентичності можна уявити як систему координат, в котрій вертикаль – це персональна ідентичність, що забезпечує зв'язок історії та життя людини, а горизонталь – соціальна, яка забезпечує можливість виконання вимог різних рольових систем. Підтримання балансу ідентичності можливе за допомогою комунікації, в якій особлива роль належить мові. Саме у взаємодії людина формує свою соціальну ідентичність, намагаючись відповідати нормативним очікуванням партнера та водночас виражати власну неповторність.

Англійський соціолог Е. Гідденс у своїй праці «Сучасність та ідентичність» виділяє три головні риси сучасності, котрі є причинами загострення проблеми ідентичності. Це, передусім, динамізм соціальних систем, всіх процесів, котрі відбуваються в суспільстві, що постійно підвищується. Важливу роль у трансформації соціальної ідентичності відіграє процес глобалізації, розширення та поглиблення економічної, політичної, культурної взаємодії між різними регіонами планети. На процеси

---

<sup>1</sup> Бурдьє П. Социология политики / Пьер Бурдьё ; [пер. с франц.]. – М. : Socio-Logos, 1993. – С. 46.

ідентифікації впливають також соціальні інститути, котрі стимулюють виникнення нових психосоціальних механізмів ідентифікації.

За Е. Гідденсом, ідентичність – це два полюси: з одного боку, абсолютне пристосуванство (конформізм), з іншого – замкненість на себе. Мислитель пов'язує ідентичність з соціальною структурою, котра накладає на актора відповідні для обраної ним соціальної позиції права та обов'язки. Свідоме й добровільне виконання цих приписів забезпечує соціальний порядок. Однак самовизначення індивіда може виявлятися у різних моделях ідентичності – від повного прийняття до радикального заперечення групових особливостей, котре може спровокувати пошук нової соціальної ідентичності та спроби змінити соціальну групу<sup>1</sup>.

Аналізуючи особливості самовизначення людини в добу «плинної сучасності», англійський соціолог З. Бауман говорить про те, що за цих умов стає природною і закономірною нестійкість та пластичність соціальної ідентичності. Умовного, ігрового, «перформативного» характеру набувають навіть такі, здавалось би, абсолютні ідентичності, як стать та гендер. Мислитель вважає, що в сучасному світі індивід сам змушений конструювати свою ідентичність – вона стає проективною. Він не тільки конструює свою ідентичність, а й змушений постійно її переконструювати відповідно до тих змін, котрі відбуваються з ним самим та з суспільством<sup>2</sup>.

Інтегративний підхід до аналізу персональної та соціальної ідентичності як двох взаємопов'язаних аспектів самовизначення особистості у соціокультурній реальності дає змогу глибше осягнути феномен ідентичності у багатоманітності його можливих проявів.

Для вітчизняної філософської науки проблематика соціальної ідентифікації особистості є досить новою, і тим не менше вона представлена працями ряду авторитетних дослідників.

---

<sup>1</sup> Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* / Anthony Giddens. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1991. – P. 187-201.

<sup>2</sup> Bauman Z. *Пłynна nowoczesność* / Zygmunt Bauman. – Warszawa : Wydawnictwo Literackie, 2007. – 248 s.

Це, зокрема, монографія М.Т. Степико «Українська ідентичність: феномен і засади формування», яка є комплексним дослідженням української ідентичності у взаємозумовленості усіх її складових – національної, етнічної, громадянської<sup>1</sup>. У виданій Інститутом соціології НАН України колективній монографії С.О. Макеєва, С.М. Оксамитної, О.В. Швачко «Соціальні ідентифікації та ідентичності» проаналізовано соціальну структуру сучасного українського суспільства та широкий спектр тих ідентифікаційних практик, котрі визначають соціальну ідентичність українців<sup>2</sup>. Важливі аспекти соціальної ідентичності висвітлено у монографічному дослідженні Л. П. Нагорної «Регіональна ідентичність: український контекст»<sup>3</sup>, Н.Є. Пелагеші «Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації»<sup>4</sup>, М.А. Козловця «Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації»<sup>5</sup>. Соціальна ідентичність є об'єктом наукового зацікавлення вчених Львівського національного університету імені Івана Франка. Проблеми соціології ідентичності розглянуто у низці публікацій Н.Й. Черниш<sup>6</sup>. А. Ф. Карась досліджує проблеми соціальної ідентичності в контексті концепції формування в Україні громадянського суспільства<sup>7</sup>. Теоретико-методологічні аспекти дослідження гендерної ідентичності акцентувала у своїй монографії «Гендер.

<sup>1</sup> Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування : [монографія] / Михайло Тимофійович Степико. – К. : НІСД, 2011. – 336 с.

<sup>2</sup> Социальные идентификации и идентичности : [монографія] / Сергей Алексеевич Макеев, Светлана Николаевна Оксамитная, Елена Валентоновна Швачко. – К. : Институт социологии НАН Украины, 1996. – 185 с.

<sup>3</sup> Нагорна Л.П. Регіональна ідентичність: український контекст : [монографія] / Лариса Панасівна Нагорна. – К. : ПІЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2008. – 405 с.

<sup>4</sup> Пелагеша Н. Є. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації : [монографія] / Наталя Євгенівна Пелагеша ; Національний ін-т стратегічних досліджень. – К. : [НІСД], 2008. – 287 с.

<sup>5</sup> Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : [монографія] / Микола Адамович Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.

<sup>6</sup> Множинність ідентичностей та множинність їхніх інтерпретацій // Вісн. Львівськ. ун-ту. Сер. соціологіч.. – Вип 4 – Львів : Видав. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – С.3-13; Ідентичності в сучасній Україні та стратегії їхнього вивчення // Вісн. Харківськ. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. – Вип. 941'2011. – Харків, 2011. – С. 100-110; Мова та ідентичність у сучасному світі // Мова і суспільство. – Вип.3. Мат-ли виступів на VIII Всеукр. соціолінгвістич. семінарі 12 травня 2011 р. / за ред. Г Мацюк. – Львів : Видав. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С.13-22.

<sup>7</sup> Карась А.Ф. Громадянська ідентичність як українська перспектива / Анатолій Феодосійович Карась // Агора. Переосмислюючи демократію: Україна і світовий контекст. – К. : Стилос, 2011. – С. 27–41.



Ідентичність. Суб'єктивність: філософські дискусії другої половини ХХ сторіччя» Н.П. Гапон<sup>1</sup>.

Отож, проблема соціальної ідентифікації протягом тривалого часу перебуває в полі зору багатьох дослідників, які представляють різні напрями філософської думки сучасної доби та розглядають різні її аспекти.

На підставі проведеного аналізу теоретико-методологічних підходів до соціальної ідентифікації особистості дамо її узагальнене визначення як процесу ототожнення індивідом себе з іншою людиною, групою, зразком, котрий відбувається в процесі соціалізації і за посередництвом котрого набуваються норми, цінності, соціальні ролі, моральні властивості представників тих груп, до котрих належить або намагається належати індивід. Соціальна ідентичність у цьому плані виступає як усвідомлення суб'єктом своєї приналежності до тієї чи іншої системи соціальних об'єктів при збереженні цілісності та унікальності власного Я.

*Соціальна ідентичність* – це продукт взаємодії між суспільством та особистістю, самоототожнення особистості з ідеями, цінностями, соціальними стандартами суспільства, усвідомлення та переживання особистістю причетності до певної спільноти. Г. Теджфел визначав соціальну ідентичність як усвідомлення особистістю своєї приналежності до соціальної групи та визнання емоційної значущості цієї приналежності. Соціальна природа людини окреслена тим, що вона намагається, з одного боку, влитися у соціум, а з іншого – виділитися з нього як індивідуальність.

Феномен соціальної ідентичності можна охарактеризувати як трирівневу структуру, котра включає в себе низку соціально значущих ознак, легітимованих соціумом:

– духовно-ментальні елементи (самооцінка та самоусвідомлення індивіда; ціннісно-нормативні установки, переконання та орієнтації, котрі становлять змістову основу його ідентичності; стиль та спосіб життя як її прояв; групова свідомість як атрибут колективної ідентичності);

<sup>1</sup> Гапон Н.П. Гендер. Ідентичність. Суб'єктивність: філософські дискусії другої половини ХХ сторіччя : [монографія] / Надія Павлівна Гапон. – Львів : Видав. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. – 378 с.

- соціальні елементи (статусна позиція індивіда в групі та відповідний для неї набір рольових функцій; сукупність соціальних зв'язків актора, котрі формують поведінковий аспект його ідентичності як продукту соціалізації);
- матеріально-економічні елементи (доходи, власність, товари, котрі споживає індивід і котрі дають йому підстави демонструвати та доводити свою соціально-статусну приналежність).

Отже, соціальна ідентичність особистості формується під впливом зовнішніх та внутрішніх чинників.

*Зовнішніми* чинниками ідентифікації слугують механізми соціальної атрибуції, котрі функціонують у руслі інституційних та соціально-інтерактивних процесів.

*Внутрішніми* чинниками соціальної самоідентифікації є особистісна характеристика, котра відображає стан самототожності індивіда, результат присвоєння ним інтеріоризованих Я- та Ми-образів, певної соціальної позиції та знаходить свій вияв у актах самовизначення, конструюванні індивідуальних життєвих стратегій.

Суспільство відчуває вплив таких загальних тенденцій, як глобалізація світового простору, інтеграція в економічній, політичній, освітній, інформаційній, культурній та інших сферах.

Зазначимо, що процес соціальної ідентифікації індивіда зумовлений низкою чинників.

Це, зокрема, *соціокультурний контекст*, в якому розгортається цей процес.

Сучасну добу нерідко характеризують як час глибоких соціокультурних трансформацій – явищ, котрі періодично повторюються і котрі є необхідною стадією під час переходу від однієї культурної доби до іншої. Такі кризові періоди є природними та необхідними в динаміці культури для того, щоб відбулася зміна культурної парадигми, щоб в суспільній свідомості утвердилися норми та цінності, котрі відображають нову соціокультурну дійсність людського існування.

Процес соціокультурних трансформацій, за твердженням відомого соціолога З. Баумана, актуалізував проблему ідентичності, котра «стала призмою, через яку розглядаються, оцінюються та вивчаються найважливіші риси сучасного життя»<sup>1</sup>.

Однією з його особливостей є те, що нині відбувається глибока соціальна модернізація: зміни у соціальній структурі суспільств, ускладнення соціально-стратифікаційної системи, розширення рамок соціальної взаємодії. Наслідком цієї модернізації став своєрідний «культурний шок» – втрата колишньої стійкої соціальної ідентичності, переструктурування ідентифікаційного простору та девальвація колишніх жорстких ідентифікаційних рамок. Колишня соціальність була ієрархічною, сучасна ж набуває такої форми, котрій чужа жорстка ієрархія, різкі соціальні контрасти, вертикальні – репресивні – владні відносини за принципом «панування-підпорядкування». Відкрита репресивність та насильство змінилися техніками спокуси, а предметно опосередковані суспільні відносини – комунікацією.

Актуалізація пошуків ідентичності – це наслідок переходу від суспільства, де ідентичність «дана» та «задана», де панує чітка закріпленість за людиною певного соціального статусу, до суспільства «соціальної мобільності»<sup>2</sup>. Плюралізація диференціювальних соціальних ознак (особливо життєвих форм та стилів), маргіналізація значної частини населення, неоднорідність «офіційних» соціальних груп також стимулюють поширення нових механізмів соціальної ідентифікації.

Глибокі трансформації, котрі визначають характер сучасної доби, значною мірою зумовлені *переходом від індустріального до інформаційного суспільства*. М. Кастельс так характеризує цей новий суспільний устрій: «У новому, інформаційному способі розвитку джерело виробництва полягає в технології генерування знань, обробки інформації та символічної

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2005. – С. 176

<sup>2</sup> Сайкина Г. К. Человеческая идентичность как элемент современной социальной реальности [Электронный ресурс] / Гузель Кабировна Сайкина. – Режим доступа: [www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4](http://www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4)

комунікації. Зрозуміло, знання та інформація є критично важливими елементами у всіх способах розвитку, оскільки процес виробництва завжди базується на певному рівні знань та на обробці інформації. Однак специфічним для інформаціонального способу розвитку є вплив знань на саме знання як головне джерело продуктивності»<sup>1</sup>.

Розвиток інформаційних технологій, телекомунікаційних каналів сприяє формуванню нової форми культури – інформаційно-мереживної, в якій комп'ютерні мереживні технології формують горизонтальну систему комунікації, перетворюються на інструмент конструювання нових соціальних систем, починають впливати на особистість людини. Виникає новий феномен – реальна віртуальність, яка входить у життєвий досвід особистості на правах дійсної реальності, внаслідок чого суб'єкт втрачає зв'язок з реальною реальністю та відповідно контроль над нею. Оскільки засоби масової культури володіють здатністю інкорпорувати у свій простір будь-які прояви культури, виникає диференціація серед їхніх користувачів, що призводить до появи віртуальних спільнот. Формується нова форма соціальної ідентифікації – віртуальна<sup>2</sup>.

Одним із виявів соціокультурних трансформацій, котрі визначають характер сучасної доби, є процес *глобалізації* світового простору, інтеграції в економічній, політичній, освітній, інформаційній, культурній та інших сферах. У цих умовах формуються «різні нові образи світу» і водночас індивід переживає своєрідну «соціальну травму», котра є наслідком руйнування підвалин сенсів і значень соціальної реальності, знецінення накопичених попереднім життєвим досвідом правил соціальних дій<sup>3</sup>.

Багато дослідників звертаються до метафоричного образу «села» для позначення соціального простору глобалізованого світу, на противагу

<sup>1</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс; [пер. с англ. под научн. ред. О.И. Шкаратана]. – М. : ГУ-ВШЭ. 2001. – С. 39.

<sup>2</sup> Цымбал Е.А. Специфика информационной и сетевой культуры в информационном обществе (коммуникативный аспект) : [Электронный ресурс] / Екатерина Анатольевна Цымбал. – Режим доступа : [www.t21.rgups.ru/archive/doc2010/10/21.doc](http://www.t21.rgups.ru/archive/doc2010/10/21.doc)

<sup>3</sup> Штомпка П. Социология социальных изменений / Пётр Штомпка ; [пер. с англ.; под ред. В. А. Ядова]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 131.

«міській» його диференціації, притаманній попереднім епохам. У численних характеристиках процесу глобалізації підкреслено, що суспільство стає полікультурним. Ця полікультурність має безпосереднє відношення до проблеми ідентичності: вона потребує від людини адаптації до тієї системи цінностей, котра формується в процесі широкого міжкультурного діалогу і котра не збігається з традиційною системою цінностей, що визначають самоідентичність людини певної локальної культури. Однак крім цього «горизонтального» напряму ідентифікації у глобалізованому світі є ще й «вертикальний», пов'язаний з новими рівнями ідентичності: людина має співвідносити себе не лише з традиційними соціальними групами та середовищем існування, а й глобальним співтовариством<sup>1</sup>.

Важлива роль у соціокультурних трансформаціях сучасної доби належить *масовій культурі*. У тривалих дискусіях щодо часу її виникнення, сутності, функцій поступово викристалізовується думка про неспроможність оцінних характеристик цього феномена і про те, що він породжений «плинною сучасністю» і масовим суспільством. Масове ж суспільство – це певний стан соціуму, зумовлений процесами індустріалізації, урбанізації, демократизації політичного життя, котрий прийшов на зміну традиційним суспільствам з їх чітко визначеною і оформленою соціальною ієрархією. Соціальна і культурна диференціація стає дедалі складнішою та різноманітнішою. З одного боку, людина включена у більш широку мережу комунікацій та взаємодії, однак соціальні зв'язки у масовому суспільстві характеризуються меншою тривкістю та стійкістю, зв'язок індивіда з соціальними групами стає ефемерним. Людина легко приєднується до певних груп і легко їх залишає: змінює рід занять і місце роботи, залишає сім'ю і створює нову, налагоджує або розриває дружні зв'язки, приєднується до тих чи інших громадських рухів та організацій і виходить з них. Уявлення масової людини про себе (ідентичність) рідко визначається груповою

---

<sup>1</sup> Андреева Г.М. Личность в поисках идентичности в глобальном мире / Галина Михайловна Андреева // Социальная психология сегодня: поиски и размышления. – М. : Моск. психол.-соц. институт, 2009. – С. 124.

приналежністю та почуттям «ми». Сучасне суспільство «складається» не з чітко оформлених стабільних груп, а з маси атомізованих індивідів, котрі вступають у соціальні зв'язки, керуючись певними інтересами та потребами<sup>1</sup>.

Масовізований індивід доби мереживних комунікацій позбавлений традиційних внутрішньогрупових зв'язків, а соціум втрачає можливість передавати йому свої специфічні культурні традиції<sup>2</sup>. Водночас, свою специфіку мають соціокультурні трансформації, котрі відбуваються на пострадянському просторі і зокрема в Україні. Визначити її можна як глибоку масову дезорієнтацію, втрату цілісності суспільства, його самопізнання та самовизначення, що означає тотальну кризу ідентичності на різних рівнях соціальної організації. На думку П. Штомпки, цю ситуацію можна охарактеризувати як соціальну і культурну травму<sup>3</sup>. Одним з травмуючих чинників нової соціально-економічної ситуації стало поглиблення соціальної нерівності – соціальна поляризація, маргіналізація соціальних статусів більшості членів суспільства. Більшість категорій, за посередництвом котрих людина визначала себе та своє місце в суспільстві, виявилися застарілими або втратили чіткість колишніх меж («колгоспне селянство», «трудова інтелігенція»); сформувалися нові соціальні групи («середній клас»). І хоча майнове розшарування суспільства вже відбулося, соціокультурне оформлення трансформованих соціальних спільнот ще не завершилося, результатом чого є відсутність чіткої статусно-стратифікаційної диференціації, відповідних видів соціальної категоризації у масовій свідомості, що ускладнює соціальну ідентифікацію.

Той вид ідентичності, котрий формувався в СРСР, на думку Ю. Левади, ніс на собі риси внутрішньої та зовнішньої ізоляції; безальтернативності, котра виражалася в уніфікації та регламентації практично усіх сфер суспільного життя. Одним із серйозних негативних наслідків радянської

---

<sup>1</sup> Матецкая А.В. Социология культуры : [Электронный ресурс] / Анастасия Витальевна Матецкая. – Режим доступа : [sosis.ucoz.ru/load/lekcii/sociologija/mateckaja\\_a\\_v.../4-1-0-9](http://sosis.ucoz.ru/load/lekcii/sociologija/mateckaja_a_v.../4-1-0-9)

<sup>2</sup> Дилигенский Г.Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности / Герман Германович Дилигенский // Одиссей. Человек в истории. 1992. – М. : Кругъ, 1994. – С. 92.

<sup>3</sup> Штомпка П. Социальное изменение как травма / Пётр Штомпка // Социс. – 2001. – № 1. – С. 6-17.

системи ідентифікаційних матриць став розрив між макро- та мікрорівнем соціальної ідентифікації, пов'язаний з відсутністю громадянського суспільства, де цього розриву немає внаслідок наявності численних інститутів «вторинної соціалізації» – громадських організацій, добровільних об'єднань тощо<sup>1</sup>.

Однією особливостей українського соціокультурного простору є те, що внаслідок тривалого існування радянської командно-адміністративної системи з притаманною їй «пірамідальною» конфігурацією суспільства, у ньому не сформовані інститути громадянського суспільства<sup>2</sup>. Ці інститути є своєрідними «фабриками смислів», котрі визначають способи осмислення соціальної дійсності, статусно-рольову структуру суспільства, становлять необхідну передумову його стабільності та інтегрованості і отже слугують основою соціальної ідентифікації людини.

Власне, *homo soveticus* – це радянський різновид масової людини, який сформувався в суспільстві тоталітарного, мобілізаційного типу і риси якого тією чи іншою мірою виявляються у «пострадянської» людини<sup>3</sup>.

Сутність радянської ідентичності виражалась у феномені надетнічної спільноти: об'єднання радянських людей формувалося на основі принципу загальногромадянської приналежності. Головною ідентифікаційною моделлю була «радянська людина» з обов'язковою сукупністю рис, котрі визначали стиль життя, поведінки, спілкування: конформізм, побоювання конфліктів і необхідності прийняття власних рішень, безініціативність, небажання наражатися на ризик, недовіра до нового, ворожість до змін, нетерпимість до інших думок та поведінки<sup>4</sup>. Ці риси тією чи іншою мірою виявляються і в «пострадянської» людини.

<sup>1</sup> Левада Ю.А. От мнений к пониманию / Юрий Александрович Левада // Сочинения : социологические очерки 1993–2000. – Москва : Издатель Карпов Е.В., 2011. – С. 272-285.

<sup>2</sup> Карась А.Ф. Громадянська ідентичність як українська перспектива / Анатолій Феодосійович Карась // Агора. Переосмислюючи демократію: Україна і світовий контекст. – К. : Стило, 2011. – С. 27–41.

<sup>3</sup> Тульчинский Г.Л. Культура в шоке / Григорий Львович Тульчинский // Нева. – 2007. – №2. – С.128-149.

<sup>4</sup> Черниш Н.Й. Соціологія: курс лекцій / Наталія Йосипівна Черниш. – Львів : Кальварія, 1998. – С. 55-56.

Ідентифікаційний простір радянського суспільства «скріплювався» державною ідеологією, котра виконувала функцію одного з провідних агентів соціалізації. У нових соціальних умовах цю роль перебрав на себе мейнстрім (англ. *mainstream* – основний потік, основна течія) масової культури – сукупність загальноприйнятих, широко вживаних культурних стандартів. За допомогою каналів масової комунікації та специфічних технологій масова культура конструює та нав'язує аудиторії свої ідентифікаційні моделі.

Покоління, котрі сформувалися в період домінування моделі «радянської людини», втратили колишню ідентичність, зумовлену соціальним походженням, професійним статусом, приналежністю до комсомольських та партійних організацій, і пошукують нові форми ідентичності. Подекуди це виявляється як спроби зберегти «дискурс простоти», ординарності, пасивно-конформістські стратегії особистості, що накладає відбиток на сучасні ідентифікаційні процеси. Молоді люди, соціалізація котрих відбувається вже у нових умовах, вільні від таких проблем. Натомість вони опинилися в ситуації нестабільності, нечіткої структурованості соціокультурного простору, що також потребує пошуку адекватних засобів адаптації до цієї ситуації.

Пострадянські трансформації у сучасному українському суспільстві характеризуються радикальними змінами на всіх рівнях соціальної системи, супроводжуються кризою соціальної ідентичності та масовою «дезідентифікацією», девальвацією ідентифікаційних матриць і водночас формуванням нових видів практик та поведінкових стратегій, значним розширенням спектру засад соціальної ідентифікації та трансформацією її моделей. Мозаїчність ідентифікаційного простору спричинює багатоманітність ідентифікаційних стратегій та способів соціальної самоідентифікації.

Соціальна ідентифікація особистості відбувається в процесі соціалізації, отже, вона пов'язана з певними *соціальними інститутами* та виявляється у поведінці, котра відповідає інституційним вимогам.



Руйнування або різка зміна соціальних інститутів, системи цінностей, моделей соціальної поведінки спричиняє кризу соціальної ідентичності, котра яскраво виявляється в сучасну добу. Внаслідок радикальних соціальних змін, відсутності формальних визначень для нових соціальних відносин втрачаються колишні критерії самоідентифікації, особистість не може співвіднести себе з жодною статусною або рольовою позицією.

Традиційними інститутами, котрі впливають на формування соціальної ідентичності, є родина, церква, система освіти. Польський дослідник В. Якубовський зазначає, що в наш час ці інститути перестали відігравати визначальну роль у процесах ідентифікації: їх функції перебрав на себе преса, радіо, телебачення, Інтернет. У віртуальному просторі ми об'єднуємося у спільноти не на основі певних «даних» обставин, а швидше як адресати тих послань, які отримуємо завдяки медіа. Адресат повідомлень – читач, радіослухач, телеглядач, Інтернет-користувач – пов'язані неформальними зв'язками, і ці віртуальні спільноти своєю неформальністю подібні до тих, котрі існували у первісній культурі, однак відрізняються від них усвідомленням причетності їхніх членів до великих, хоча й персонально невідомих об'єднань. Прикладом таких неформальних спільнот є форуми – інтернет-спільноти «за інтересами». Тут можна обмінятися думками з певних проблем, поділитися досвідом, отримати пораду в складній життєвій ситуації. Невміння користуватися новочесними медіа-засобами – найчастіше у старших людей – ставить їх у становище своєрідної соціальної ізоляції<sup>1</sup>. Автор слушно зазначає, що нині критика послідовниками Франкфуртської школи «культуріндустрії» винятково як засобу ідеологічного тиску та маніпуляцій потребує певного коригування: вони не побачили її великого творчого потенціалу, здатності розшифровувати різні культурні коди, вчити критично сприймати гасла пануючих ідеологій, відкривати нові аспекти

---

<sup>1</sup> Jakubowski W. Media, tożsamość i edukacja // Witold Jakubowski // Kultura mediów, ciało i tożsamość (Red. nauk. Jakubowski W., Jaskulska S.) – Kraków : Oficyna Wydawnicza «Impuls», 2011. – S. 15-17.

буття шляхом інтелектуальних провокацій і тим самим по-новому відкривати своє Я і конструювати власну ідентичність<sup>1</sup>.

Трансформація соціальних інститутів спричинює орієнтацію особистості на неформальні зв'язки, що дає змогу вибудовувати гнучкіші ідентифікаційні стратегії. Водночас, такі відносини не інституціоналізовані, а тому чутливі до будь-яких змін у зовнішньому середовищі, їм притаманні коливання у сприйнятті тих, хто вважається «своїми». Парадоксальність полягає в тому, що ця гнучкість робить неформальні зв'язки та базові цінності, на яких вони ґрунтуються, досить стійкими. Подібну парадоксальність засвідчують, зокрема, субкультури, для членів котрих характерне намагання відповідати певній сформованій у них нормативній моделі та постійна «робота над собою», щоб підтвердити цю відповідність.

Соціальна ідентичність формується під впливом не лише інституційної системи, а й пов'язаної з нею *системи ціннісно-нормативної*. В сучасну добу відбувається переплетіння та взаємовплив інституційних змін та релятивізації системи цінностей.

Так, Е. Еріксон вважав, що для формування соціальної ідентичності необхідна наявність у суспільстві ідеології. Ідеологія дає людям спрощені, але чіткі відповіді на запитання «Хто Я?», «Куди йду?»<sup>2</sup>.

Саме ідеологія, система цінностей дає людині змогу ідентифікувати себе як частину універсуму, співвіднести себе з такими підвалинами світогляду, як істина, духовно-матеріальна єдність світу, трансцендентний Абсолют. Розмивання системи цінностей несе в собі небезпеку порушення «симетрії між об'єктивною і суб'єктивною реальностями» та провокує кризу ідентичності<sup>3</sup>.

Говорячи про соціальні травми періоду трансформацій, П. Штомпка зазначає, що вони пов'язані з болісними «ранами на тканині культури» –

<sup>1</sup> Jakubowski W. Ibid. – S. 27.

<sup>2</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис [текст] / Эрик Эриксон; [пер. с англ., общ. ред. и предисл. А.В.Толстых]. – М. : Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. – С. 85.

<sup>3</sup> Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Academia-центр, Медиум, 1995. – С. 239-245

змінами в життєвому укладі, звичаях, традиціях, розмиванням традиційних культурних кодів та традиційної системи цінностей<sup>1</sup>. Для української людини складність цього процесу посилюється тим, що пріоритетні для глобального суспільства прагматичні цінності, цінності товарно-грошових відносин вступають в певну суперечність з ідеєю пріоритету духовності, духовно-моральними цінностями, котрі визначають специфіку національної ментальності.

Не менш важливим чинником процесу соціальної ідентифікації є *формування нових механізмів соціогрупових ідентифікацій*.

Індивідові, котрий перебуває в складній системі різних соціальних відносин, необхідний не застиглий Я-образ, а можливість саморепрезентації в широкому спектрі комунікативних актів. Саме цим пояснюють різноманітність соціальних ідентифікацій, котрі формуються у певну історичну епоху і в певних культурних просторах.

Основні механізми формування соціальної ідентичності мають когнітивну природу і включають в себе процеси категоризації, саморатегоризації, деперсоналізації, соціального порівняння.

*Категоризація* – це аналіз соціальних подій та навколишніх соціальних об'єктів на категорії, визначення «своїх» і «чужих» та, відповідно, свого місця у цій картині упорядкованого свідомістю світу. Завдяки категоризації людина визначає своє ставлення до оточення та приймає рішення стосовно подальшої стратегії своєї поведінки. В умовах соціальних трансформацій, невизначеності, мінливості цей процес ускладнюється через нечіткість «меж» соціальних категорій. У цій ситуації «свій» може стати «чужим» і навпаки, з'являються нові соціальні спільноти, котрі доцільно категоризувати та визначити свою позицію по відношенню до них. Однак життєвий досвід, котрий міг би допомогти у цьому, лише заважає, оскільки не відповідає новим реаліям.

---

<sup>1</sup> Штомпка П. Социальное изменение как травма / Пётр Штомпка // Социс. – 2001. – № 1. – С. 6-17.

*Самокатегоризація* – це віднесення індивідом себе до якоїсь із соціальних груп, котра сприймається як «своя» та протиставлення «чужій» групі.

Механізм *деперсоналізації* характеризує феномен, при котрому людина починає сприймати та описувати себе не як індивіда, котрий має свої характерні особливості, а передусім як члена певної соціальної спільноти, як частинку Ми. Деперсоналізація ґрунтується на самостереотипізації – конструюванні образу Я, котрий охоплює характеристики, що вважаються типовими для всіх членів групи.

Ще одним механізмом формування соціальної ідентичності є *соціальне порівняння*. Г. Теджфел вважав, що цей механізм полягає в акцентуванні різниць між власною та іншими групами за принципом ми-вони. Оскільки соціальні групи існують лише в соціумі, позитивні аспекти соціальної ідентичності – тобто ті аспекти, котрі викликають задоволення – та відчуття цінності приналежності до певної групи набувають значення лише у порівнянні. Оскільки соціальна ідентичність охоплює емоційно-оцінний момент, це порівняння ґрунтується на оцінці характеристик своєї групи як позитивно забарвлених. Сутність порівняння полягає у підтриманні позитивної самооцінки групи та її членів і стимулюванні мотиваційної сфери особистості.

Отже, у механізмах соціальної ідентифікації виявляється когнітивний аспект і водночас у реалізації цих механізмів задіяна й емоційна сфера, оскільки прагнення досягти та зберегти позитивну самооцінку становить основу ідентифікаційних процесів особистості<sup>1</sup>.

У період соціальної нестабільності актуалізується адаптивна функція соціальної ідентифікації, внаслідок чого в сучасному соціумі поширюються «модифіковані» механізми формування соціальної ідентичності.

Одним із таких механізмів є *культурна інсценізація*.

---

<sup>1</sup> Микляева А. В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования : [монография] / Анастасия Владимировна Микляева, Полина Витальевна Румянцева – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – С. 8-47.

Культурна інсценізація, на думку російського соціолога Л. Іоніна, – механізм соціальної ідентифікації, котрий нерідко використовують у ситуації, коли індивід намагається віднайти новий цілісний образ світу, в якому можна чітко зафіксувати власне місце. Дослідник вважає, що цей механізм можна описати в сценічних термінах як оволодіння сценічним рухом, виготовлення реквізиту, ознайомлення з текстом п'єси та освоєння мізансцен. Процес ідентифікації у цій ситуації розпочинається із засвоєння поведінкового коду, символіки одягу, вироблення лінгвістичної компетенції, освоєння просторів, у котрих відбувається презентація обраної культурної форми. Сарі або шкіряні куртки, специфічний жаргон, стиль рухів, жести, місця зібрань – вулиці та будівлі, котрі мають для певної групи історичну або культову цінність, театралізовані дійства стають елементами культурної інсценізації<sup>1</sup>. Її наступним етапом стає засвоєння «повсякденної теорії» – характерних для групи уявлень про людину і світ, раціональне обґрунтування свого «нового» місця в світі та прийняття морально-емоційних норм, котрі притаманні тій культурній формі, з якою ідентифікує себе індивід<sup>2</sup>. «Інсценована» ідентифікація характеризується як інверсійна, оскільки вона є оберненою по відношенню до традиційного процесу формування соціальної ідентичності індивіда: вона розпочинається поведінковою репрезентацією суб'єкта, а формування когнітивного та емоційного компонентів відбувається значно пізніше. У таких випадках суб'єкт нерідко демонструє несформовану або частково сформовану соціальну ідентичність.

У теорії соціальної ідентичності виділено три чинники, котрі визначають характер та легітимність соціальної ідентифікації.

*Стійкість* – це міра, в межах котрої можливі зміни в позиціях групи.

*Легітимність* – це характер сприйняття певної спільноти в суспільстві.

*Проникність меж* – це показник того, наскільки легко члени групи можуть залишити її та приєднатися до іншої групи. Стійкість, легітимність та

<sup>1</sup> Іонин Л.Г. Социология культуры / Леонид Григорьевич Ионин. – М. : Изд. Дом ГУ ВШЭ, 1998. – С. 62.

<sup>2</sup> Іонин Л.Г. Идентификация и инсценировка : [Электронный ресурс] / Леонид Григорьевич Ионин. – Режим доступа : [thelib.ru/books/ionin\\_l/identifikaciya\\_i\\_inscenirovka-read.html](http://thelib.ru/books/ionin_l/identifikaciya_i_inscenirovka-read.html)

проникність меж визначають когнітивні, емоційні та поведінкові реакції на те, що відбувається в групі, та формують ідентифікаційні стратегії. Водночас, процеси ідентифікації та ідентифікаційні стратегії завжди виявляють себе в рамках певного історичного, політичного, ідеологічного контексту. Наприклад, проникність меж групи може створювати умови для членів низькостатусних груп підвищити свій соціальний статус, однак водночас вони можуть становити загрозу збереження внутрішньо групової ідентичності для домінуючої групи.

Іманентною складовою ідентичності є орієнтація на готові зразки, на те, що вже утвердилось як соціально значуще, у цьому сенсі можна говорити про традиціоналістський вектор становлення ідентичності. У процесі такого звернення відбувається коригування готових форм (звичаїв, обрядів, стилів поведінки тощо) відповідно до індивідуального досвіду та модернізації ідентифікаційних моделей. В основі цього процесу – позитивне сприйняття традиції та звичаю, свого роду «позитивний традиціоналізм».

Незважаючи на цілком обґрунтовану критику масової культури як культури, не здатної до формування індивідуально-особистісного начала в людині, потрібно зазначити, що саме вона стає чи не єдиним механізмом включення людини у соціальне середовище, її соціалізації та соціокультурної адаптації, механізмом формування у неї почуття причетності до інших суб'єктів та соціальних спільнот – соціальної ідентичності. Ототожнює себе з іншими людьми людина маси на основі спільних споживацьких стандартів, поглядів, стратегій, спільно «спожитої» інформації, іміджів та стереотипів, котрі створюють єдність картини світу та системи цінностей<sup>1</sup>.

Сучасна соціокультурна ситуація створює низку перепон для визначення своєї групи, свого середовища. У цій ситуації нестабільності, невизначеності, непевності людина стикається з труднощами у прийнятті життєво важливих рішень, неможливістю їх прогнозу та контролювання, а отже і з підвищенням власної відповідальності. Хиткими є уявлення про

---

<sup>1</sup> Костина А.В. Особенности идентичности в границах этнической, национальной, массовой культуры [Электронный ресурс] / Анна Владимировна Костина. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru](http://www.zpu-journal.ru) > ... > №4 2009 – Культурология

«кар'єру», «успіх», процвітання», постійний сумнів у правильності змушує не тільки постійно проводити моніторинг ситуації, а й «моніторинг» самого себе.

Процес соціальної ідентифікації доби соціокультурних трансформацій є складним і суперечливим. Її характеристика коливається від визнання тотальної кризи ідентичності внаслідок втрати людиною свого істинного Я до визнання існування «множинної», клаптикової ідентичності, ідентичності, котра існує лише в акті комунікації і виступає в поведінковій саморепрезентації, ідентичності, є проектом.

За прийнятим виділенням у цій структурі реального, негативного, ідеального та заявленого різновидів ідентичності, розглянемо їхні модифікації в сучасному соціокультурному контексті.

Передусім зазначимо, що в сучасну добу ідентичність перетворилася із «заданості» на «завдання». З. Бауман, говорячи про це, наводить вислів Ж.-П.Сартра – «Недостатньо народитися буржуа, треба ще й прожити життя як буржуа» і пояснює: так неможливо було сказати про принців, лицарів, кріпаків та городян минулих часів, сучасна ж людина має «стати» тим, ким вона є. Модерніті замінює напередвизначеність соціального становища примусовим і обов'язковим самовизначенням<sup>1</sup>.

Німецький соціальний психолог Х. Койп запропонував назвати нову ідентичність *Patchwork-ідентичність* – «клаптикова ідентичність». Ця метафора пропонує поглянути на ідентичність як на проект, який конструюється самим суб'єктом і потребує його щоденної цілеспрямованої активності. Його активність має бути спрямована на формулювання власного розуміння сенсу життя, вибудовування системи зв'язків і відносин з іншими суб'єктами, упорядкування власного життєвого досвіду та збагачення його новими формами соціальної комунікації, розумне та відповідальне

---

<sup>1</sup> Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире : [Электронный ресурс] / Зигмунт Бауман. – Режим доступа : [www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm](http://www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm)

упорядкування власного життєвого світу в діалозі з «зовнішньою реальністю»<sup>1</sup>.

Ідентифікація в умовах соціокультурних трансформацій потребує від суб'єкта не лише активності, а й гнучкості. Він існує у просторі мозаїчної культури, де рівноправно наявні альтернативні ідеологічні та аксіологічні системи. За цих умов соціальна ідентичність не може бути зведена до одного визначеного виміру. На думку деяких дослідників, радикальний плюралізм сучасної соціальності може корелюватися лише з *множинною ідентичністю*. Зокрема, цього погляду дотримувався англійський психолог Г. Теджфел, котрий стверджував, що індивід може одночасно усвідомлювати свою приналежність до кількох соціальних груп, оскільки в реальному житті він одночасно грає багато соціальних ролей (батько, бухгалтер, гравець волейбольної команди тощо).

Нині висловлюються й діаметрально протилежні погляди на множинну ідентичність: дехто вважає, що найбільш послідовною і кінцевою її формою є шизофренія, інші ж зазначають, що множинна ідентичність є способом соціальної адаптації індивіда, оскільки втрата однієї ідентичності в такому випадку не призводить до повного руйнування Я, як це могло б відбуватися в разі «одномодальної» ідентичності. Прихильники концепції множинної ідентичності вважають, що вона зумовлена множинністю своїх «підвалин»: «раса, етнічність, гендер, громадянсько-політична національність, конфесійна приналежність, ідеологічна доктрина, кіберпросторове «чатство» душ або, як в Україні, наприклад, «прізвище Шевченко»<sup>2</sup>.

Однією з поширених форм реальної соціальної ідентифікації в сучасному світі стала *маргінальна ідентичність*.

Поряд з традиційними маргінальними групами (найчастіше, люмпен-пролетарями, для котрих характерна десоціалізація, ідентифікація зі злочинним світом, відсутність освіти та професійної кваліфікації, низький

<sup>1</sup> Keupp H. Identitäten in Bewegung – und die illusionare Hoffnung auf den Körper [Electronic resource] / Heiner Keupp. – Regime to access : [http://www.ipp-muenchen.de/texte/identitaeten\\_in\\_bewegung](http://www.ipp-muenchen.de/texte/identitaeten_in_bewegung)

<sup>2</sup> Гречко П.К. Идентичность – современные перспективы : [Электронный ресурс] / Петр Кондратьевич Гречко. – Режим доступа : [www.litera.inst-et.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf](http://www.litera.inst-et.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf)



рівень соціальних очікувань) в сучасному суспільстві з'явилося багато нових маргінальних груп. Технологічні, соціальні, культурні зрушення останніх десятиліть, глобалізація, урбанізація, масова міграція, інтенсифікація взаємодії між носіями різнорідних етно-національних культурних і релігійних традицій призвели до того, що маргінальний статус – перебування «на межі» (пізньолат. *marginalis* – той, що перебуває на межі) різних соціальних груп, систем, культур, норм, систем цінностей – в сучасному світі став не стільки винятком, скільки нормою існування мільйонів людей. В Україні цей процес маргіналізації має свою специфіку, оскільки період соціокультурних трансформацій, який переживає наша країна, характеризується ускладненням структури суспільних відносин, радикальними змінами соціальної структури. Ламання звичних зразків соціальної взаємодії, різкі стрибки в економічній і політичній кар'єрі, зростаюче соціальне розшарування, статусна неузгодженість сприймаються як соціальна дезорієнтація, котра зумовлює «ідентичність в ситуації невизначеності»<sup>1</sup>. Процес маргіналізації характеризується двома тенденціями. Одна пов'язана з втратою певною категорією людей колишнього соціального статусу та неможливістю «вписатися» у нову соціальну реальність. До цієї категорії належать особи, витіснені з виробничого процесу, але такі, що мають досить високий рівень освіти та професійної підготовки, соціальних очікувань та політичної активності, здатні сформулювати свої устремління в ідеологічній формі. Інша – це поява індивідів, котрі набули нового – зазвичай, вищого – соціального статусу, однак не мають можливості його функціонального забезпечення внаслідок неузгодженості своїх соціальних притязань з нормами тієї референтної групи, з якою вони себе ототожнюють<sup>2</sup>. Переживання цієї непевності призводить до маргінальної самоідентифікації, коли людина не може співвіднести себе з жодною статусною або рольовою позицією.

<sup>1</sup> Белинская Е.П. Конструирование идентификационных структур личности в ситуации неопределенности / Елена Павловна Белинская // Социально-экономическая трансформация в России. – М. : Моск. обществ. науч. фонд, 2007. – С. 30-53.

<sup>2</sup> Кузьменко Т.М. Новые маргинальные группы [Электронный ресурс] / Татьяна Михайловна Кузьменко. – Режим доступа : [uchebnikonline.ru/soziologia/...tm/novi\\_marginalni\\_grupi.htm](http://uchebnikonline.ru/soziologia/...tm/novi_marginalni_grupi.htm)

Маргінальна ідентичність – змішування різних життєвих стилів та форм у практиці одного індивіда – в умовах нестабільності подекуди виявляється найбільш комфортною для соціальної позиції індивіда. Вона є своєрідним перехідним типом соціальної ідентичності, котрий поєднує риси сучасного типу особистості та риси носія традиціоналістських цінностей та установок.

Одним із можливих векторів ідентифікації в умовах сучасних глобальних перетворень стає *ретро-ідентифікація* повернення до первинних джерел ідентичності. М. Кастельс у своїй праці «Інформаційна доба: економіка, суспільство і культура» пише: «У світі, де панують такі неконтрольовані та безладні зміни, люди схильні групуватися навколо первинних джерел ідентичності: релігійних, етнічних, територіальних, національних»<sup>1</sup>.

Однією з характерних тенденцій у сучасному суспільстві є поширення негативної ідентифікації.

*Негативна* ідентифікація – це самоствердження «від супротивного», котре виявляється у формі заперечення певних властивостей або цінностей їхнього носія, в образі котрого персоніфікується те, що є неприпустимим для членів спільноти. Власні позитивні мотиви та уявлення індивіда не можуть бути визначені більш чи менш чітко і рефлексивно, вони виражені лише у вигляді негативних значень, причому визначальним є страх «поразки», «невдачі». У соціальному плані це виявляється як недовіра до інших, відчуття власної меншовартості, провини, роздвоєності, догматичної категоричності, соціального невдоволення, напруження, безперспективності<sup>2</sup>.

Російський дослідник Л. Гудков пов'язує негативну ідентичність з «комплексом жертви», котрий став визначальним для формування системи

<sup>1</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс ; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана]. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – С. 14.

<sup>2</sup> Мамонтова А. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности: сущность, причины, следствия и восстановление [Электронный ресурс] / Анна Александровна Мамонтова. – Режим доступа : [sociologist.nm.ru/study/seminar\\_28c.htm](http://sociologist.nm.ru/study/seminar_28c.htm)

цінностей «радянської людини»<sup>1</sup>. Він вважає, що цей комплекс, характерний не лише для радянської, а й для пострадянської доби, і є наслідком нерозвиненості системи інститутів та прав громадянського суспільства. Негативна соціальна ідентичність значною мірою зумовлена комплексом «радянської людини», котра була специфічним різновидом масової людини – масова людина мобілізаційного типу. Для цієї людини характерний симбіоз примусу та адаптації до нього: це людина мобілізаційного, милітаризованого і закритого репресивного суспільства, інтеграція котрого забезпечується такими чинниками, як внутрішні та зовнішні вороги, що, своєю чергою, означає визнання – хоча б часткове – виправдання вимог лояльності по відношенню до влади, котра «захищає» від них, звичності державного контролю за всіма сферами життя громадян, примусовий «аскетизм» споживацьких потреб та життєвих планів. Для цієї людини характерні антиелітарні, зрівняльні установки, здатність пристосовуватися до будь-яких змін у своєму становищі ціною зниження життєвих зазіхань<sup>2</sup>.

Іншим аспектом негативної ідентичності є те, що вона пов'язана з аномією. *Аномія* (франц. *anomie* – відсутність закону, організації) – філософсько-соціологічне поняття для позначення стану соціуму, при якому відсутність або нестійкість імперативів, які регулюють відносини між індивідами та суспільством, призводить до того, що певна група або індивід опиняється «поза» суспільством, вступає у конфронтацію з ним<sup>3</sup>. Деякі дослідники вважають, що певний ступінь аномії необхідний для уникнення ситуацій, коли «внаслідок надмірного «затвердіння» норм індивідуальна свобода обмежена»<sup>4</sup>. Зазначений аспект аналізу соціальної ідентичності, на нашу думку, є надзвичайно продуктивним для дослідження сучасної

<sup>1</sup> Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997-2002 годов / Лев Дмитриевич Гудков. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – С.101.

<sup>2</sup> Гудков Л.Д. Перерождения «советского человека» [Электронный ресурс] / Лев Дмитриевич Гудков. – Режим доступа : [root.elima.ru/articles/?id=502](http://root.elima.ru/articles/?id=502)

<sup>3</sup> Философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_new.../92/АНОМИЯ](http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new.../92/АНОМИЯ)

<sup>4</sup> Феофанов К.А. Социальная аномия: обзор подходов американской социологии / Константин Алексеевич Феофанов // Социологические исследования. – 1992. – № 5. – С. 91.

молодіжної субкультури, в якій нерідко виявляється цей позитивний потенціал аномії.

Однією з поширених форм ідентифікації стала *заявлена* ідентичність (рос. – *предъявляемая идентичность*), котра охоплює ту сукупність саморепрезентацій, які індивід свідомо або неусвідомлено обирає для трансляції оточенню. Мета такої трансляції – вплинути на той образ власної особистості, котрий формується в оточення за принципом «ким я хочу бути в очах інших людей». Індивід намагається наблизити реальну ідентичність до ідеальної і максимізувати дистанцію між реальною та негативною ідентичністю.

Характер сучасної доби значною мірою відображає *можлива ідентичність*, котра охоплює вміння вписатися у певну епоху, співвіднести своє минуле, сучасне і майбутнє. Минуле важливе у тому відношенні, що воно актуалізує надбання колективної пам'яті, дає відчуття коренів. Відчуття характеру сьогодення дає підстави співвіднести себе з нинішнім соціокультурним контекстом і тими соціальними групами, котрі утворюють його «тканину». Орієнтація на майбутнє означає здатність розумно і відповідально вибудовувати свій життєвий світ, докладати необхідних зусиль для творчої самореалізації.

В умовах фрагментарності, плюралізації, соціальної невизначеності сучасного суспільства процеси формування та підтримування соціальної ідентичності набувають більшої варіативності, стають більш складними та амбівалентними. Соціальні моделі швидко трансформуються, ускладнюються і стають дедалі менш чіткими, розмиваються межі між соціальними нормами та девіаціями, котрі раніше дозволяли кожному індивіду самовизначитися, протиставляючись цим девіаціям. Джерелом орієнтирів для людини масового суспільства, позбавленої можливості спертися на груповий досвід та культурну традицію, стає масова культура. У сучасному світі вона стала не тільки всезагальною, а й всеохопною, увійшовши у всі сфери життя сучасного суспільства. Зазнавши певних трансформацій, вона перетворилася на той фільтр, через який ми сприймаємо дійсність, і на те знаряддя, за

допомогою якого ми спілкуємося з нею<sup>1</sup>. Масова культура задає моделі ставлення до явищ соціального життя, вона впливає на формування ціннісних установок, стилю та способу життя.

Соціокультурні трансформації зумовили появу нових об'єктів та форм соціальної ідентифікації. На нашу думку, можна виділити такі найхарактерніші зміни у базових основах формування соціальної ідентичності:

1. зміна форм взаємодії Я–Інший;
2. зміни у сфері гендерної та вікової ідентифікації;
3. зростання ролі субкультур як «культур соціальної самоідентифікації»;
4. зростання ролі споживання як механізму конструювання соціальної ідентичності.

Саме ці форми соціальної ідентичності розглядатимемо у наступних підрозділах.

Соціальна ідентичність – це співвіднесеність людини і суспільства, когнітивна структура, в котрій поєднані ті зв'язки, відносини, оцінки, котрі, з одного боку, визначають місце цієї людини у суспільстві, з іншого – впливають на трансформацію цих зв'язків, відносин та оцінок. Її структура відображає зв'язок з групами, приналежність до яких має ту чи іншу цінність для соціуму – гендерна, вікова, етнічна, професійна, релігійна, громадянська. Кожен із видів соціальної ідентичності є не лише «класифікатором», а й регулятором діяльності людини: на підставі її аналізу можна прогнозувати поведінкові особливості, цінності, норми, принципи, котрі приймає або заперечує людина.

Притаманний сучасній добі феномен «пошуку ідентичності» зумовлений комплексом специфічних соціокультурних чинників, а саме – суперечливістю та амбівалентністю трансформаційних процесів, руйнуванням домінуючої системи соціальної регуляції, формуванням масової культури з властивою їй орієнтацією на прагматичну, позбавлену

---

<sup>1</sup> Krajewski M. Kultury kultury popularnej / Marek Krajewski. – Poznań : Wyd. Nauk. UAM, 2003. – S.7.

трансцендентального виміру систему цінностей. Плюралізація диференціювальних ознак (зокрема, життєвих стилів), маргіналізація значної частини населення, неоднорідність соціальних груп, котрі формуються у новій соціокультурній реальності, поширення «модифікованих» форм ідентифікації потребують постійного наукового моніторингу як зовнішніх соціокультурних детермінант, так і внутрішніх – індивідуально-особистісних чинників соціальної ідентифікації.

Соціокультурні трансформації, котрі відбуваються в сучасному суспільстві, призвели до переструктурування ідентифікаційного простору, супроводжувалися руйнуванням колишніх ідентифікаційних рамок, модифікацією механізмів формування соціальної ідентичності. Ці зміни дають підстави зробити висновок про те, що соціальна ідентичність у сучасному світі стає переважно конструкцією, котра формується у складній взаємодії суб'єкта та тієї соціокультурної дійсності, в якій провідну роль відіграє масова культура.

Особистість водночас є членом різних соціальних груп, що дає змогу розглядати соціальну ідентичність як багатокомпонентний феномен. Значущість ідентифікації з тією чи іншою соціальною групою може змінюватися: залежно від ситуації одним компонентам соціальної ідентичності може надаватися більше значення, інші ж можуть втрачати свою значущість.

Соціальна ідентифікація слугує одним з індикаторів ступеня та способу адаптації до актуальної соціокультурної ситуації. Відповідно, наявність у певної частини населення сформованої позитивної соціальної ідентичності може бути індикатором результативності адаптаційних процесів на особистісному рівні.

#### **4.2. Гендер і вік в ідентифікаційних практиках масової культури**

Соціокультурні трансформації, котрі переживає людство на порубіжжі ХХ-ХХІ ст., спричинили дестабілізацію та кризу звичних ментальних структур та відповідних до них соціальних практик. Те, що нещодавно

сприймалося як очевидне, нині втрачає чіткі межі, розмивається, проблематизується. Зокрема, це стосується ставлення до гендерної та вікової ідентичності, котрі становлять базис соціальної ідентичності.

Поняття *гендер*, запозичене з лінгвістики (англ. *gender* – «рід»), уперше з'явилося у праці американського психолога Р. Столера «Стать і гендер: про розвиток чоловічості та жіночості» (1968). Дослідник використав це поняття для позначення культурних характеристик чоловіка та жінки на відміну від поняття *стать* – сукупності біологічних, генетичних, фізіологічних, репродуктивних їх характеристик. За допомогою поняття *гендер* було структурно відокремлено природне від набутого (соціокультурного) в людині.

Запровадження цього поняття було підготоване дослідженнями З. Фрейда, котрий зіткнувся з проблемою визначення маскулітності та фемінності у «Трьох есе про сексуальність» (1905). До проблеми біологічного та соціального зверталася у своїй праці «Стать і темперамент у трьох примітивних спільнотах» (1935) американський культурантрополог М. Мід

Можна виділити кілька теоретичних підходів до проблеми статі та гендеру в сучасній філософії.

Теорія *гендерної соціалізації* пов'язується з біодетерміністською концепцією структурно-функціонального аналізу Т. Парсонса. Ця теорія ґрунтується на біологічному детермінізмі соціальних ролей чоловіка та жінки і розглядає процес соціалізації як виконання визначених нормами та приписами соціальних інститутів соціальних ролей. За Т. Парсонсом, жінка виконує експресивну роль у соціальній системі, чоловік – інструментальну. Експресивна роль полягає у здійсненні турботи, опіки, підтриманні емоційного балансу родини. Інструментальна роль пов'язана з регуляцією відносин між родиною та іншими соціальними системами; це роль захисника та того, на кому лежить обов'язок утримання родини. «Правильне»

виконання ролі забезпечується системою заохочень та покарань. Отже, індивіда у цій теорії розглянуто як об'єкт соціального впливу.

*Структурно-конструктивістська* теорія (П. Бурдє, Е. Гідденс) керується розумінням соціокультурної специфіки сучасного суспільства, в якому індивід потрапляє в ситуацію множинності та фрагментарності соціальних структур, поліформності культурних норм. Зокрема, Е. Гідденс вважав, що не біологічна стать, а соціокультурні норми визначають психологічні властивості, моделі поведінки, види діяльності, професії чоловіків та жінок. Гендер – це ті соціальні очікування стосовно поведінки, котрі розцінюють цю поведінку як чоловічу чи жіночу. Втім, пануючий у суспільній свідомості образ маскулінності та фемінності є характеристикою чоловіків та жінок в актуальному соціокультурному контексті<sup>1</sup>.

Теорія соціального конструювання (П. Бергер, Т. Лукман, І. Гофман) трактує гендер як організаційну модель соціальних відносин між чоловіками та жінками, котра конструюється основними інститутами суспільства. Цей підхід ґрунтується на двох постулатах: 1) гендер конструюється шляхом соціалізації, розділення праці, системою гендерних ролей, родиною, засобами масової інформації; 2) гендер формується й самими індивідами на рівні їхньої свідомості (гендерної ідентифікації), прийняття заданих суспільством норм та їх дотримання (в одязі, зовнішності, манері поведінки тощо).

І. Гофман стверджує, що конструювання гендера є ситуативним: воно відбувається в контексті реальної або віртуальної присутності інших. Отже, гендер є не лише результатом взаємодії, а й її джерелом. Комунікація завжди базується на визначенні статі співбесідника, котре відбувається за правилами моделювання гендеру, прийнятому в даному суспільстві, і виражається у так званому гендерному дисплеї. Це поняття, яке увів І. Гофман, означає, що приписана стать не обов'язково відповідає статі біологічній, а є проявом та репрезентацією чоловічого та жіночого через взаємодію. Отже, теорія

---

<sup>1</sup> Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Энтони Гидденс ; [пер. с англ.]. – СПб. : Питер. – 2004. – 208 с.



соціального конструювання розглядає гендер як соціальний конструкт, а індивіда – не як пасивний об'єкт соціалізації, а як суб'єкта присвоєння соціальних норм.

Проблема гендерної ідентичності посідає одне з центральних місць у *феміністських* дослідженнях. Значною мірою на формування феміністської філософії вплинула концепція М. Фуко про «всеваддя влади», у руслі котрої було розглянуто «владні» технології конструювання гендера. Головними темами фемінізму стали проблеми патріархату, фалоцентризму культури, репресивної ролі сім'ї по відношенню до жінки. Зокрема, Р. Брайдотті говорить про взаємозв'язок ідентичності, суб'єктивності та влади. «Гендерну сліпоту» сучасної культури дослідниця пов'язує із затверджуваними владою стандартами нормативності, а звільнення від неї – з деконструкцією старих форм фалологоцентричного мислення та створенням нових, вільних від цього диктату. Фемінізм висунув політичне та соціальне питання про те, як відбувається формування та відтворення індивідів в ролі гендерних суб'єктів. Фемінізм, який представляли С. де Бовуар, С. Гріффін, С. Файєрстоун, Л. Іригарей, Р. Брайдотті, Ю. Крістева та багато інших прихильників різних його течій, значною мірою вплинув не лише на філософський дискурс гендера, а й на соціально-культурну дійсність. Як слушно зазначає українська дослідниця В. Суковата, фемінізм полягає у відмові від «застиглої» ідентичності, безперервній переінтерпретації соціальних знаків, формуванні нових практик, цінностей та альтернативних форм культурного життя, а феміністська критика та деконструкція гендерних стереотипів значною мірою сприяла формуванню нової особистості, котра адекватно та комфортно вписується в реальність демократичного суспільства<sup>1</sup>.

Зазначимо, що гендерна проблематика представлена і в українській філософії.

---

<sup>1</sup> Суковатая В. Новая гендерная идентичность и феминистские политики в образовании: перспективы для высшей школы в XXI веке [Электронный ресурс] / Виктория Анатольевна Суковатая. – Режим доступа: [giacgender.narod.ru/n6t2.htm](http://giacgender.narod.ru/n6t2.htm)

Серед українських авторів, котрі звертаються до проблем гендерної ідентичності, варто згадати С. Павличко, О. Забужко, Н. Хамітова, О. Кісь, Н. Гапон, С. Жеребкіна, Т. Ровенську, В. Суковату, Ю. Маслову.

Говорячи про гендерну ідентичність, слід згадати про відмінність між цим поняттям та поняттям *статева ідентичність*.

Статева ідентичність є найпершою ідентичністю, яка приписується соціумом дитині і полягає в усвідомленні себе представником тієї чи іншої статі. Процес соціалізації пов'язаний із формуванням гендерної ідентичності – переживанням своєї відповідності гендерним ролям, тобто сукупності суспільних норм та стереотипів поведінки, характерних для представників певної статі або таким, що приписуються їм суспільно-історичною або соціокультурною ситуацією.

Отже, поняття *гендерна ідентичність* є ширшим, ніж поняття *статево-рольова ідентичність*, оскільки стать визначається фізіологічною будовою людини і є її біологічною характеристикою, а гендер визначається властивостями особистості і є її культурною та соціальною характеристикою.

У найзагальнішому вигляді гендер означає сукупність соціальних та культурних норм, дотримуватися котрих суспільство вимагає від людей залежно від їх біологічної статі. Сутність гендерної ідентичності образно охарактеризувала С. де Бовуар: «Жінкою не народжуються, жінкою стають». У кінцевому підсумку не біологічна стать, а соціокультурні норми визначають психологічні властивості, моделі поведінки, види діяльності, професії чоловіків та жінок. Отже, сенс поняття *гендер* полягає в ідеї соціального конструювання відмінностей між чоловіками та жінками. Гендер є одним зі способів соціальної стратифікації суспільства, котрий в поєднанні з такими соціально-демографічними чинниками, як раса, національність, вік, організує систему соціальної ієрархії.

Тлумачення гендера як соціального феномена включає такі його ознаки:

- об'єктивність – гендер виражає певний реальний суспільний порядок функціонування статі;
- відносність – гендер є актуальним для конкретного суспільства в конкретну історичну добу;
- інституціональність – гендер створюється і підтримується основними інститутами суспільства;
- нормативність – гендер підтримує прийняту суспільством модель рольової взаємодії чоловіків та жінок.

Отже, *гендерну ідентичність* визначаємо як базову структуру соціальної ідентичності, котра формується в ході соціалізації внаслідок психологічної інтеріоризації чоловічих або жіночих рис та усвідомлюється і переживається людиною як приналежність до певної статі.

У структурі гендерної ідентичності виділяють три компоненти: когнітивний (пізнавальний) – усвідомлення приналежності до певної статі та опис себе з використанням категорій чоловічого–жіночого; афективний (оцінний) – оцінка психологічних рис та особливостей рольової поведінки на підставі їх співвіднесення з еталонними моделями маскулінності-фемінності; конативний (поведінковий) – саморепрезентація себе як представника гендерної групи, а також способи вирішення криз ідентичності на основі вибору варіантів поведінки відповідно до особистісно значущих цілей та цінностей.

Починаючи з 80-х років ХХ ст. гендерну ідентичність трактують – відповідно до теорії соціальної ідентичності Теджфела–Тернера – як одну з підструктур соціальної ідентичності особистості.

Гендер є однією з характеристик, котра найбільш вичерпно розкриває сутність індивіда у соціумі, а гендерна ідентифікація, котра пов'язана з глибинними пластами особистості, – найважливішим аспектом її формування. Як зазначає І. Гофман, приналежність людини до певної статі є найглибшою, внутрішньо визначеною рисою людини. Жіночність та мужність, на його думку, у певному сенсі є попередниками та

першопочатковими способами вираження сутності – того, що становить визначальну характеристику людини<sup>1</sup>.

Гендерна ідентичність засвідчує, наскільки людина усвідомлює той факт, що вона приймає ті або інші статеві ролі. «Гендерна роль» визначає, як мірою індивід приймає та наслідує форми поведінки, котрі приписує йому або їй (як чоловіку і як жінці) культура.

Гендерна ідентичність, котра формується у процесах комунікації, «вбудовується» у всі складові соціальної ідентичності і водночас соціальна ідентичність впливає на гендерну ідентичність індивіда: вимоги підтвердження ідентичності, котрі висуваються до гендерних об'єктів різних соціальних страт, є різними, як різними є й гендерні «еталони».

Важлива роль у формуванні гендерної ідентичності належить гендерним стереотипам.

*Гендерні стереотипи* – це соціально визнані та прийняті уявлення про особистісні властивості та поведінкові моделі чоловіків і жінок, а також про статеву специфіку соціальних ролей.

Гендерним стереотипам притаманна стійкість. Водночас, вони можуть змінюватися разом з трансформаціями соціальної дійсності та культурних уявлень і норм. Гендерні стереотипи мають оцінний характер. Це виявляється, зокрема, у тому, що в багатьох культурах якості, котрі традиційно приписуються чоловікам, розцінюються як більш позитивні щодо тих, котрі визначаються як жіночі. Як і всі інші стереотипи, гендерні стереотипи схематичні: вони фіксують лише найважливіші риси представників групи. Гендерним стереотипам властива бінарність кодування чоловічого та жіночого (раціональність – емоційність, логіка – інтуїція, твердість – м'якість), оскільки вони відображають взаємодію лише двох груп – чоловіків та жінок.

Гендерні стереотипи виконують низку важливих соціальних функцій.

---

<sup>1</sup> Goffman E. Gender Advertisements / Erving Goffman. – N-Y. : Harper & Row, 1979. – P.19.

Зокрема, схематизуючи та спрощуючи риси складних об'єктів світу, вони економлять зусилля індивіда з їх сприйняття, виконуючи когнітивну функцію. Ціннісно-захисна функція гендерних стереотипів полягає у створенні та підтриманні цінностей індивіда та групи, у проведенні чітких меж між Своїми і Чужими, нормою та девіацією. Гендерні стереотипи виконують функцію соціального контролю, набуваючи нормативності та підтримуючи соціально прийнятні зразки поведінки. Їм притаманна й функція соціалізації, котра полягає у навчанні нормам взаємовідносин статей, котрі містяться у накопиченому суспільством соціальному досвіді. Інтеграційна функція гендерних стереотипів полягає у забезпеченні єдності соціальної спільноти. Уявлення про чоловічі та жіночі властивості, котрі поділяють члени спільноти, сприяють створенню єдиного інформаційного простору, дають змогу відчувати свою приналежність до соціуму, підтримують стабільність та стійкість соціальної системи. Гендерні стереотипи виконують роль програми поведінки у всіх сферах життя суспільства – політичній, економічній, соціальній<sup>1</sup>.

Гендерні стереотипи стають елементами ментального світу людини завдяки концептам – «згусткам культури» в її свідомості. Мужність та жіночність є історично мінливими концептами, однак зазначимо, що оновлюється лише їх «периферія», «ядро» ж зберігається майже незмінним. Зокрема, для концепту мужності провідними ознаками є тріада «батьківство–сила–влада», для концепту жіночності – «материнство–слабкість–підпорядкування»<sup>2</sup>.

Гендерні стереотипи є у всіх культурах, вони яскраво виражені у міфологічній свідомості, закріплені у фольклорі, їм відведено важливе місце у «наївній картині світу», вони наявні і в сучасній культурі.

<sup>1</sup> Кирилина А. Гендерный стереотип [Электронный ресурс] / Алла Викторовна Кирилина // Словарь гендерных терминов: – Режим доступа : <http://www.owl.ru/gender/>

<sup>2</sup> Сапогова Е.Е. К определению понятия «гендерный концепт сознания» / Елена Евгеньевна Сапогова // Известия ТулГУ. – Серия Психология. Вып. 4. – Тула : Изд-во ТулГУ, 2004. – С. 163-179.

Зазначимо, що в сучасній масовій культурі стереотипи відіграють особливу роль. Це пояснюють передусім такими соціокультурними чинниками, як домінування мейнстріму – сукупності загальноприйнятих, широко вживаних культурних стандартів; візуальних форм культури; входженням у нашу повсякденність симулякрів, котрі перетворюють людей на знаки-вартості; індустріалізація культури, що ставить «на потік» виробництво цих образів, які вчать «не бути, а видаватись».

У культурі завжди були наявні образи-стереотипи, котрі слугували ідентифікаційними матрицями гендерної ідентифікації. Зокрема, в історії західноєвропейської культури від античності до ХХ ст. представлені чоловічі образи, котрі є репрезентативними для своєї епохи. Це образ героя в античній культурі, рицаря – у культурі Середньовіччя; образи філософа, авантюриста, людини-гуманіста в культурі доби Відродження; образи спокусника, джентльмена та денді в культурі Нового часу<sup>1</sup>.

Масова культура транслює стереотипізовані образи маскулінності, котрі є трансформацією стереотипів попередніх епох: образи героя, спокусника та денді трансформуються в мачо, пікапера та метросексуала.

*Мачо* (ісп. *tacho* – самець) – агресивний чоловік, наділений яскраво вираженою сексуальною привабливістю – сучасний варіант героя.

*Метросексуал* – спадкоємець денді – (від англ. *metropolitan* – столичний та *sexual*) – авторський неологізм англійського журналіста М. Сімсона, котрий 15 жовтня 1994 р. на сторінках газети *The Independent* проголосив появу чоловіка нової формації. Це сучасний чоловік, котрий має багато часу і багато грошей на удосконалення свого зовнішнього вигляду, має бездоганний естетичний смак і є шанувальником усього прекрасного

*Піканер* (від англ. *pick up* – підхоплювати, чіпляти) – сучасний Дон Жуан і Казанова – характеризується в інтернет-блогах так: «Веселий,

<sup>1</sup> Жаданова Н. И. Образы и стереотипы маскулинности в европейской культуре : автореф. дисс. на соиск. уч.степ. канд. филос. наук ; спец. 24.00.01 – теория и история культуры / Наталья Игоревна Жаданова. – Ростов-на-Дону : Изд-во Южного федерального ун-та, 2012. – 26 с.

дотепний, чарівний, спокусливий, романтичний – усі ці слова дуже точно підходять для опису пікапера. Тільки метою його є не знайомство, що переростає в любов, а сама любов, точніше одна з її складових – секс. Оскільки ці хлопці не бачать сенсу в тривалих відносинах, то кількість дівчат, що піддалися на їхні прийоми, обчислюється сотнями тисяч. Існують навіть школи пікаперів, де молодих людей вчать мистецтву спокуси. Якщо спочатку пікап здавався чимось несерйозним, то сьогодні це стає епідемією. Пікапери займаються підвищенням кваліфікації, проводять різноманітні тренінги та складають іспити»<sup>1</sup>.

Зазнав трансформацій і жіночий гендерний стереотип. На думку російської дослідниці Ф. Фуртай, у масовій культурі він постає у трьох іпостасях – самиці, індиго та фурії.

*Female* – самиця. «Якщо у біблійній книзі Буття перша жінка має ім'я Хава (від дієслова חָיָה – жити, дихати, існувати), то у масовій культурі образ жінки зведений до рівня «доньки мавпи», він позбавлений сакральності. Жінка не сприймається як «священне джерело початку життя», «двері між трансцендентним та матеріальним». Це підкреслено сексуальна жінка – у зовнішності і в поведінці, уособлення спокуси.

*Індиго* – це образ, нав'язаний «індустрією свідомості» масової культури, в котрому поєдналися культ техніки та підхоплені ЗМІ твердження екстрасенсів про особливу породу людей, що мають ауру кольору індиго. Жінка-індиго непропорційно висока на зріст, з довгими тонкими ногами, які нагадують механічну конструкцію, худорлява. Вона асексуальна й агресивна.

*Фурія* – «десакралізована пародія на першу жінку Ліліт». Це кілер, демонія, втілення гріха і зла, образ, який нерідко постає у різній візуальній продукції.

---

<sup>1</sup> Хто такий пікапер? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [myhelper.com.ua/index.php?newsid=8324](http://myhelper.com.ua/index.php?newsid=8324)

Отже, у міфологізованій свідомості масової культури жінка постає і як сексуальний символ з гіпертрофованою статевою тілесністю, і як майже позбавлена статі фригідна механічна лялька, і як злісна фурія, що несе смерть. Ці образи мають безліч градацій (від натяків до карикатурно виражених ознак)<sup>1</sup>.

Колись послідовники К.Г. Юнга стверджували, що в традиційній культурі сформувалися чотири архетипи жінки, які символізуються чотирма богинями: Герою, Артемідою, Афродітою й Афіною. У сучасній масовій культурі, на думку української дослідниці О. Кісь, запропоновано значно ширший діапазон гендерних стереотипів: *Щаслива домогосподарка, Турботлива матуся, Жертва, Богиня, Прикраса, Сама природа, Дика кішка*. Незважаючи на уявну різноманітність цих образів, вони відображають ті риси, які пов'язані з культурними архетипами і становлять традиційний канон жіночності, осердя якого – інтуїція, емоційність, залежність, підлеглість, пасивність, виваженість, миролюбність, лякливість, мінливість, фізична слабкість, орієнтація на сім'ю та дім, жертвність, тілесна краса, сексуальна чуттєвість<sup>2</sup>.

Доповнимо цю галерею стереотипом *Ділової Жінки (Бізнес-вумен)*, котру в текстах масової культури характеризують як поєднання *Берегині* та *Барбі*: вона гарна, розумна, по-чоловічому тверда й владна і по-жіночому м'яка. Уособленням цих рис став один з улюблених персонажів українських ЗМІ – Юлія Тимошенко, котру на піку її політичної кар'єри журналісти називали *Залізною Леді, Амазонкою, Принцесою-Воїном, Революційною*

<sup>1</sup> Фуртай Ф. В. Образ женщины в современной массовой культуре [Электронный ресурс] / Франциска Викторовна Фуртай. – Режим доступа : [sociokosmos.ru/anthropotopos/Article/2.../3\\_Furtai.rtf](http://sociokosmos.ru/anthropotopos/Article/2.../3_Furtai.rtf)

<sup>2</sup> Кісь О.Р. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні [Електронний ресурс] / Оксана Романівна Кісь // І. Число 27. 2003. – Режим доступу : [www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm](http://www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm)



*Принцесою, Залізним Ангелом, Самураєм у спідниці, Українською Маріанною*<sup>1</sup>.

Історичну динаміку зміни тих нормативних образів фемінності, котрі популяризує масова культура, можна простежити, спираючись на публікацію глянцевого інтернет-журналу *FashionTime* «Канони краси ХХ-ХХІ століть: секс-символи нашої епохи».

Злам ХІХ та ХХ ст. – час формування стилю модерн, котрий найяскравіше передав дух цієї доби: відчуття занепаду, безнадії, трагізму, що позначив кризу європейської культури. Модерн проголосив культ краси, навіть якщо вона була продовженням гріха. Мода того часу диктувала образ млосної, блідої, трагічної, гріховної краси.

Естетика декадансу наявна й у постаті Грети Гарбо, котра стала канонічним образом 20-х. Ця актриса німого кіно, котру вважали втіленням гріха, стала родоначальницею андрогінного типу жінки, поєднавши в собі риси загадкової та еротичної жінки-вамп і чоловікоподібної діви-атлета.

Тридцять роки – короткий період між двома світовими війнами, коли люди намагалися подолати відчуття нестабільності, втекти від реальності у світ мрії про розкішне і щасливе життя – час народження класичного гламуру. Його символом стала актриса Джин Харлоу – елегантна, доглянута красуня, котра подарувала світові феномен під назвою «платинова блондинка».

У 40-ві, коли світ поринув у полум'я війни, масова культура популяризувала образ активної, рішучої жінки, котра у всьому дорівнює чоловікам. На обкладинці журналу *Life* 11 серпня 1941 р. з'явилась фотографія актриси Рити Хейворт, котра тримала в обіймах бомбу, скинуту на атол Бікіні, де США випробовували ядерну зброю. Ця фотографія поклала

---

<sup>1</sup> Маслова Ю.П. Моделі гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні (на матеріалах друкованих ЗМІ) / Юлія Петрівна Маслова //Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського ун-ту ім. Івана Огієнка. – Вип. 20. – Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2011. – С. 425-436.

початок поняттю «секс-бомба» та особливій моделі купального костюму – бікіні.

П'ятдесяті роки – час, коли період вимушеного аскетизму змінюється настанням доби споживання. Її наочним вираженням став діорівський *New Look* – образ розкішної, елегантної, сексапільної жінки, котрий для багатьох сучасників асоціювався з Мерилін Монро. Створений нею образ – образ-архетип рафінованої, обеззброюючої жіночності – став найбільш тиражованим в історії.

Початок 60-х – час бунтівних «сердитих молодих людей» – знаменував поворот до простоти, практичності, універсальності, заперечення авторитетів та удаваної моралі. Його символом стала Бриджит Бардо. Одягнена у джинси і чоловіку сорочку, зі сплутаним у знамениту «бабетту» волоссям, з авангардним *smokey eyes* замість ідеального «зіркового» макіяжу актриса стала зразком для наслідування мільйонів своїх прихильників, котрі називали її просто ББ.

Сімдесяті – доба соціальних та політичних потрясінь, сексуальної революції, ідеологічних проповідей Кастанеди, моди на активну світоглядну і громадянську позицію, ідейність і виклик. Культовою фігурою доби гіпі стала Джейн Фонда – прихильниця нових лівих, соціалістка, переконана феміністка. Вона запровадила моду на здоровий спосіб життя, аеробіку, розробила спеціальний комплекс вправ, котрий став базовим для всіх наступних видів фітнесу.

Під впливом ідей фемінізму у 80-ті сформувався новий тип жіночності, втіленням якого стала Кім Бесінгер: струнка, спортивна, підтягнута, незалежна, чарівна, сексуальна, «втілення абстрактної жіночності», як назвав її Федеріко Фелліні.

Дев'яності роки – час розквіту індустрії моди, естетики гламуру і диктату глянцю, завдяки якому у масову свідомість була запроваджена «формула краси» 90-60-90. Базова жіноча особистість цієї доби – топ-модель.

Сінді Кроуфорд, Лінда Євангеліста, Клаудіа Шифер, Наомі Кемпбел стають «володарками дум» мільйонної аудиторії глянцевого видання.

Порубіжжя ХХ-ХХІ століть ознаменувалося черговим переломом у масовій свідомості: краса не вважається тотожною сексуальності, гарною є жінка, котра вміє віднайти власний стиль, розкрити свою унікальність і неповторність. Під впливом глобалізації у моду входять екзотичні риси: європейки намагаються надати своєму обличчю «африканського» відтінку, африканки намагаються розпрямити своє кучеряве волосся, азійські жінки проводять хірургічні операції, змінюючи розріз очей<sup>1</sup>.

Зазначимо, що масова культура відобразила й ту тенденцію в гендерній ідентифікації, котру сучасні дослідники характеризують як послаблення тілесно-духовних відмінностей між статями, котре є ознакою становлення «одновимірної людини». «Якщо перестають мати значення різниці за належністю до статі, то які ще властивості людини є значущими? Всі стають однаковими й взаємозамінними, як цвяхи. Відрив свідомості від тілесності, а згодом і втрата статевої ідентичності – це справжнє торжество *One-Dimensional Man*. Його завершенням буде поява «людини без властивостей», – вважає російський дослідник В. Кутирев<sup>2</sup>. На відміну від тих, хто дивиться на цю тенденцію як на «загрозливу деконструкцію», польський дослідник Я. Серадзан вважає її цілком природною і говорить про 14 «відтінків» культурної статі, зазначаючи, що межі між ними так само важко встановити, як межі між кольорами веселки<sup>3</sup>.

Масова культура нерідко звертається до образів парасексуальності, демонструючи подекуди епатажні приклади нетрадиційної гендерної ідентичності. Так, переможцем Євробачення 2014 р. став австрійський співак Томас Нойвірт, відомий як Кончіта Вурст. Численні видання розповідали про

<sup>1</sup> Канони красоты ХХ-ХХ веков: секс-символы нашей эпохи [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.fashiontime.ru/beauty/overviews/9912.html](http://www.fashiontime.ru/beauty/overviews/9912.html)

<sup>2</sup> Кутырев В.А. Философия трансгуманизма / Владимир Александрович Кутырев. – Нижний Новгород : Нижегородский ун-т, 2010. – С. 56.

<sup>3</sup> Sieradzan J. Ile płci ma człowiek? [Electronic resource] / Jacek Sieradzan. – Regime to access : <http://www.jaceksieradzan.pl/ile-plci-ma-czlowiek.pdf>

«бородату леді», друкували інтерв'ю з «нею» і повідомляли, що Кончіта «стала» улюбленою моделлю Жана-Поля Готьє, продемонструвавши на тижні моди у Парижі створену ним чорну весільну сукню в готичному стилі<sup>1</sup>.

Сучасне суспільство намагається віднайти нові можливості контролю за формуванням та трансляцією гендерних патернів, використовуючи при цьому ефективні технології масової – аудіовізуальної за своїм характером – культури.

Однією з найагресивніших гендерних технологій із повним правом може вважатися реклама. Саме в рекламі представлена, зокрема, ціла галерея гендерних жіночих стереотипів:

- образ матері і дружини, хранительки домашнього вогнища – у рекламі побутової хімії, продуктів харчування, дитячих товарів, побутових приборів, ліків;
- образ легковажної красуні, котра з легкістю справляється з будь-якою ситуацією, веде активний спосіб життя – у рекламі косметики, парфумерії, одягу, взуття, аксесуарів;
- образ бізнес-леді – у рекламі товарів, котрі нібито допомагають підніматися по «соціальних сходах», бути незалежною, завжди на висоті: автомобілів, комп'ютерів, мобільних телефонів, брендівих марок одягу та взуття.

Створення та трансляція нормативних гендерних образів у масовій культурі відбувається, зокрема, за посередництвом таких дискурсивних засобів, як гендерно орієнтовані журнали. Ці видання слугують трансляторами гендерної культури, репрезентують образи мужності та жіночності, стратегії поведінки та взаємовідносин як між статями, так і всередині однієї статі, створюють «новий образ» жінки та чоловіка.

«Глянцева» героїня нашого часу – це цілеспрямована світська жінка, котра веде активний спосіб життя, відвідує розважальні центри, нічні клуби, казино. Вона прагне бути незалежною, самодостатньою і успішною, буде

<sup>1</sup> Кончита Вурст закрыл кутюрный показ Jean Paul Gaultier // Киевские ведомости. – 14 июля 2014 года.

свою долю власними руками. Вона проти архаїчного і принизливого поділу світу на чоловіків і жінок, раз і назавжди відмовилася від сумнівної честі носити титул «слабка стать». Користується успіхом у чоловіків, хоча й не поспішає зв'язати себе якимись зобов'язаннями, тому що має кар'єрні амбіції чи власний бізнес. Велике значення вона надає своїй сексапільності і, звичайно, уважна до зовнішності, справно практикує спеціальні технології збереження молодості й краси. Діти і будинок в ілюстрованому жіночому журналі – тільки частина образу жіночності. Домашня робота показана у цих виданнях, швидше, як прикраса будинку (статті дизайнерів, флористів та ін.). Приготування їжі – не рутинна, а можливість творчої самореалізації. Саме такий образ постає зі сторінок журналів *Vogue*, *Cosmopolitan*, *Elle*.

Відомий літератор та журналістка Т. Толстая дає таку характеристику гламурних персонажів масової культури: «Гламур – вищий, розріджений, променистий, ефірний стан буття. У гламурі громадянин, а тим більше громадянка, вже не сіє і не жне, не збирає у житниці. У ... гламурі немає ні нігтів, що вросли, ні болів у животі, ... ні хропіння: усе це подолано на більш ранній стадії розвитку, на півшляху перетворення зі свинки на серафима, у малому глянці, у журналах «для секретарок». У гламурі немає заплаканих очей, мокрого носа, відчаю, зневіри, ... відповідальності, тривоги за рідних, врешті, немає смерті, у кращому випадку – «невмируща легенда»<sup>1</sup>.

Стереотипні образи жінок та чоловіків представляють і художні тексти масової культури, зокрема, кінофільми та телесеріали. Чоловікам, зазвичай, адресуються бойовики, жінкам – мелодрами. Закони жанру – формат – стають тією призмою, через котру масова культура переломлює реальні гендерні проблеми. Зокрема, мелодрама представляє стереотипний образ створеної для сімейного затишку героїні, котра зустрічає свого благородного

---

<sup>1</sup> Толстая Т. Я планов наших люблю гламурье [Электронный ресурс] / Татьяна Никитична Толстая. – Режим доступа : <http://scripts.online.ru/misc/news/98/09.10>

принца – «прирученого» чоловіка, який прагне присвятити їй своє життя, бойовик демонструє образ брутального супергероя.

Одним із жанрів масової літератури, де яскраво представлені стереотипні образи чоловіків та жінок, є чікліт (англ. *chicklit* – «література для курчаток») або *chik lit* – «шикарна література» – гламурна проза, орієнтована на жінок.

Жанр чікліту є своєрідним поєднанням мотивів чарівної казки та «популярного фемінізму». Героїня чікліту – молода жінка з життєвим досвідом, їй близько тридцяти років, вона амбіційна, багато часу приділяє шопінгу, відвідуванню косметичних салонів та модних ресторанів. Середовище її існування – мегаполіс, професія пов'язана з модельним або видавничим бізнесом. Яскравим прикладом цього жанру є романи Кендіс Бушнел «Секс у великому місті» та Лорен Вайсбергер «Диявол носить прада».

У типово «чоловічому» жанрі детективу герої виглядають дещо по-іншому. Американський літературознавець Дж. Г. Кавелті у своїй книзі «Пригоди, таємниця та любовна історія: формульні оповідання як мистецтво та популярна культура» зазначає, що його герой демонстративно протиставлений загальноприйнятій нормі активності – інтелектуальній, психологічній, моральній, навіть фізичній: він завжди гіпер-, супергерой. Герой детективу ніколи не втрачає самоконтролю. Якщо він, наприклад, знаходить труп перед порогом свого будинку, то в крайньому випадку може лише трошки здивуватися або розгніватися, але це лише тоді, коли поліція насмілиться поставити йому з цього приводу кілька запитань. У нього «незвичайно широкі плечі і тонка талія». Він «вічно прагне жінок, віскі та крові ворога». Для нього характерна відсутність інтелекту, гіперболізація брутальної сили та жорстокості. Його обов'язковий атрибут – вогнепальна зброя, зокрема, револьвер 38-го калібру. Залізні труби, кастети, шнури з кусками свинцю, пляшки – це той реквізит, яким він користується для знищення

ворога. Він підпорядковується тим законам, які його влаштовують, зокрема, «око за око» та винайденому ним самим «закону жорстокої справедливості». Саме такими є, зокрема, герой романів Я. Флемінга Джеймс Бонд та М. Спілейна Майк Хеммер<sup>1</sup>.

Отже, в умовах соціокультурних трансформацій дослідження гендерної ідентичності, набуває особливої актуальності.

Відчувається потреба у дослідженні особливостей формування гендерної ідентичності в процесі становлення інформаційного суспільства, глобальної культури.

Зазначимо, що сучасна культура, незважаючи на всі модернізаційні зміни, це ще значною мірою культура «чоловіча». Не випадково прихильники політкоректності вимагають закінчення *man*, яке англійською мовою означає одночасно і чоловіка, і людину, у назвах багатьох професій замінити на *person*: *chairman* – *chairperson*, *congressman* – *congressperson*. Боротьба з сексизмом виявляється й у відмові користуватися зверненням *Mrs.* (Місіс) и *Miss* (Міс), замінюючи їх нейтральним по відношенню до сімейного статусу *Ms* (Міз)<sup>2</sup>.

Одним із наслідків соціокультурних трансформацій стала зміна соціальних ролей і образу чоловіка та жінки.

Сукупність гендерних ролей, представлених у масовій культурі, не є статичною. Вона як постійно відтворювана в соціумі система конструювання ідентичності людини дає змогу самому індивідові визначити для себе, що таке бути чоловіком або жінкою. Відповідно й форми репрезентації чоловічих та жіночих образів у текстах масової культури також змінюються.

Динаміка образів маскулінності та фемінності в масовій культурі залежить від загальної культурної парадигми. Сучасний стан системи статево-

<sup>1</sup> Cawelti J. G. Adventure, mystery and romance: Formula stories as art and popular culture / John G. Cawelti. – Chicago : University of Chicago Press, 1976. – P. 5-36.

<sup>2</sup> Панин В.В. Политическая корректность как культурно-поведенческая и языковая категория : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук ; спец. 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание / Виталий Витальевич Панин. – Тюмень : Тюменский гос. ун-т, 2004. – 19 с.

рольових відносин, криза маскулінності та фемінності відображена у нових образах, котрі пропагує масова культура. Ці образи не лише відображають, а й конструюють соціокультурну дійсність.

Отже, одним із наслідків впливу масової культури є девальвація гендерних цінностей суспільної свідомості.

Водночас гендерна репрезентація у масовій культурі активізує процес відбору, структурування та формування значень стереотипу, його комунікативне уточнення, наділення його новим сенсом. Вона популяризує інноваційні образи, котрі відіграють роль орієнтирів гендерної ідентифікації.

Взаємодія процесів інтерпретації стереотипу та конструювання власної гендерної ідентичності індивіда призводить до вироблення нових значень, і так відбувається безперервне конструювання гендерної ідентичності на індивідуальному і на загальному рівнях у масштабах соціуму. Гендерні стереотипи полегшують взаєморозуміння у соціумі в питаннях трактування жіночого та чоловічого і тим самим створюють передумови для ефективного міжособистісного спілкування. Гендерні стереотипи забезпечують таке взаєморозуміння між представниками різних соціальних груп жінок та чоловіків і на рівні індивідуальних комунікаторів<sup>1</sup>.

У процесі комунікацій гендерні стереотипи, з одного боку, коригуються, оновлюються, відображаючи ті зміни, котрі відбуваються в суспільстві, з іншого – допомагають формуванню тих нових ідентифікаційних стратегій, котрі сприятимуть якісним змінам гендерної структури традиційного домінування, подоланню присутньої в нашому суспільстві гендерної асиметрії та становленню громадянського демократичного суспільства.

---

<sup>1</sup> Максимова О.Б. Гендерное измерение в современном социально-коммуникативном дискурсе: роль рекламы [Текст] / Ольга Борисовна Максимова // Вестник РУДН. Сер. Социология. – 2004. – №6-7. – С. 246-254.



Сучасна доба значною мірою змінила й ставлення до проблеми вікової диференціації суспільства та вікової ідентифікації людини.

Вікова стратифікація, визначення меж головних етапів людського життя завжди відігравали важливу роль у житті суспільства та окремого індивіда. Вікові категорії позначали не просто хронологічний вік та певний ступінь індивідуального розвитку, а й соціальний статус, специфічні для певної вікової групи суспільне становище та форми діяльності.

Розділення життя людини на вікові періоди розпочалося з найдавніших часів. Діти перетворювалися на дорослих повноправних членів племені, проходячи через ритуал ініціації, подекуди надзвичайно суворий. Цей ритуал переходу (посвяти) охоплював обряди відділення (*separation*), проміжного періоду «грані світів» (*margo*, або *limen*, лат. «поріг») та включення або відновлення (*reaggregation*).

З плином часу розподіл життєвого циклу людини на вікові категорії змінювався, він завжди було зумовлений соціокультурними реаліями різних епох, певними системами відліку.

Наш час – це період, коли стара система відліку вже є неадекватною для нової соціокультурної дійсності. Про це дотепно говорить у своїй книзі «Машина, що створює богів» С. Московічі: за його словами, у наш час оголошення про знайомство може починатися словами «Молодий чоловік 40 років...»<sup>1</sup>.

Проблема зміни стосунків між поколіннями, зміни ідентифікаційних моделей людей, котрі належать до різних вікових груп, привернула увагу дослідників ще з початку ХХ ст.

Однією з перших цю проблему піддала аналізу американський етнограф та культурантрополог М. Мід у своїй праці «Культура та світ дитинства», виконаній у 1925-1926 рр. У цій книзі та у пізніших дослідженнях вона

---

<sup>1</sup> Московічи С. Машина, творящая богов / Серж Московічи ; [пер. с франц.]. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – С. 441.

виклала і розвинула власну концепцію трьох типів культури – постфігуративної, кофігуративної та префігуративної. Постфігуративна – культура традиційна, в якій молоді покоління переймають досвід у старших поколінь. Кожна зміна у цій культурі відбувається настільки повільно, що «діди, тримаючи на руках новонароджених онуків, не можуть уявити для них жодного іншого майбутнього, відмінного від їх власного минулого»<sup>1</sup>. Кофігуративна – культура, в котрій переважаючою моделлю поведінки є поведінка сучасників. Ідеалом для наслідування є не минуле, а сучасність. Термін «кофігуративна» відображає нову культурну ситуацію – ситуацію співтворчості вчителя та учнів (префікс *ко-* означає разом, спільно). В культурі утверджується установка на те, що діти, ставши дорослими, мають самостійно вибудовувати власне життя. Цей тип культури, на думку дослідниці, домінує в індустріальних суспільствах. Темп розвитку постіндустріального суспільства такий високий, що минулий досвід стає не просто непотрібним, а подекуди навіть шкідливим, оскільки заважає творчому підходу до нових, не відомих раніше обставин. Саме тому сучасна доба – це час формування нового типу культури – префігуративної. Ця культура формується з середини ХХ ст. і характеризується новим типом соціальних зв'язків між поколіннями, коли спосіб життя старшого покоління не тяжіє над молодшим. Загострюються конфлікти між поколіннями, молодіжна культура подекуди переростає у контркультуру. Це культура, в якій не лише діти вчать у батьків, а й батькам доводиться вчитись у своїх дітей. Вирішальну роль у такій культурі відіграє потенціал молодого покоління. Префігуративні культури – це культури, орієнтовані на майбутнє та пришвидшений розвиток.

Про тенденцію «омолодження», пов'язану з утвердженням масової культури, писав ще у 30-ті роки ХХ ст. Й. Гейзінга, визначаючи її як

---

<sup>1</sup> Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения / Маргарет Мид ; [пер. с англ. Ю.А. Асеева]. – М. : Наука, 1988. – С. 322.

пуерилізм. На думку дослідника, пуерилізм є однією з недуг сучасної доби. Це позиція суспільства, поведінка котрого не відповідає рівню розумної зрілості: «здається, ніби ментальність і поведінка підлітка запанували нині над великими сферами культурного життя, які досі були володіннями відповідальних дорослих членів суспільства»<sup>1</sup>.

Цю думку поділяє К. Ясперс, котрий у одній зі своїх головних праць – «Витоки історії та її мета» говорить про те, що масова культура формує людину, позбавлену свого власного світу, своїх коренів, людину, котрою можна маніпулювати, котру можна легко замінити будь-якою іншою. Технічний розвиток досягає такого ступеня інтенсивності, що це звужує обрії людського життя, котре наповнюється безсенсовною працею та обездуховленим дозвіллям. Це життя формує інфантильну людину – незрілу, несамостійну<sup>2</sup>.

Сучасна доба значною мірою змінила ставлення до проблеми вікової диференціації суспільства та вікової ідентифікації людини – процесу та результату ототожнення себе індивідом з певною віковою групою – поколінням, цілісним культурним феноменом, скріпленим низкою загальноприйнятих ціннісних орієнтирів та поведінкових норм.

Вікова ідентичність – це один із найменш теоретично та емпірично описаних компонентів соціальної ідентичності, і для цього є принаймні кілька причин.

Протягом тривалого часу вікові групи вважалися предметом дослідження психології, соціології, демографії. Однак нині внаслідок формування нових парадигм гуманітарного знання відбувається переосмислення як самої категорії *вік*, так і сутності вікових груп.

<sup>1</sup> Гейзінга Й. Homo Ludens / Йоган Гейзінга ; [пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : Основи , 1994. – С. 232.

<sup>2</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель/ Карл Ясперс // Смысл и назначение истории ; [пер. с нем. М. И. Левиной]. – М. : Политиздат, 1991.– С. 142–144.

Передусім варто зазначити, що складність цієї проблеми пов'язана з багатозначністю терміна *вік*. З одного боку, вік – це індивідна особливість людини, котра характеризує онтогенічно зумовлені закономірності її розвитку (вік розвитку). З іншого боку, вік – це сукупність нормативно-рольових характеристик, похідних від соціальної структури суспільства, котрий визначає форми соціальної активності для людей різного хронологічного віку («соціальний вік»). Крім того, кожна людина зачислює себе до тієї чи іншої вікової категорії на основі суб'єктивного переживання віку.

Протягом тривалого часу панував погляд на людське життя як чітко зафіксовані у відповідних демографічних категоріях та фізіологічно зумовлені закономірності розвитку. Загальноприйнятою позицією стало виділення вікових періодів: *дитинство, юність, молодість, зрілість, старість*. Однак насправді кожна вікова група є унікальним культурно-історичним феноменом, зміст котрого може бути зрозумілим лише в соціокультурному контексті, зокрема, з урахуванням вікового символізму певної культури та її вікової стратифікації. Поняття *віковий символізм культури*, що його увів І. Кон, характеризує систему уявлень та образів, в яких суспільство сприймає, осмислює та легітимізує життєвий шлях індивіда та вікову стратифікацію<sup>1</sup>. Так у добу Середньовіччя людина, зазвичай, не знала свого віку та віку своїх дітей. Поняття хронологічного віку з'являється разом із набуттям індивідуальним життям самостійної цінності, а пануюча у традиційному суспільстві ідея його природних циклів змінюється ідеєю розвитку «соціального індивіда». Етапами людського життя стають час набуття освіти, оволодіння професією, початок трудової діяльності тощо. Планування подієвого ряду власного життя та реалізація цих планів стають запорукою успішної самореалізації та самоідентифікації.

---

<sup>1</sup> Кон. И.С. Психология ранней юности / Игорь Семёнович Кон. – М. : Просвещение, 1989. – 256 с.

Отже, поняття *вік* вживається для аналізу взаємопов'язаних, однак різних за своєю сутністю явищ – онтогенетичного розвитку людини, життєвого шляху особистості, культурно та соціально сконструйованого самовизначення.

Зазначимо, що процес вікової ідентифікації відрізняється від інших аспектів соціального самовизначення людини. Зокрема, ідентифікуючи себе з певною гендерною або етнічною соціальною групою, людина згодом лише переосмислює зміст своїх ідентичностей. Вікова ідентифікація та вікова ідентичність в процесі життєвого шляху зазнають докорінних змін, пов'язаних із переходом від одного етапу до іншого. У цьому процесі людині доводиться формувати ідентифікації з новими соціальними групами та відмовлятися від старих. Крім того, у випадку вікової ідентифікації людина не має чітко визначених підстав для зачислення себе до певної вікової групи, що в період переходу від одного етапу життя до іншого нерідко призводить до кризи ідентичності.

Зміни у віковій ідентифікації, котрі нині виявляються надзвичайно яскраво, зумовлені низкою причин.

Це насамперед об'єктивні причини.

Важливим чинником трансформації вікової ідентичності стало утвердження «плинної сучасності», котра, за З. Бауманом, характеризується нестабільністю, мінливістю. Висока мобільність змушує індивіда постійно вписуватись у нові й нові соціальні спільноти, руйнує стійкі міжлюдські стосунки. Вона є причиною індивідуалізації, котра нерідко переживається як відчуженість, самотність і змушує індивіда створювати власний життєвий простір, встановлювати замість тих меж, котрі зникли з падінням «дисциплінарного суспільства», нові межі власного буття – шукати нову ідентичність<sup>1</sup>. За З. Бауманом, ювенілізація (збереження дитячих рис у

---

<sup>1</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество ; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева] / Зигмунт Бауман. – М. : Логос, 2005. – С. 30.

дорослих; тут – «омолодження» культури) слугує в сучасній культурі одним із важливих засобів формування ідентичності. У ній знаходить свій вияв розлам між поколіннями, конфлікт індивіда з тими соціальними ролями, які він змушений виконувати в суспільстві, відсутність моделей поведінки, котрі могли б стати зразком для наслідування, страх перед майбутнім, бажання віднайти «тверду сучасність»<sup>1</sup>.

Принципово іншою стала взаємодія соціально-вікових страт на економічній та політичній арені. Від того, кого ми будемо вважати дітьми, які потребують патерналістської турботи, кого – людьми соціально зрілими, здатними приймати самостійні рішення, а кого – старими, яким необхідна допомога, залежить, в якому напрямі розвиватиметься процес відносин між поколіннями, відносин на ринку праці, відносин, пов'язаних із соціальною мобільністю, розподілом соціальних благ тощо<sup>2</sup>.

Не менш значущим чинником трансформації моделей вікової ідентифікації стало становлення масової культури. Її утвердження призвело до нівеляції традиційних цінностей і ознаменувалося тим, що в масовій свідомості ідея цінності особистого щастя замінила ідею «обов'язку» перед суспільством. Цей період не став вододілом, котрий відділяє дитинство від зрілості, як це нерідко бувало з попередніми поколіннями. Дитинство з його безтурботністю, безвідповідальністю, готовністю повірити у казку почали трактувати як той стан, який необхідно продовжити. Цьому значною мірою сприяло поширення у масовій свідомості вульгаризованих ідей психоаналізу («Фройда для бідних»), заклики «зберегти у собі внутрішню дитину».

В індивідуалізованому суспільстві відбувається розширення сфери самовизначення індивіда, поведінкові практики звільняються від жорсткої регуляції. Можливості управляти власною долею, вибудовувати власну

---

<sup>1</sup> Бауман З. Текущая современность / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. Ю.В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.

<sup>2</sup> Захаров С. Возрастной символизм культуры и его изменения [Электронный ресурс] / Сергей Иванович Захаров. – Режим доступа : [demoscope.ru/weekly/2009/0385/tema01.php](http://demoscope.ru/weekly/2009/0385/tema01.php)

життєву стратегію значно розширилися. На зміну стандартній, заздалегідь визначеній схемі «віків життя» приходять різноманіття індивідуальних життєвих шляхів. Параметри життєвих циклів сучасних поколінь стали більш варіабельними, ніж були у їхніх батьків.

Молоді люди нині досягають соціокультурної зрілості задовго до того, як одержують економічну незалежність від батьків. Водночас ще не ставши виробниками, вони беруть активну участь у споживанні, що, своєю чергою, робить їх більш зрілими з соціокультурного погляду, більш незалежними від нормативних уявлень батьків.

Як наслідок, вікові періодизації, що їх запропонували різні дослідники, стають дедалі складнішими за структурою та дедалі менш чіткими стосовно вікових меж.

Класична парадигма спиралася на ідею прогресу, відповідно до якої розвиток суспільства й людини відбувається від простого до складного; кожний наступний ступінь, вбираючи все краще з досягнутого, вважали вищим за попередній. Саме ця еволюціоністська когнітивна модель визначала притаманний європейській культурі погляд на дитинство як на той період людського життя, котрий не має самостійної цінності і слугує лише «сходиною» на шляху до справжнього – дорослого – життя. Вік зрілості вважався періодом максимальної реалізації людських можливостей, а тому дорослого розглядали як того, хто зберігає і передає молоді найбільш важливі й значущі моделі соціального досвіду.

У добу утвердження «постмодерністської свідомості», котра скасувала диференціацію на центр та периферію, відмовилася від погляду на світ крізь призму бінарних опозицій, проблема зрілість/дитинство також була переосмислена. Значною мірою це переосмислення відбулося під впливом ідей З. Фрейда, котрий відкрив психологічну багатшаровість дитинства,

варіативність його соціального обличчя та проєктивні можливості у формуванні майбутнього<sup>1</sup>.

Відомий психолог Б.Д. Ельконін у своїй праці «Сучасність і вік» розглядає зміни у віковій ідентифікації як відповідь на виклики сучасності. На його думку, сучасна масова культура – це культура переважно юнача: створюється враження, що численні «дорослі» форми відображають та посилюють риси підлітково-юначої поведінки. Причиною цього, як припускає дослідник, є загальна соціокультурна криза та криза ідентичності. В умовах тектонічних змін, втрати орієнтирів, довіри до традиційних зразків, необхідних для ідентифікації себе як «дорослого» спосіб включення людини у світ ускладнюється, і простого дотримання заданих зразків виявляється недостатньо. Наслідком дезорієнтації є ритуалізація рис дитячої поведінки – часу становлення, входження в життя, формування ідентичності-автентичності. Відповіддю на цей виклик стає становлення нового культурного віку, котрий формується внаслідок нового типу діяльності та соціальної презентації. Нові умови потребують від зрілої людини ставлення до свого життя як до «можу», подібно до того, як в підлітковому віці вона стояла біля витоків власних життєвих задумів і мала пройти випробування, щоб створити можливості самореалізації. Підліток у період проєкту–випробування–себе виявляє свою активність у «горизонталі» буття – у сфері експериментів зі своєю зовнішністю, в епатажній поведінці, у різного роду ризикованих творчих експериментах, котрі дають йому можливість вступити в поле зрілої креативної самореалізації. Те, що у підлітка є необхідним моментом вікового розвитку, у сучасного дорослого подекуди стає

---

<sup>1</sup> Мамычева Д.И. Трансформация категорий «детство» и «взрослость» в современной культуре [Электронный ресурс] / Диана Ивановна Мамычева. – Режим доступа : 80 rus.neicon.ru:8080/xmlui/handle/123456789/5847



домінантою. «Обряд ініціації» стає наскрізною віссю життя дорослого, котрий культивує й презентує його як спосіб власного існування<sup>1</sup>.

Як видається, глибоко пояснити сутність тих змін, котрі відбуваються у соціально-віковій стратифікації суспільства та у процесах вікової ідентифікації вдалося відомому філософові М. Епштейну. Фрактальна концепція «філософії віку», яку він запропонував, відображає становлення нової парадигми філософсько-гуманітарного знання, котра намагається поєднати «магічно-поетичне» мислення з філософським підходом.

Філософ звертається до поняття фрактал (лат. *fractus* – дроблений, роздроблений, розбитий) – математичної множинності, наділеної властивістю самоподібності, тобто однорідності в будь-яких шкалах вимірювання (будь-яка частина фракталу подібна до всієї множини цілком). Людське життя, котре поділяють на кілька періодів, – це також цілісність, кожна частинка якої несе в собі її загальні властивості. Кожний період людського життя охоплює фази, притаманні життю в цілому: період дитинства має свій підлітковий вік, молодість, зрілість та старість. Старість кожного вікового періоду змінюється дитинством наступного, людське життя розгортається від дитинства дитинства до старості старості. М. Епштейн вважає: «Щоразу, вступаючи у черговий вік, ми послідовно переживаємо всередині нього і дитячу невпевненість, і підліткові злами, перехід, неспокій і поступове старіння, зживання даного віку»<sup>2</sup>. Концепція М. Епштейна дозволяє зрозуміти специфіку міжвікових відносин у дусі філософії Анаксагора, побачити «все у всьому». Між біологічним віком та віком душі немає прямої лінійної відповідності. У будь-який момент життя людина складається з усіх своїх віків, подібно до того, як кожен вік також проходить через всі вікові періоди, містить їх у собі. Ця фрактальна структура

<sup>1</sup> Эльконин Б.Д. Современность и возраст [Электронный ресурс] / Даниил Борисович Эльконин. – Режим доступа : [elkonin.ru/publ/sovremennost\\_i\\_vozrast/1-1-0-8](http://elkonin.ru/publ/sovremennost_i_vozrast/1-1-0-8)

<sup>2</sup> Эпштейн М.Н. К философии возраста. Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов [Электронный ресурс] / Михаил Наумович Эпштейн. – Режим доступа: [magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html](http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html)

особистості є відображенням фрактальної структури світобудови. Вік – це фрактал, фрагмент, котрий ділиться в часі.

Таке розуміння специфіки віку здатне пояснити деякі особливості вікової ідентифікації в сучасному суспільстві. М. Епштейн звертає увагу на те, що на перший погляд здається нелогічним і незрозумілим: зрілість у ранній молодості та молодість у пізній зрілості, характерні для сучасних суспільств. У цих суспільствах соціальна відповідальність дедалі частіше перекладається на молодих; вже школярі нерідко відчувають її подекуди нестерпний тиск (що призводить до зростання самогубств серед дітей та підлітків). Натомість цей тягар знято з 50-60-річних: соціальна інерція або розгін, досягнутий до середини життя, вже порівняно легко штовхає їх з одного рівня на інший, дозволяючи заново, якщо не вперше, пережити юність на переході зі зрілості в старість, вважає філософ.

Як наслідок переосмислення проблеми вікової ідентичності деякі поняття, котрі її характеризують, виявилися розмитими. Зокрема, розмитим виявилось поняття молодості, а деякі дослідники вважають, що концепт *молодість* не здатний адекватно відобразити соціальну реальність. Простежується тенденція розглядати молодість не як вікову належність, а як стильову ідентичність: молодими вважаються ті, хто веде молодіжний спосіб життя. Згодом у науковий обіг увійшло поняття ювенілізація – омолодження поведінкових стратегій індивіда, котре відбувається через включення в них моделей поведінки, конвенційно визнаних притаманними більш молодим людям<sup>1</sup>.

Своєрідним виявом ювенілізації стала ідентифікаційна практика, котра отримала назву «діти-бумеранги». Так називають молодих людей, котрі після певного періоду життя окремо від батьків (наприклад, під час навчання) повертаються додому. У багатьох країнах констатується зростання кількості

---

<sup>1</sup> Манохин М.А. Ювенилизация современного общества: культурологические аспекты / Михаил Андреевич Манохин // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2012. – №3. – С. 77.

молодих дорослих, котрі живуть з батьками. В Японії до 70% самотніх працюючих жінок віком 30-35 р. живуть з батьками, у США з батьками живуть до 38% молодих дорослих. Діти-бумеранги потребують «батьків-гвинтокрилів» – цей науковий термін, що його запровадили психологи, характеризує позицію батьків, котрі постійно «зависають» над дітьми, захищаючи їх від усяких життєвих проблем<sup>1</sup>.

Наприкінці ХХ ст. набуло поширення поняття кідалт (від англ. *kid* – дитина та *adult* – дорослий). Це поняття вперше використав англійський психолог Е. Калькутт, котрий у своїй виданій у 1998 р. праці «Затримка розвитку: поп-культура та ерозія дорослішання» висловив припущення, що сучасне суспільство дедалі активніше демонструє своє небажання дорослішати. Цю тенденцію він пов'язував з контркультурними рухами 50-60-х років з їх гаслами спротиву репресивному політичному істеблішменту. Втеча «сердитих молодих людей» від дійсності, на думку Е. Калькутта, є виявом соціального інфантилізму, небажання брати на себе відповідальність за вирішення важливих соціальних проблем. Водночас, як вважає дослідник, дитинність, небажання дорослішати – це світовий тренд, пов'язаний зі становленням суспільства споживання та масової культури<sup>2</sup>. Кідалтами стали називати дорослих, котрі ніби відмовляються дорослішати та багато часу приділяють заняттям, які традиційно вважалися дитячими: дивляться мультіки, збирають конструктори, колекціонують солдатиків, грають у комп'ютерні ігри. Зокрема, вікова статистика інтернет-гравців у США, котру щорічно подає *Entertainment Software Association (ESA)*, засвідчує, що серед них 30% складають люди молодше 18 років, 25% – віком від 25 до 35 років, 41% – віком від 35 років<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Лалабекова Н. Дети-бумеранги [Электронный ресурс] / Наталия Лалабекова. – Режим доступа: [ya-samaya.ru/articles.php?id=147](http://ya-samaya.ru/articles.php?id=147)

<sup>2</sup> Calcutt A. Arrested Development : Pop Culture and the Erosion of Adulthood / Andrew Calcutt. – London : Cassell, 1998. – 272 p.

<sup>3</sup> Отцы и дети онлайн: Возрастные группы интернет-игроков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [spb-lenivo.ru/articles/o-deti.html](http://spb-lenivo.ru/articles/o-deti.html)

Кідалти безтурботні, оскільки відчувають відносну безпеку свого майбутнього – вони мають освіту, престижну роботу, пристойні заробітки. Масова культура намагається утвердити міф «нестерпної легкості буття» – віри в те, що в житті все відбувається за законами чарівної казки, розповідаючи про численні «історії успіху». «Знайомтеся, колишній студент Гарварду, котрий так і не отримав диплома, Марк Цукерберг – найусміхненіший і наймолодший мільйонер у світі. Ідея компанії, котру нині експерти оцінюють приблизно у 25 мільярдів доларів, народилася вночі 2003 року у маленькій кімнаті університетського гуртожитку. Перебуваючи під враженням розриву з дівчиною та значної порції віскі, другокурсник Цукерберг зламав базу даних Гарварду та запустив простий сайт Facemash» – так представляє власника багатомільйонної корпорації один з інтернет-сайтів<sup>1</sup>.

Одним із виявів «кідалтизму» є *синдром Пітера Пена*. Цей синдром названий на честь героя однойменної п'єси шотландського драматурга та романіста Дж. Баррі, поставленої ще у 1904 р. та написаних згодом книжок. Пітер Пен живе на фантастичному острові Немаєйнебуде, воює з піратами і більш за все на світі боїться подорослішати. Безтурботний хлопчик не хоче брати участь у складному дорослому житті, вчитися, працювати – це навіть йому нудьгу і страх.

Справжнім Пітером Пенем називав себе один з поп-ідолів масової культури Майкл Джексон. Картинками із зображенням Пітера Пена були завішані всі стіни в його розкішному будинку. У своєму маєтку, який він назвав «Чарівна країна», Джексон побудував зоопарк, маленьку залізницю та парк атракціонів, де розважався з дітьми, котрих він запрошував у гості.

Іншим виявом кідалту є *синдром Доріана Грея*, названий на честь героя роману О. Вайльда «Портрет Доріана Грея». Цей синдром характеризують як

<sup>1</sup> История успеха. Марк Цукерберг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [thefirstclass.ru/blogs/success\\_history/173/](http://thefirstclass.ru/blogs/success_history/173/)

страх перед старінням. Його виявом є зловживання пластичною хірургією та косметичними засобами, призначеними для «боротьби зі старістю», невиправдане використання молодіжної атрибутики, вибір одягу у молодіжному стилі. Цей синдром нерідко зустрічається у людей, пов'язаних з шоу-бізнесом, модою, кінозірок, акторів. Серед тих, у кого виявляються ознаки синдрому Доріана Грея, нерідко згадують імена модельєрів Карла Лагерфельда та Донателли Версаче, актриси Памели Андерсон, співачки Шер.

Явище кідалту набрало таких масштабів, що великий бізнес став вважати «недорослих дітей» своєю цільовою аудиторією. Зокрема, цілеспрямовано працює на імідж кідалтів *Aaron Bacha* – фірма, котра продукує підвіски з золота, платини та діамантів у «мультяшній» естетиці. «Нові дорослі» із задоволенням підвішують на золоті та платинові ланцюжки ціною, яка починається з 1600 доларів, по п'ять-десять усміхнених бджілок, ведмедиків, маленьких дитячих капців: «Серйозний контент неможливо виразити краще, ніж створити жабку у диснейському стилі ціною 7750 доларів (золото, чорні та білі діаманти)»<sup>1</sup>. Великою колекцією прикрашених дорогоцінними камінцями песиків, метеликів та візочків від *Aaron Bacha* пишається Селін Діон – виконавиця пісні *My Heart Will Go On*, головного хіта «Титаніка».

Ще філософи Франкфуртської школи М. Хоркхаймер та Т. Адорно писали про роль культурної індустрії в інфантилізації людей та поширенні стереотипу «вічної дитини». У конкурсах краси, теле-шоу та у серіалах домінують персонажі, які нібито мають шанс «виграти мільйон», вийти заміж за прекрасного принца, отримати в подарунок розкішну квартиру<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Горалик Л. Маленький Принц и большие ожидания. Новая зрелость в современном западном обществе [Электронный ресурс] / Линор Горалик. – Режим доступа : [linorgoralik.com/little\\_prince.htm](http://linorgoralik.com/little_prince.htm)

<sup>2</sup> Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецов]. – М. – СПб. : Медиум, 1997. – С. 149-209.

Масова культура останніх десятиліть значно розширила арсенал засобів формування ідентичності «дорослих дітей постіндустріальної доби». У літературі з'явилася специфічна категорія *кросоверів* (від англ. *crossover* – «той, що перетинає межу») – творів, призначених для читачів усіх вікових категорій. До цієї категорії можна зачислити випущену в продаж у 1997 р. видавництвом *Bloomsbury Publishing* книгу дитячої письменниці Дж. Роулінг «Гаррі Потер та філософський камінь». Мультиплікаційний фільм «Шрек» компанії *DreamWorks Animation* позиціонувався як дитячий, однак більшість жартів у ньому була на «дорослі теми». Фільм став надзвичайно популярним у дорослої аудиторії, і експеримент був продовжений мультфільмами «Шрек-2», «Льодовиковий період», «Суперсімейка».

Отже, «розмивання меж» між колись чітко визначеними віковими групами, процеси ювенілізації суспільства викликають до життя нові моделі вікової ідентифікації. З. Бауман, говорячи про традиційні моделі вікового позиціонування, зазначав, що старші покоління створювали свою ідентичність подібно до старих майстрів – на віки. Молоді люди в процесі самоконструювання наслідують популярні практики хепенінгів та інсталяцій або асоціюють себе з постерами, котрі вішають на стіні у себе в кімнаті, усвідомлюючи, що не будуть дивитися на них вічно: плакати будуть зняті, а старі зірки замінені новими<sup>1</sup>.

Світ, в якому людина намагається визначити своє місце, не дає їй готових відповідей: він дає їй «неявне завдання». Мінливий потік життя ставить її перед необхідністю знайти відповідь на нові виклики. Одним із цих викликів є зміни у стосунках між поколіннями, спричинені новими умовами людського існування, а відповіддю на нього має стати віднайдення адекватних культурних та соціально-інституційних форм їх утвердження.

---

<sup>1</sup> Bauman Z. New Performance of the Old vs. Yang Drama [Electronic resource] / Zygmunt Bauman. – Regime to access : [www.barcelonesjove.net/sites/default/.../baumanpdf.pdf](http://www.barcelonesjove.net/sites/default/.../baumanpdf.pdf)

### 4.3. Субкультури як «культури ідентифікації» в сучасну добу

У 1979 р. вийшла книга Ж.-Ф. Ліотара «Ситуація постмодерну». Характеризуючи сучасну добу, філософ говорив: дзеркало культури розтрощене і валяється біля ніг людства. Кожен бачить себе у його окремому друзку.

Цей метафоричний образ підкріплюється характеристикою сучасної доби як часу «вибуху субкультур». Саме таку характеристику дає їй Е. Тоффлер у своїй праці «Шок майбутнього». Вчений вважає, що роздробленість суспільства на численні субкультури дає людині свободу вибору образу та стилю життя. Розпад соціальної дійсності на фрагменти супроводжується відмовою від єдиних соціетальних цінностей. Людина постіндустріального суспільства перетворюється на фланера (від фр. *flâneur* – людина, яка тиняється без діла, гулящий), котрий мандрує від однієї субкультури до іншої, від одного життєвого стилю до іншого. У цьому суспільстві популярним стає гасло «створи свій стиль», котрим керується кожен з його членів<sup>1</sup>. «Постмодерний утопіст» стверджує, що в плюралістичному, диференційованому, фрагментованому суспільстві формується цілий спектр життєвих стилів, котрі зумовлюють багатоманітність субкультур.

Поняття *субкультура* – один із засобів опису явищ соціокультурної диференціації сучасного суспільства. Виникнення цього поняття відносять до 30-х років ХХ ст., а його значне поширення – до 60-70-х років, часу появи досліджень молодіжних рухів. Префікс *sub-* (під) у цьому понятті позначав приховані, неофіційні пласти культури. Поняття *субкультура* використовувалося в ряду таких визначень, як *subterranean culture* (підземна культура) та *underground* (підпілля). Ці неінституційні культурні явища розцінювали як низові, протилежні «високій» офіційній культурі. Нерідко поняття *субкультура* вживали як синонім щодо поняття *контркультура*,

<sup>1</sup> Тоффлер Е. Шок майбутнього / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ.]. – М. : ТОВ «Видавництво АСТ», 2002. – С. 257.

котре позначало молодіжну ідеологію як загрозу культурі як такій, як те, що руйнує культуру. Отже, поняття *субкультура* в час своєї появи позначало явища, котрі сприймалися як *не-* або *поза-*культурні. Нині це поняття сприймається як позначення підсистеми культури, засвідчуючи плюралістичний характер сучасного соціокультурного простору<sup>1</sup>.

Префікс *суб-* також означає, що йдеться про підсистему культури як цілого. Субкультура спирається на загальний для цієї цілісності культурний код і водночас вступає у діалог з ним. Цей діалог може набувати форм «оновлення культури» або «відновлення традиції», «розвитку» або «руйнування», пошуку в «великій» культурі обґрунтування породжених новою добою норм та цінностей або протиставлення їй власних духовно-ціннісних пріоритетів. Субкультури з'являються серед представників різних професій у сфері науки, бізнесу, фінансів, преси; вони формуються на основі спільних інтересів за улюбленими заняттями та способом проведення дозвілля. З'являються клуби серфінгістів, парашутистів, альпіністів, любителів старих автомобілів. Ці явища засвідчують становлення нових ідентифікаційних стратегій, котрі відображають тенденції, притаманні сучасній добі.

Аналізуючи причини «субкультурного вибуху», котрий став ознакою сучасності, дослідники зазначають, що значною мірою він зумовлений утвердженням «новітнього індивідуалізму» (Ж. Ліповецьки). Індивідуалізм має багато вимірів, у тому числі його можна зрозуміти і в контексті звільнення, емансипації від традиційних взаємозв'язків, насамперед від тих, котрі притаманні культурі минулого у сфері економічній, географічній, соціальній, культурній, моральній. Економічна емансипація означає, що спосіб заробляння засобів до існування сприймається як зона власної сфери активності. Географічне «звільнення» характеризується як послаблення зв'язку з територією та зростаюча «просторова мобільність». У сфері

---

<sup>1</sup> Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур / Татьяна Борисовна Щепанская // Современный городской фольклор. – М. : РГГУ, 2003. – С. 27-31.



суспільній це виявляється як соціальна мобільність, коли набуває значення статус, досягнутий власними зусиллями, а не отриманий за правом народження. Культурна емансипація – це звільнення від підпорядкування інституційно переданим цінностям та творення власних думок, переконань, світогляду. У сфері моралі емансипація означає, що індивід вже не відчуває зобов'язань по відношенню до конкретних осіб та груп, а тому не розраховує й на їхню підтримку. У цій новій соціокультурній ситуації людина створює свою ідентичність та стиль життя шляхом прийняття самостійних рішень<sup>1</sup>. Саме субкультури, на думку Е. Тоффлера, дарують людині, те, що багато з нас з трудом віднаходять – самоідентифікацію<sup>2</sup>. Утім, варто зазначити, що ця самоідентифікація має свою специфіку. Український дослідник М. Найдорф зазначає, що термін *субкультура* став потрібним лише в добу масової культури для опису нового явища – тимчасової або часткової ідентичності масової людини<sup>3</sup>. У сучасному суспільстві, де є багато практик соціальної поведінки, формується «розірваність» свідомості індивідів, що відображене у відсутності цілісного уявлення про себе. Це дає людині можливість вибирати з багатьох варіантів самоідентифікації, однак вона не може «зібрати» себе в єдиний образ: її розщеплене *ego* перетворюється на низку субособистостей, котрі взаємодіють між собою відповідно до принципів як співіснування, так і боротьби. Так суб'єктність розширюється по горизонталі, охоплюючи дедалі більше ідеологій та поведінкових норм, і водночас знищується як цілісне явище<sup>4</sup>.

Особливу роль субкультури відіграють в ідентифікаційних стратегіях молоді.

<sup>1</sup> Bokszański Z. Tożsamości zbiorowe / Zbigniew Bokszański. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. – S. 77 ; Bokszański Z. Indywidualizm a zmiana społeczna / Zbigniew Bokszański. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. – 157 s.

<sup>2</sup> Тоффлер Е. Вказ. праця. – С. 257.

<sup>3</sup> Найдорф М. Очерки современной массовой культуры [Электронный ресурс] / Марк Исаакович Найдорф. – Режим доступа : <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/mass-culture/ocerk-v>

<sup>4</sup> Ильин А.Н. Массовая культура и субкультура: общее и особенное / Алексей Николаевич Ильин // Социологические исследования. – 2010. – № 2. – С. 70.

Проблема молодіжної субкультури протягом тривалого часу є актуальною для численних дослідників, котрі розглядають її в широкому контексті філософії, соціології, психології, культурології. Серед них необхідно згадати Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Тоффлера, Ж. Бодрійяра, Е.Фромма, М. Гайдеггера, К. Ясперса, М. Маффесолі, Ф.Трешера, П. Кресі, Р. Мертона, А. Коена. Значний інтерес становлять праці російських дослідників Б. Єрасова, І. Кона, Т. Щепанської, А. Костіної, О. Ільїна, українських вчених Н. Корпач, Н. Череповської, М. Шимановського, В. Соколова, В. Рябіки, Ю. Поліщука, М. Найдорфа та багатьох інших. Водночас, актуальною залишається проблема ролі субкультур у формуванні ідентичності молоді.

Багато дослідників схильні розглядати молодіжну культуру винятково як антропологічне явище, як свого роду ритуали переходу до дорослого стану, котрі наявні в усіх суспільствах – від обрядів ініціації в архаїчних спільнотах до екстремальних субкультурних проявів в сучасному соціумі. Однак у цих дослідженнях бракує аналізу того зв'язку, котрий є між субкультурою та її соціокультурним контекстом.

Одну з найбільш глибоких концепцій субкультурної ідентифікації молоді запропонував В. Гьосле<sup>1</sup>. Передусім, філософ звертає увагу на те, що поняття *молодь* характеризує людей у ситуації «переходу» від дитинства до зрілості. У сучасну добу для неї характерний розрив між віком досягнення біологічної та соціальної зрілості, розрив між сприйняттям себе як «дорослих» і категоризацією з боку дорослих як «дітей», унаслідок чого в суспільстві відсутні чіткі рольові вимоги стосовно молоді: від молодих людей вимагають слухняності, як від дітей, та самостійності і відповідальності, як від дорослих.

Ситуацію, в якій перебуває молодь, можна окреслити за допомогою поняття *лімінальність* (від лат. *limen* – поріг) – стадія переходу системи від

---

<sup>1</sup> Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112-123.

одного стану до іншого, пов'язана з втратою структури, ієрархії, статусу елементів; переходу від однієї визначеності до іншої, котрий вміщує етап деструктивності, втрати визначеності, «конструктивного абсурду». Процес переходу в сфері ідентифікації включає в себе три стадії: відділення – ізоляція від певної соціальної цілісності, відмова від статусних характеристик, котрі засвідчують приналежність до цієї цілісності; перехідний стан; створення нової цілісності<sup>1</sup>.

Лімінальність виявляється у молодіжних субкультурах, котрі подекуди характеризують за допомогою понять «андеграунд», «контркультура», «маргінальна субкультура». Безумовно, цим субкультурам притаманний певний протестний потенціал, потенціал девіації, однак вони залишаються саме суб-культурами – підсистемами «великої» культури.

Сучасна доба характеризується як час утвердження префігуративної культури – культури, в якій домінує дух інновації, яка орієнтована на майбутнє, в якій вирішального значення набирає духовний потенціал молодого покоління і в якій, за висловом відомої американської дослідниці у сфері етнографії та психології М. Мід, дорослі вчаться у своїх дітей. У добу префігуративної культури молодь критично ставиться до досвіду попередніх поколінь, відчуває потребу у створенні власної – нової – культури та нової ідентичності. Звільнена від диктату традиції, котра колись визначала поведінку і все життя людини, вона сама має здійснити вибір зпоміж величезної кількості варіантів, не розраховуючи на підтримку з боку родини, оточення, школи. Це змушує молодих людей шукати підтримку там, де їх зрозуміють – у середовищі, котре стикається з такими самими проблемами. У цьому середовищі молоді люди мають змогу обмінюватися інформацією та досвідом, задовольнити потребу в розумінні й підтримці. Належність до групи однолітків та однодумців є й можливістю пройти необхідний для

---

<sup>1</sup> Тульчинский Г.Л. Лиминальность [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия (под ред. Г.Л. Тульчинского, М.Н. Эпштейна). – Режим доступа : [hpsy.ru](http://hpsy.ru)

соціалізації етап сепарації, відділення. Молода людина може задовольнити у цьому середовищі і потребу відчутти свою винятковість, «неподібність» та продемонструвати це своїм зовнішнім виглядом, поведінкою, мовою. У такій спосіб вона маніфестує світові свою самостійність і незалежність від загальноприйнятих норм, своє право на власне бачення та розуміння дійсності, право на власне Я. Повідомляючи зовнішньому світові про свою автономність по відношенню до нього, вона водночас завдяки належності до групи, котра забезпечує їй підтримку, легітимізує свою позицію<sup>1</sup>.

Поділяючи ці думки, В. Гьосле звертає увагу на певний парадокс: пошук ідентичності у цій віковій групі не призводить до виникнення багатьох «культурних самітників», а навпаки, породжує бажання поєднатися з якоюсь спільнотою навіть за рахунок втрати індивідуальності. Саме це, на його думку, пояснює груповий конформізм, котрий виявляється у молодіжних субкультурах.

Молодіжні ідентичності нерідко позбавлені змістовних засновків. Вони є «порожньою ідентичністю», котра обмежується зовнішніми ознаками належності до групи: одягом, сленгом, символікою, манерою поведінки. Щоправда, на думку В. Гьосле, ця зовнішня демонстративність подекуди поєднується з надмірною увагою до тілесного начала, що пояснюють, знову ж таки, лімінальністю цієї вікової групи: молода людина переживає тілесну трансформацію, формування нових фізіологічних функцій.

У добу «плинної сучасності», коли відбувається перехід від жорстко структурованого соціального світу до світу пластичного, вільного від бар'єрів та кордонів, ідентичність також набуває рис «плинності», стає мінливою й нестійкою. Виникає необхідність її пошуку та конструювання, що є особливо важливим для молоді, яка перебуває в стані переходу від однієї соціальної структури до іншої. Молодіжна субкультура у цьому розумінні – те, що забезпечує соціалізацію молоді через таку «часткову»

---

<sup>1</sup> Bokszański Z. Indywidualizm a zmiana społeczna / Zbigniew Bokszański. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. – S. 85.

ідентичність. В сучасному масовому суспільстві порівняно небагато таких спільнот, котрі мали б тривалий характер і могли б задовольнити потреби в самоідентифікації «цілісної» людини: зазвичай вони об'єднують людей за якоюсь однією ознакою (турист, уболівальник, рокер). Частковою заміною цілісної ідентичності у масовому суспільстві стають «часткові» ідентичності, котрі формуються в численних субкультурах.

Отже, в сучасну добу молодь переживає ситуацію «подвійної» кризи ідентичності, котра, з одного боку, відображає специфіку цієї вікової групи, з іншого – становище суспільства загалом.

У сучасному суспільстві з втраченими традиційними способами ідентифікації, саме молодіжна субкультура стає універсальною формою адаптації молоді до мінливих умов існування, механізмом ідентифікації. Саме субкультура дає змогу молоді реалізувати потребу в ідентифікації, котра слугує одним з механізмів соціалізації особистості, за допомогою якого засвоюються норми, ідеали, цінності, ролі і моральні якості представників різних соціальних груп, котрі утворюють суспільство.

Молодь у ситуації кризи ідентичності, «подвійної невизначеності», відчуває потребу у обстоюванні свого Я, протистоянні наявним ідентифікаційним стратегіям та пошуку нових ідентифікаційних моделей, що й стимулює виникнення численних субкультур. Молодь створює свої субкультурні об'єднання – свій «окремий світ» по відношенню до домінуючої культури зі специфічною сукупністю норм та цінностей, що дозволяє їй віднайти необхідні підстави для ідентифікації.

Молодіжні субкультури слугують не лише фрагментом «великої» культури, а й є тим базисом, на основі котрого реалізується творчий потенціал молоді, яка створює нові зразки культурної практики, формує нові моделі самоідентифікації.

Конструювання ідентичності у молодіжній субкультурі відбувається завдяки *габітусу*.

*Габітус* (від лат. *habitus* – зовнішність) – поняття, яке характеризує систему набутих в ході соціалізації схем поведінки, інкорпоровану в індивідуальне буття й індивідуальну свідомість історію та соціальність. Субкультурний габітус має два органічно пов'язані між собою рівні: верхній – світоглядний і нижній – практичний, представлений сукупністю субкультурних практик.

Верхній рівень габітусу є своєрідною моделлю світу, котра відображає специфіку світобачення і світорозуміння певної субкультури. Ця модель світу найяскравіше відображена у *субкультурному міфі* – комплексі ідей та уявлень, котрі засвідчують унікальність і неповторність її adeptів, їхню відмінність від прихильників інших субкультур, ідентичність. Субкультурний міф конструюється з того потоку інформації, котрий надає масова культура – ЗМІ, кіно, література маскульту, музична індустрія. Він завжди формується у зв'язку з певними історичними і соціальними традиціями: молодь відбирає з «великої» культури певні значущі для неї елементи (життєві стилі, повсякденні ідеології, цінності дозвілля, моду). Ця стратегія дає змогу сконструювати ідентичність «за межами» нормативної ідентифікаційної даності, не допускаючи ані створення чогось абсолютно нового, ані звичайного механічного відтворення колишніх ідеологічних зразків. Дослідники наводять приклади таких міфів, уособлених у певних культурних центрах: Лондон – міф бітломанів, Сан-Франциско – міф гіпі, Нью-Йорк – міф реперів<sup>1</sup>. Яскравим прикладом субкультурного міфу є «міф гіпі». 4 липня 1972 р. тисяча молодих людей піднялися на Столову гору в штаті Колорадо (США), взяли за руки і стояли так цілу годину, не промовивши ні слова. Вони вирішили домогтися миру на Землі не страйками і демонстраціями, а мовчанням і медитацією. Вони називали себе *Rainbow* – «Зібранням райдуги», посилаючись на пророцтво індіанців копі, котрі вірили, що в кінці часів, коли Земля буде розорена, з'явиться нове плем'я –

<sup>1</sup> Петраш Е.А. Субкультура молодежных объединений: вызов современности или поиск смыслов [Электронный ресурс] / Елена Александровна Петраш. – Режим доступа : [pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgpu05/wgpgpu\\_05\\_23.pdf](http://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgpu05/wgpgpu_05_23.pdf)

воїни райдуги і врятує її. Молодіжний рух, котрий свого часу викликав неоднозначну реакцію з боку «добропорядного» суспільства, нині сприймається як вияв інтенсивного сплеску духовної активності, каталізатор етичних шукань, «міф всезагальної любові». Його найяскравішою рисою вважають те, що він не пропонував втечу від дійсності, а шукав шляхи взаємодії зі світом<sup>1</sup>.

Субкультурний міф як визначальна складова габітусу дає змогу «обжити» соціальний і культурний простір, утвердитися і реалізуватися у ньому, звільнити почуття власного Я від омертвілої букви нечинного закону, омертвілої мови, традиції, що втратила життєздатність<sup>2</sup>.

Габітус молодіжної субкультури наділений породжувальною здатністю: він намагається подолати ті протилежності, в полі котрих функціонує суспільство – детермінізм і свобода, напередвизначеність та творчість, свідоме та безсвідоме, індивід і суспільство.

Важливим елементом конструювання ідентичності є картина світу субкультури – система поглядів, смислових відносин, котрі охоплюють основні аспекти взаємодії молодої людини зі світом. На основі картини світу відбувається орієнтація у життєвому просторі та визначення своєї позиції в ньому, ставлення до нього. Наприклад, стрейт-едж (*Straight edge* дослівно *пряма лінія* – англ.) проголошує принцип поваги до себе та навколишнього світу. Ідеологія цієї субкультури заперечує вживання алкоголю, кофеїну, будь-яких наркотичних речовин. Її прихильники сповідують вегетаріанство, оскільки вважають себе захисниками прав тварин на життя. Стрейт-еджери дотримуються свободи совісті, серед них трапляється багато християн, буддистів, кришнаїтів, але водночас вони не заперечують і права бути атеїстом.

---

<sup>1</sup> Слободян А. Миф о всеобщей любви [Электронный ресурс] / Александр Иванович Слободян. – Режим доступа : [www.hippy.ru/f60.htm](http://www.hippy.ru/f60.htm)

<sup>2</sup> Бурдьё П. Структура, габитус, практика [Электронный ресурс] / Пьер Бурдьё. – Режим доступа : [www.old.jourssa.ru/1998/2/4bourd.html](http://www.old.jourssa.ru/1998/2/4bourd.html)

Картину світу субкультури визначає й система цінностей, котра дає змогу її носієві ідентифікувати себе з певним співтовариством. У системі цінностей виділяють кілька рівнів: 1. те, чому надають перевагу; 2. те, що вважають нормальним, правильним; 3. те, чого не сприймають, що вважають аморальним, злочинним. Зокрема, гіпі проголошували «Все, що тобі потрібне, це любов». У середовищі хакерів прийнято цінувати свій час та час інших хакерів, тому вони вважають за потрібне ділитися своїми досягненнями, створюючи вільні програми: «Жити, щоб удосконалюватися, зламати, щоб допомогти, шукати і не здаватися».

Однак у сучасну добу моральні, культурні, етнічні цінності зазнали значної девальвації, що унеможливає усвідомлений вибір та формування адекватних особистісних ціннісних установок. За цих умов ключовими елементами ідентифікації стають не моральні та культурні цінності, а спільність способу життя, стилю поведінки, проведення дозвілля.

Ідентифікація членів молодіжних субкультурних спільнот конструювалася значною мірою завдяки особливим формам комунікативної діяльності – соціокультурним практикам. Англійський і американський антрополог В. Тернер визначав це поняття як багатоманітність способів реалізації людського буття у різних формах закріплення, відтворення та розвитку людського досвіду, процес переходу накопиченого досвіду людей у засоби їхньої діяльності, у схеми їхнього самоутвердження<sup>1</sup>. Так, яскравим виразом ідентичності гіпі була їхня соціально-культурна практика, в якій знайшли своє вираження міф, картина світу, система цінностей, норм та смислів цього руху. Стиль гіпі мав глибоке смислове навантаження. Довге волосся та борода символізували зв'язок з природою та демонстрували симпатію до ідей фемінізму. Дешевий, подекуди пошитий власноруч, одяг знаменував зневагу до матеріальних цінностей, а його яскраві кольори свідчили про дитяче безпосереднє сприйняття світу. Етнічні прикраси, інколи

---

<sup>1</sup> Тернер В. Символ и ритуал : [монографія] / Виктор Тэрнер ; [пер. с англ.]. – М. : Наука; Главная редакция восточной литературы, 1983. – С. 185.



поєднані з релігійною символікою, позначали синтез релігій та культур. Брюки-кльош були символом свободи. Однак стиль гіпі не обмежувався зовнішніми атрибутами. Поступово вони виробили свою релігію та філософію, своє зведення правил, котрому слідувала кожна справжня «людина світу». В його основі лежав пацифізм та свобода, досягти котрої можна було, змінивши свій внутрішній світ. Людина, котра обрала цей спосіб життя, мала бути внутрішньо вільною і реалізувала свою свободу в духовній громаді, котра вважалася ідеальним типом суспільства. Комуни гіпі мандрували світом у фургонах, старих автобусах чи автостопом. «Діти-квіти» вважали, що робота обмежує їхню свободу, а тому працювали лише щоб здобути засоби для задоволення своїх невибагливих потреб.

В 2013 р. у Львові було видано книгу «Революція квітів» одного з учасників руху гіпі Аліка Олісевича<sup>1</sup>. У своєму інтерв'ю з приводу виходу книги він розповів: «Дуже багато уваги я приділив темі соціальної активності гіпі, щоб люди не керувалися стереотипами про те, що гіпі – якісь баламути. Ми одними із перших утворили свою правозахисну групу «Довіра», представництва якої були тоді вже в Москві і в Пітері. Також описав події в Югославії – я там жив і брав участь у їхніх демонстраціях, так само в Афінах у Греції в 1990 році, таке ж саме в Польщі, в Чехії»<sup>2</sup>.

Молодіжній субкультурі притаманний яскраво виражений ігровий елемент. Гра, котру Й. Гейзінга визначав як «вільне діяння», розгортається у власному часі і просторі, котрий перебуває за межами звичайного життя і котрий є «царством ідеалу». Так, субкультура гіпі яскраво демонструє одну з особливостей субкультури як такої: вона є грою у втілення ідеалу, грою, в якій присутня дистанційованість від наявної дійсності в сферу ідеального та бажаного. Картина світу, створюючи ідеал, формує й особливості поведінки субкультурних співтовариств. Зокрема, соціальний ідеал гіпі втілений в

---

<sup>1</sup> Олісевич А. Революція квітів / Алік Олісевич. – Львів : Тріада плюс, 2013. – 160 с.

<sup>2</sup> Алік Олісевич розповів про свою книгу «Революція Квітів» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [afishalviv.net/.../alikh-olisevich-rozpoviv-pro-svoyu-knigu-revoluciya-kvitiv/](http://afishalviv.net/.../alikh-olisevich-rozpoviv-pro-svoyu-knigu-revoluciya-kvitiv/)

особливому способі життя – комунах, де все було спільним, де були вироблені свої правила виховання дітей тощо.

Гра народжена дійсністю і водночас вона створює власну реальність, подібну до художньої реальності (світ «ніби»). У грі виявляється творче ставлення до дійсності, у ній розкривається здатність до створення нового, до самостійного конструювання дійсності – і власної ідентичності. Ця здатність до творчості виявляється у грі зі смислами та значеннями, носіями котрих стають символи субкультури. Такі символи дають змогу побачити особливості світогляду, картини світу, цінностей та ідеалів субкультурних спільнот. Символ є носієм ідеального смислу, «чуттєвим втіленням ідеального». Зокрема, у субкультурі гіпі таким атрибутом стали фенечки (від англ. thing – річ, штука) – браслети ручної роботи з бісеру, шкіри або ниток. Ідея їх створення була запозичена в індіанців, для яких ці браслети слугували символами побратимства. Вважалося, що той, кому подарували такий браслет, має носити його, доки він сам не порветься. Для гіпі вони стали символами всезагального братерства.

Символами можуть бути не тільки речі, а й одяг, зачіска, макіяж. Ці риси зовнішності, котрі засвідчують потребу у самовизначенні та самовираженні, мають повідомити, яку роль ця молода людина хоче зіграти у житті – самостійної і самодостатньої особистості чи конформіста<sup>1</sup>.

Отож, формування ідентичності відбувається завдяки двом зустрічним потокам: зовнішньому – пропозиції та внутрішньому – власному вибору, що надає процесу стихійного, непередбачуваного, ігрового характеру. Молодіжні субкультури формують ігрову ідентичність: індивіди не прив'язані жорсткими вимогами до певних культурних зразків та традицій, а вільно змінюють їх залежно від змін комунікативних ситуацій.

---

<sup>1</sup> Петраш Е.А. Субкультура молодежных объединений: вызов современности или поиск смыслов [Электронный ресурс] / Елена Александровна Петраш. – Режим доступа : [pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgpu05/wgpgpu\\_05\\_23.pdf](http://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgpu05/wgpgpu_05_23.pdf)

Однією з особливостей ідентифікаційної стратегії засобами молодіжної субкультури є домінування в ній «горизонтального» виміру. З одного боку, причиною цього є те, що молодіжна субкультура сформована в добу масової культури, котра, за твердженням Д. Белла, є організацією повсякденної свідомості в інформаційному суспільстві, особливою знаковою системою або ж особливою мовою, завдяки якій члени цього суспільства можуть досягти взаєморозуміння. З іншого боку, поширення «побутової ідентифікації» зумовлене розірваністю «соціальної тканини» суспільного життя, знеціненням соціальних та політичних структур в очах особистості, відсутністю конструктивної історичної спадкоємності. У цій ситуації на зміну причетності спільному благу приходить причетність спільному побуту. Все це змушує індивіда шукати сенс власного Я у межах повсякденності та горизонтальних зв'язків, оскільки саме побутова сфера набуває особливої цінності як «територія суверенності» індивіда. Ідентифікація відбувається в процесі повсякденного спілкування на основі різних форм конвенційної поведінки – стилю життя, моди, смакових пріоритетів. Люди позиціонують себе як частинка певної спільноти за рахунок символічної форми поведінки, зовнішніх атрибутів – знаків субкультури, артефактів, котрі слугують носіями її змістовних сенсів, маркерами. Це, зокрема, яскраво засвідчує субкультура скейтерів, для яких такими атрибутами є дошка для катання – скейт, одяг, який не повинен заважати кататися і демонструвати різноманітні трюки, сленг, головними елементами котрого є назви трюків та способу катання.

На думку російського дослідника О.М. Ільїна, молодіжна субкультура є дискурсивною практикою – чинником утворення культурного зв'язку між індивідами та підставою для їхньої ідентифікації: вони визнають і приймають певний комплекс норм, правил, зразків, котрі становлять дискурсивний пласт культури і дозволяють багатьом молодим людям сказати про себе «ми»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ильин А.Н. Массовая культура и субкультура: общее и особенное / Алексей Николаевич Ильин // Социологические исследования. – 2010. – № 2. – С.69.

Саме тому широкий спектр молодіжних субкультур, їхня різновекторність створює певні проблеми для дослідників. Зокрема, не увінчуються успіхом спроби створити якусь фундаментальну класифікацію молодіжних субкультур, оскільки немає критеріїв для визначення універсальних підстав їхнього існування: цими підставами не можуть слугувати ні спільність соціального походження її носіїв, ні спільність способу життя, ні чітко сформульована система нормативно-ціннісних орієнтирів. Субкультура об'єднує вихідців із різних соціальних верств, включає в себе різні вікові групи, вона охоплює кілька «стилістичних» ідентичностей (наприклад, готи представлені кількома течіями: вамп-готи, гіпі-готи, корпоративні готи, кібер-готи, перкі-готи, готичні емо та інші), а належність людини до певної субкультури зовсім не означає, що вона не поділяє якихось уподобань прихильників інших субкультур (приналежність до субкультури реперів не означає, що людина слухає лише музику в стилі реп). Така «розмитість» меж між субкультурами означає, що субкультурна ідентифікація молоді подекуди набуває мозаїчного характеру (готичні емо), є тимчасовою, а це, своєю чергою, зумовлює відсутність у ній глибинних змістовних підвалин. Саме тому в багатьох молодіжних субкультурах головну увагу акцентовано не на змістовних, а саме на зовнішніх ознаках приналежності до спільноти: одязі, макіяжі, сленгу, символіці, зразках поведінки.

Кількість молодіжних субкультур постійно збільшується, і нині прийнято поділяти їх на «класичні» (XX ст.) та «постсубкультури» (доба постмодерну). Постсубкультури відрізняються від традиційних субкультур низкою характерних ознак.

Початок XXI ст. позначений взаємодією різних культурних форм, котрі не вступають у відношення опозиції, є множинністю, не базованою на жодній єдності, «ризомною» множинністю. Саме для цього періоду характерна трансформація молодіжних субкультур у нові спільноти, котрі отримали назву постсубкультур.

Постсубкультури відрізняються крайньою нестабільністю, суперечливістю, розмитістю меж, у них замість свободи вибору фігурує вседозволеність, творчість перетворюється на імітацію<sup>1</sup>.

Сучасна доба демонструє погляд на людське суспільство як на систему габітусів, котра більше відповідає сучасній свідомості, ніж колишні рольові категорії, коли статус людей визначався залежно від приналежності до певної соціальної, національної, релігійної, професійної групи. На зміну «рольовій» поведінці приходять «режисерська», при котрій особистість сама вибудовує сценарій власного життя і власну ідентичність<sup>2</sup>.

Постсубкультури пропонують широкий спектр альтернативних ідентичностей, котрі відображають особливості «плинної сучасності» з її мінливістю, непевністю, «одноразовістю», котрі демонструють притаманний сучасній добі гіперіндивідуалізм та підкреслюють автентичність.

Гіперплюралізм, властивий для сучасної соціокультурної реальності, з одного боку, дає індивідові багато варіантів для самоідентифікації, з іншого – робить проблематичним набуття суб'єктної цілісності. Суб'єктність передбачає усвідомленість (рефлексію), цілісність (чіткість та стійкість світогляду), самодетермінованість (здатність управляти собою, протистояти маніпулятивним технологіям)<sup>3</sup>.

Процес формування постсубкультур – тенденція, котру американський соціолог Р. Брубейкер назвав «ідентичністю без груп»: на його думку, у наш час будь-яка група (у тому числі раса, нація, етнос) є не об'єктом зовнішнього світу, а способом його бачення, інтерпретації та репрезентації<sup>4</sup>. Дослідник вважає, що у наш час відбувається перехід від «сильної» до

<sup>1</sup> Чернышенко В.В. Экзистенциальные основания молодежных субкультур: философско-антропологическая рефлексия : автореф. дисс. на соиск уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.13 – философская антропология, филоофия культ. / Василий Васильевич Чернышенко. – Белгород : Белгород. гос. ун-т, 2011. – 16 с.

<sup>2</sup> Парийчук А.В. Молодежная субкультура как игра / Анастасия Владимировна Парийчук // Вестник Челябинского гос. ун-та. Серия «Философия. Социология. Культурология». – Вып.28. – 2012. – №35 (289). – С. 114.

<sup>3</sup> Ильин А.Н. Массовая культура и субкультура: общее и особенное / Алексей Николаевич Ильин // Социологические исследования. – 2010. – № 2. – С. 70.

<sup>4</sup> Брубейкер Р. Этничность без групп [Текст] / Роджерс Брубейкер ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.

«слабкої» ідентичності. «Сильна» ідентичність – це високий ступінь групового об'єднання, в якому чітка межа між «своїми» і «чужими», однорідність групи. «Слабка» ідентичність – це ідентичність багатогранна, нестабільна, рухома, неоднорідна, фрагментована<sup>1</sup>.

Польська дослідниця К. Адамович пише про складності у визначенні поняття «постсубкультура», адже це визначення неможливо почати зі слова «група», оскільки це швидше «ніби-група», котра складається з індивідів, які не тільки не хочуть позиціонувати себе як її членів, але й не визнають жодних групових цілей як своїх (такі групові цілі подекуди взагалі відсутні), котрі трактують тимчасове перебування в спільноті лише як спосіб досягнення якихось власних цілей або задоволення капризу. Однак визначення, в котрому було б відсутнє поняття «група» і котре цілком уникає визнання співвіднесеності індивіда зі спільнотою, також не є абсолютно адекватним. Отже, цю колізію, на її думку, можна подолати, використовуючи характеристику «модель конструювання тимчасової належності, котра не пов'язана з потребою відчуття групової ідентифікації, однак засвідчує, що ця група взагалі є»<sup>2</sup>.

Постсубкультури втратили імпульс «героїчного спротиву» домінуючій культурі і активно взаємодіють з мейнстрімом масової культури.

Для них характерна відсутність чітко окреслених меж, центрованого простору: вони відображають фрагментованість, «плинність» сучасного світу, сучасного молодіжного середовища, а тому належність до таких спільнот не накладає на їхніх членів суворих зобов'язань – можна змінювати свою приналежність до субкультурних угруповань, поєднувати належність до кількох таких спільнот.

---

<sup>1</sup> Брубейкер Р. За пределами «идентичности» / Роджерс Брубейкер, Фредерик Купер // *Ab Imperio*. – 2000. – №3. – С. 80.

<sup>2</sup> Adamowicz K. Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej / Klaudia Adamowicz // *Estetyka i Krytyka*. – 2013. – № 2(29). – S. 21.

Однією з ознак постсубкультур є гібридність: у них можуть поєднуватися артефакти, стилі, манери поведінки, музичні форми, котрі запозичені з різних культур – європейських, африканських, східних.

Наслідком цієї свободи є множинна ідентичність, котра яскраво виявляється, зокрема, серед прихильників хіп-хопу.

Гібридний характер цієї постсубкультури виявляється вже в історії її виникнення. Хіп-хоп виник в афроамериканському районі Нью-Йорка – Південному Бронксі у 60-х роках ХХ ст. Його ідеологічною базою стала суміш «чорного ісламу», растафаріанства – афрохристиянського культу, що зародився на Ямайці та поширився серед чорношкірих латиноамериканців, вуду, африканського язичництва та інших екзотичних компонентів. Один із його ідеологів – легендарний діджей Зулу Нейшн Африка Бамбаата – взяв за псевдонім ім'я зулуського вождя, який на початку ХХ ст. підняв повстання проти білих. У хіп-хопі присутня розроблена Бамбаатою життєва філософія, котра закликає до самопізнання та саморозвитку. У період формування цього стилю він виявляв зацікавлення расовими проблемами, однак згодом це зацікавлення втратило «революційну» складову і набуло форми заклику до найширшого діалогу рас і культур. Прихильники хіп-хопу сповідують культ вільної творчості, котру трактують як шлях до духовного просвітлення, і демонструють ті форми креативності – реклама, дизайн, мода, виконавське та музичне мистецтво, – які переплітаються з культуріндустрією масового суспільства.

Отже, для хіп-хопу притаманна «розмитість меж», яка відділяє домінуючу культуру від субкультури, поєднання філософського наповнення та індустрії розваг, котра знайшла прихильників у всьому світі. Для хіп-хопу як постсубкультури характерний не опір мейнстріму, а об'єднання на основі культурних практик. Саме тому хіп-хоп нерідко сприймається, насамперед, як стиль життя, котрий завдяки засобам масової інформації перетворився на модне віяння, і в Інтернеті можна побачити рекламні оголошення: «Плету та підплітаю дреди, роблю пірсинг, розтягую тунелі».

Молодіжна постсубкультура є новим типом співтовариства на основі самоорганізації, у ній немає чіткої ієрархічної структури та механізмів придушення особистості заради інтересів загалу: кожен може конструювати власну ідентичність, узгоджуючи її з внутрішніми потребами самовираження, а не із зовнішніми приписами. У цьому плані показовою є еволюція субкультури хіпстерів, котру деякі дослідники трактують як суто демонстративну, позбавлену якоїсь ідеології. Зазвичай хіпстерів характеризують як молодих людей, одягнених у майки з принтами, в кедах, з дзеркальною камерою, iPhone або планшетним комп'ютером, які захоплюються артхаусним кіно і проводять час у пустопорожніх розмовах в «крутих» кав'ярнях. Однак американський письменник і кінорежисер Н.Мейлер у своєму маніфесті хіпстеризму «Білий негр» говорить про глибокі світоглядні корені цієї субкультури, називаючи її прихильників непримиренними нонконформістами, котрі відмовляються підпорядковувати своє індивідуальне «Я» тому «над-Я», котре домінує в суспільстві<sup>1</sup>. Назва цієї субкультури походить від «біляджазового» словечка *hip*, яке означало «той, хто в темі». Хіпстер протистоїть скауеру (*square* – той, хто обжиряється попкорном), обивателю, враженому конформізмом та консюмеризмом.

Н. Мейлер виводить антиномії, котрі розділяють їх: безумство–практичність, інстинкт–логіка, я сам–суспільство, вільна воля–детермінізм, негр–білий. «Білим негром» дослідник називає хіпстера тому, що незалежно від кольору шкіри він живе як негр, тобто з постійним відчуттям небезпеки, у стані війни, на межі.

Постсубкультури функціонують на засадах «підпорядкування та панування»: з одного боку, вони створюють навколо своїх adeptів штучний культурний світ, в якому ті почуваються вільними та самодостатніми творцями власної незалежної реальності, з іншого – вони є невірниками масової культури, котра керує ними шляхом надання інстинктам та

---

<sup>1</sup> Мейлер Н. Белый негр. Беглые размышления о хипстере / Норман Мейлер // Вопросы философии. – 1992. – №9. – С. 131-145.



повсякденним потребам статусу вищого порівняно з духовними прерогативами.

Польський дослідник З. Мельосик у своїй праці «Популярна культура та ідентичність молоді. В полоні влади і свободи» говорить про певну парадоксальну ситуацію, в котрій перебуває молода людина. З одного боку, вона існує на засадах свободи особистості в процесі вибудовування власного життя, ідентичності і, здавалось би, необмеженого права вибору в сфері поп-культури та споживання, з іншого – у сфері впливу такого потужного чинника самовизначення, як суспільне буття в цілому. Ця парадоксальна ситуація призводить до того, що зміст ідентифікації сучасної людини неодмінно поєднується з відчуттям залежності від різних соціальних чинників, обумовленістю процесів самоідентифікації тими моделями, котрі задає масова культура<sup>1</sup>.

Сучасна масова культура пропонує широкий вибір готових зразків для наслідування, отже, молоді люди мають змогу обрати на «символічному ринку» відповідні, на їхню думку, зразки та імплантувати їх у тканину свого повсякденного життя.

Однією з помітних тенденцій останніх десятиліть є поширення субкультур, котрі зачисляють до так званих *уявних співтовариств*. Уявні співтовариства – концепція англійського дослідника Б. Андерсона, викладена в його однойменній книзі, виданій у 1983 р. Уявне співтовариство, на думку дослідника, відрізняється від реального тим, що воно створюється і функціонує не завдяки повсякденному спілкуванню його учасників, а силою їхньої уяви, ментальним образом схожості, котрий вони утримують у своїй свідомості.

Прикладом уявних співтовариств стали так звані *стиль-культури*. На думку українського дослідника М. Найдорфа, вони є симулятивними (фіктивними) субкультурами, бізнес-проектами доби масової культури, котрі

<sup>1</sup> Melosik Z. Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności / Zbyszko Melosik. – Kraków : Oficyna Wydawnicza «Impuls», 2013. – 490 s.

створюються за допомогою реклами і об'єднують молодих людей, маркованих споживанням певного товару. Однією зі стиль-культур є *лоліта-стиль* (Lolita-fashion), котра виникла в Японії і швидко поширилася за її межами. Її характерна ознака – одяг, який подібний до лялькового. Бажання одягатися, як лялька, за твердженням психологів, демонструє «небажання дорослішати», інфантильність, за допомогою чого молоді люди демонструють протиставлення викликам дорослого життя. Нещодавно увесь «цивілізований світ» пережив захоплення тамагочі – електронним пристроєм, котрий об'єднав групи любителів чудової іграшки. Починаючи з 80-х років ХХ ст. поширилася стиль-культура *фурі* (англ. furry – пухнастий), прихильники котрої ідентифікують себе з образом певної тварини за допомогою «пухнастого» одягу. М. Найдорф слушно вважає, що подібні стиль-культури слугують формою хибної самоідентифікації, адже реальна ідентифікація завжди психологічно актуальна: прихильник субкультури відчуває причетність до великого «світу людей», котрі поділяють певний світогляд. Субкультура характеризується цілісною та сформованою сукупністю ідей, знань, переконань, котрі дозволяють її членам «вписатися» у природне та соціальне середовище. У випадку стиль-культур ми маємо справу з надуманим, створеним за допомогою технологічних та медійних маніпуляцій нестійким об'єднанням, котре утверджує себе за допомогою декоративних, зовнішніх засобів. Такі об'єднання нетривкі: вони виникають і розпадаються залежно від появи чергового модного тренду або гаджета (так, на зміну захопленню кубиком Рубіка прийшло захоплення тамагочі)<sup>1</sup>.

Наприклад, З. Бауман, використовуючи метафору «плинна сучасність», фіксує перехід від світу відносно стабільного, структурованого, обтяженого мережею соціальних умов та зобов'язань, до світу пластичного, вільного від умовностей, бар'єрів, меж. Молодіжні субкультури у цьому світі схожі до «гардеробних співтовариств»: як глядачі театральної вистави, котрі залишили

<sup>1</sup> Найдорф М. Мир субкультур [Електронний ресурс] / Марк Исаакович Найдорф. – Режим доступа : <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/mass-culture>

верхній одяг у гардеробі і на короткий час об'єдналися емоційним переживанням, вони допомагають на короткий період «розірвати монотонність щоденної самотності», подолати емоційну напругу та «агресію травми», котрі супроводжують гонитву за вислизаючою ідентичністю<sup>1</sup>.

У сучасній ситуації молодіжні субкультури втрачають свою замкненість, набувають властивості плинності, рухомості, мінливості, примарності меж, даючи змогу формувати нескінченну кількість «комбінованих» ідентичностей.

І тим не менше саме субкультури дають можливість молоді розкрити притаманний їй екзистенційний потенціал, пропонують нові життєві стратегії та свободу вибору. Безумовно, реалізація цього потенціалу не завжди виявляється в тих формах, котрі суспільство сприймає і позитивно оцінює, подекуди вона посилює нігілістичні та деструктивні тенденції в житті молодого покоління. Однак лімінальність, яка визначає специфіку молодіжних субкультур, – це ситуація пошуку Я, пошуку ідентичності, здійснення акту творчості, ситуація реалізації свободи, завдяки якій індивід осягає свою екзистенційну суверенність.

Плюралізм сучасного світу, розмивання меж між елітарною та масовою культурою призвів до того, що альтернативні молодіжні субкультури зближуються з масовою культурою.

Від 90-х років ХХ ст. можна говорити про «масові» молодіжні субкультури, система цінностей яких знівельована впливом маскультівського мейнстріму. Отже, виникає необхідність дати адекватне визначення цим субкультурним трансформаціям, котрі вже не вписуються у традиційну опозицію субкультура–контркультура<sup>2</sup>.

Отже, спираючись на це, можна визначити характерні ознаки постсубкультури. Це, зокрема, фрагментарність у всьому – участі,

---

<sup>1</sup> Бауман З. *Текущая современность* / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. Ю.В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – С. 215.

<sup>2</sup> Sinczuk M. *Koniec ery subkultur?* [Electronic resource] / Marcin Sinczuk, Ewa Karabin. – Regime to access : [http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo\\_szczeguly,id,566,art,15630](http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczeguly,id,566,art,15630)

належності, ідентифікації, елементах, котрі з неї вибираються і використовуються: так, я належу до цієї групи – але на якийсь час; належу, але не тільки до цієї групи; це я визнаю, а цього не сприймаю.

Така еkleктична ідентифікація є своєрідним «супермаркетом стилів», де «споживач» має змогу «придбати» будь-які окремі атрибути і, поєднавши їх у довільну комбінацію, з'явитися на субкультурному маскарадї у будь-якому вигляді. Така свобода вибору позірно видається виявом самостійності індивіда, однак насправді вона обертається своєрідною «ідентифікаційною шизофренією», оскільки дарує відчуття самореалізації, віднайдення свого Я, хоча насправді є лише стилізацією себе<sup>1</sup>.

Отже, особливої актуальності набуває той аспект дослідження проблем ідентифікації, котрий пов'язаний з молодіжною субкультурою – одним із невід'ємних елементів сучасної культури та суспільства. Субкультури можуть посилювати деструктивні тенденції у молодіжному середовищі, підвищуючи рівень нігілістичних настроїв, і водночас вони здатні створювати передумови для його подальшого розвитку. Завдяки їм розширюється простір для творчої реалізації молоді, формування нової соціокультурної реальності, котра відкриє простір для інноваційних життєвих стратегій, розвитку заснованої на духовно-моральних цінностях самосвідомості молодих людей.

Молодіжні субкультури у всій своїй різноманітності – явище для українського суспільства порівняно нове, оскільки лише після трансформації радянської системи та демократизації соціокультурного і політичного життя в нашій державі простежують тенденцію до їх легалізації. У цьому зв'язку особливо актуальним стає питання про необхідність виявлення можливого позитивного потенціалу молодіжних субкультур в процесі соціалізації, формування тієї системи цінностей, котра здатна вирішити проблеми самоідентифікації, саморепрезентації та самореалізації молодого покоління.

---

<sup>1</sup> Muggleton D. Wewnątrz subkultury ponowoczesnej. Znaczenie stylu / David Muggleton. – Kraków: Wyd-wo Uniwersytetu Jagellońskiego, 2004. – S. 65.

#### 4.4. Ідеологія споживання та ідентифікаційні практики масової культури

Однією з тих особливостей, котрі визначають процес формування соціальної ідентичності в сучасну добу є те, що він зумовлений становленням суспільства споживання.

Споживання – одна з фундаментальних основ буття людини і суспільства, важлива сфера соціального та індивідуального життя. Споживання притаманне людині за її природою, адже вона не може існувати автономно, без контактів з навколишнім середовищем, не споживаючи зовнішніх джерел енергії. У цьому сенсі людина залежить від природи, котра слугувала джерелом задоволення її вітальних потреб у їжі, одязі, житлі. Завдяки споживанню відбувається задоволення широкого спектру людських потреб – матеріальних та духовних, домінуючих та другорядних, центральних та периферійних, стійких та ситуативних; групових, індивідуальних, колективних, суспільних. П. Бурдьє визначав споживання як активний модус ставлення людини до світу, в якому реалізується систематична діяльність та універсальний відгук на зовнішні впливи і на якому базується вся система культури<sup>1</sup>.

Споживання існувало завжди і завжди воно було чимось більшим, ніж просто споживання: бути споживачем означає бути включеним у специфічну сукупність культурних символів та цінностей. Із розвитком суспільства потреби його членів змінюються: одні з них зникають, з'являються нові, змінюється сама структура потреб. Однак у наш час споживання стало відігравати особливу роль, що й дало підстави визначати нашу добу як добу «суспільства споживання».

Вважають, що біля витоків суспільства споживання стояв Генрі Форд. 1 жовтня 1908 р. він випустив на своєму заводі перший автомобіль моделі «Т», який отримав прізвисько «бляшана Ліззі». 4 червня 1924 р. з конвеєра зійшла

<sup>1</sup> Бурдьє П. Рынок символической продукции [Электронный ресурс] // Пьер Бурдьё ; [пер. с франц. Е.Д. Вознесенской ]. – Режим доступа : [bourdieu.name/.../burde-rynok-simvolicheskoy-produkcii](http://bourdieu.name/.../burde-rynok-simvolicheskoy-produkcii)

10-мільйонна «Ліззі». Мільйони автомобілів потребували мільйонів покупців, і Форд пишався тим, що йому до голови прийшла «маленька ідея», котра допомогла вирішити цю проблему: конвеєрне виробництво дало змогу збільшити продуктивність праці, знизити ціну на продукцію та встановити порівняно високу заробітну платню для робітників, які ставали її покупцями. Так масове виробництво дало поштовх до масового споживання. Остаточне утвердження його у західному світі відбулося після Другої світової війни і найбільш яскраво виявилось у США, де практично всі прошарки населення стали «професійними споживачами».

Однак визначення «суспільство споживання» зовсім не означає, що люди просто стали більше споживати та структура споживання стала більш вигадливою. Ще Г. Маркузе писав про настання нової форми цивілізації, котра перетворює на потребу непомірне споживання, а нові й нові потреби продукуються суспільством та слугують засобом тотального контролю над індивідом<sup>1</sup>. Розподіл об'єктів людських потреб на матеріальні, ідеальні та соціальні є значною мірою умовним. Наприклад, матеріальні об'єкти людських потреб характеризуються параметрами споживання, серед яких виділимо функціонально-прагматичні (власне процес вилучення корисності) та ритуально-символічні. Ритуально-символічні параметри споживання не включають лише отримання конкретної корисності, а вмщують наявність «глибинних» цінностей та прагнення цих цінностей. Зазвичай матеріальний об'єкт людських потреб, реалізуючи прагматичну споживчу функцію, водночас є й носієм певних смислів, котрими наповнені конкретні способи споживання. Ці символи вказують на місце суб'єкта споживання в системі соціальної стратифікації.

*Суспільство споживання* – поняття, яке увів у науковий обіг Е. Фромм у 20-ті роки у книзі «Мати чи бути». Це суспільство, в котрому провідну роль відіграє індивідуальне споживання, опосередковане ринком. Суспільство

---

<sup>1</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе ; [пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина]. – М. : Ермак, 2003. – 342 с.

споживання характеризується масовим споживанням матеріальних благ та формуванням відповідної системи цінностей та установок. Характеризуючи це суспільство, Е. Фромм стверджує, що в його основу покладено принцип, котрий суперечить гармонійному розвиткові людини – принцип володіння. Цей експансіоністський принцип змушує людей заволодівати щораз більшою кількістю речей – від предметів першої необхідності до творів мистецтва і перетворює на речі навіть людей, до яких також починають ставитися як до речей. У цій гонитві за примарою володіння людина втрачає радість буття, втрачає саму себе<sup>1</sup>.

Зокрема, Ж. Бодрийяр у своїй книзі «Суспільство споживання. Його міфи та структури» зазначав, що у цьому суспільстві людина перестає бути індивідуальністю і «складається» з матеріальних маркерів свого соціального статусу. Вона не має іншого міфу, крім міфу самої себе<sup>2</sup>. З. Бауман вважає, що головною ознакою суспільства споживання є те, що в ньому утвердилося нове ставлення до «людських ресурсів». Спосіб, в який це суспільство формує своїх членів, полягає в тому, що воно змушує їх грати роль споживачів; механізм самоорганізації цього суспільства – це постійний штучно підтримуваний «споживацький голод», а свобода, яку воно проголошує, – це всього лише свобода споживацького вибору<sup>3</sup>.

Категорія *суспільство споживання* характеризує суспільство, в якому «принцип споживання» стає головним принципом організації та структурування соціальних відносин та процесів. Споживання в ньому втрачає зв'язок із задоволенням певної сукупності потреб (як його розуміла класична економічна теорія), закорінених у людській біології. Водночас воно слугує засобом, подекуди ілюзорним, задоволення соціальних потреб. Так, страх перед невідомим майбутнім, непевність змушує людину створювати

<sup>1</sup> Фромм Е. Мати чи бути / Еріх Фромм ; [пер. з англ. О. Михайлова, А. Буряк]. – К. : Український письменник, 2010. – 222 с.

<sup>2</sup> Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц., послесл. и примеч. Е. А. Самарской]. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.

<sup>3</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. М.Л. Коробочкина]. – М. : Весь Мир, 2004. – С. 116 – 118.

навколо себе світ речей, котрий дарує ілюзію стабільності, гарантованості певної визначеності у майбутньому. Володіння речами, споживання речей нерідко сприймається як гарантія незалежності від інших. Однак, досягаючи уявної незалежності від інших людей, ми потрапляємо у залежність до речей. Споживацтво є різновидом нефункціонального попиту, тобто споживання товару не заради його функціональних властивостей або корисності, а заради досягнення інших соціальних або культурних цілей.

Однією із цих цілей є ідентифікація. Вибір товарів та послуг – загальнодоступний та поширений спосіб самоототожнення та саморепрезентації індивіда. Один і той самий акт придбання певного товару в різних ситуаціях може інтерпретуватися як символ належності до «своїх» або «чужих», «культурних» або «некультурних», наділених естетичним смаком або позбавлених його. Спосіб споживання, отож, є знаковим і характеризує соціальний статус індивіда<sup>1</sup>.

Англійський дослідник М. Томас вважає, що більша частина сучасного споживання – це пошук відповіді на запитання «Хто Я?»<sup>2</sup>. Споживання – це процес, в котрий людина активно залучається заради створення та підтримання своєї ідентичності. Ідентичність вже не розглядається як те, що визначається належністю до певного економічного класу, соціальної групи, етносу або статі. Вона активно конструюється – і споживання при цьому відіграє визначальну роль. Люди намагаються стати тим, ким вони хочуть бути, набуваючи речі, котрі, як вони вважають, допоможуть їм створити та втримати ідею самих себе, свій образ.

Процес формування соціальної ідентичності, в ході якого набуваються цінності, норми, ідеали, моральні якості, відбувається ототожнення особистості з певними соціокультурними зразками – процес

---

<sup>1</sup> Ильин В.И. Социология потребления [Электронный ресурс] / Владимир Иванович Ильин. – Режим доступа : [www.consumers.narod.ru](http://www.consumers.narod.ru)

<sup>2</sup> Thomas M.J. Consumer market research: does it have validity? Some postmodern thoughts / Michael J. Thomas // Marketing Intelligence & Planning. – Vol.15. – 1997. – №2. – P. 54-59.



самоідентифікації – зазнає радикальних змін і внаслідок впливу масової культури.

Масова культура спричинилася до широкомасштабного зміщення ціннісного вектора соціального буття. Орієнтацію на працю – фізичну, духовну, інтелектуальну замінила орієнтація на дарунок, карнавал, організоване іншими вічне «свято життя». Ще Х. Ортега-і-Гассет стверджував, що людину маси визначає не приналежність до тієї чи іншої соціальної страти, не те місце, яке вона посідає в суспільстві, а глибока особистісна посередність, спричинена звичкою до комфорту та втратою позитивних моральних орієнтирів. Одним із наріжних каменів мейнстріму масової культури є *консюмеризм, споживацтво* – сукупність ідей, очікувань та настроїв, котрі визначають поведінку, стиль життя та відносин, де визначальною установкою слугує прагнення престижного споживання, одержання максимуму насолод та розваг.

*Консюмеризм* – це ідеологія, яка ставить рівень особистого щастя у пряму залежність від рівня споживання. Так створюється ілюзія, ніби щастя – це певна матеріальна субстанція, котру можна отримати, здійснивши акт купівлі. Це щось подібне до поняття філософського каменя, запозичене з алхімії – таємничий реактив, у поєднанні з котрим з будь-якого звичайного металу можна отримати золото. Не можна не погодитися з твердженням про те, що в суспільстві споживання консюмеризм пронизує усі сфери життя: охорона здоров'я – «надання платних послуг населенню», шлюб – раціональна інвестиція у майбутнє, захищена контрактом; фітнес та шейпінг – платна процедура надання тілу товарного вигляду<sup>1</sup>.

Саме масова культура створює персоніфікований образ героя, який втілює установки та цінності суспільства споживання. Саме масова культура визначає характер сучасного культурного виробництва та споживання,

---

<sup>1</sup> Корнев В. Потребление потребления / Вячеслав Вячеславович Корнев // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – 2012. – №4. – С.5 – 6.

проголошуючи: «Бути – це значить мати, користуватися і насолоджуватися». На місце туги за недосяжним ця людина поставила життєву філософію прагматизму: питання «мати чи бути?» вона вирішує на користь «мати». На думку автора бестселера 1971 р. А. Моля «Кітч, мистецтво щастя», вищим втіленням уявлень людини про щастя є універсальний магазин, де вона може задовольнити всі свої потреби, уміло сформовані «цивілізацією добробуту і розваг». Ця людина створює свій варіант «віднайденого раю» у вигляді суспільства споживання і представляє його у гранично матеріалізованій формі: комфортабельний будинок, престижний автомобіль, сучасна аудіо- та відеотехніка. Набуваючи речі, які, як нам видається, можуть вирішити наші проблеми і зробити нас щасливими, ми дедалі більше віддаляємося від себе самих, і чим більше ми віддаляємося від себе, тим більшу «онтологічну фрустрацію» ми відчуваємо, тим більша порожнеча утворюється всередині нас<sup>1</sup>. Нехтування трансцендентним, «вертикаллю» в ім'я «горизонталі» людського буття призводить до ціннісного релятивізму, «маркетизації» системи цінностей, експансії споживацьких установок.

У масовій культурі саме споживацтво є одним із важливих чинників конструювання ідентичності.

Соціально-філософські та культурно-філософські аспекти проблеми формування соціальної ідентичності в умовах суспільства споживання проаналізовано у працях Г. Зіммеля, Ю. Габермаса, Е. Тоффлера, С. Московічі, Ж. Бодріяра, М. Фуко, Ф. Фукуями, Е. Левінаса, П. Бергера, У. Бека, З. Баумана, Е. Гіденса, М. Кастельса та багатьох інших визначних філософів. Значний інтерес для поглиблення розуміння зазначеної проблеми мають праці російських дослідників Г. Тульчинського, Д. Іванова, А. Костіної, А. Ільїна, А. Флієра та українських вчених – Я. Грицака,

---

<sup>1</sup> Кугаевский А.С. Художественная интерпретация товарного дискурса в романе Виктора Пелевина «Generation П» [Электронный ресурс] / Александр Сергеевич Кугаевский. – Режим доступа : <http://www.philology.ru/literature2/kugaevsky-06.htm>

Н. Яковенко, Н. Пелагеші, Т. Гундорової, І. Набруско, Я. Зоськи. Н. Черниш, А. Колодій, А. Карася, П. Гнатенка, Т. Воропаєвої.

Утім, не достатньо дослідженою залишається проблема впливу споживацьких установок масової культури на механізми та стратегії формування соціальної ідентичності, зокрема, в українських соціокультурних реаліях.

В Україні, з огляду на низький (в середньому) рівень споживання, здавалося б, немає передумов для формування суспільства споживання та притаманних йому споживацьких установок. Однак варто згадати, що ці тенденції виявлялися вже в останніх два десятиліття існування Радянського Союзу. Вони стали особливо помітними з посиленням соціально-економічного розшарування, яке супроводжує соціокультурні трансформації в незалежній Україні. Водночас варто зазначити, що жодна країна не може бути беззастережно охарактеризована як суспільство споживання. Це лише тенденція, котра виявляється в різних країнах тією чи іншою мірою. Українське суспільство, як і будь-яке інше, включає в себе залишки минулих епох, домінуючі форми суспільних відносин та паростки майбутнього<sup>1</sup>.

В умовах масової культури самоідентифікація особистості відбувається за законами маркетингової стратегії: вона полягає у створенні й реалізації певного бренду. На перший план виходить розроблення проекту, котрий охоплює вибір життєвої стратегії, формування, позиціонування та просування певного іміджу, формування попиту на самого себе на ринку праці, у соціальних відношеннях, особистому житті, побуті<sup>2</sup>.

Як зазначав Ф. Фукуяма, людина перетворюється на *homo consumens* – споживацьку одиницю, котра самоідентифікує себе через список товарів, які вона споживає і на запитання «Хто ти є?» відповідає «Я – той, хто їздить на

---

<sup>1</sup> Ильин В.И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность / Владимир Иванович Ильин // Мир России. – 2005. – Т. 14, № 2. – С. 32.

<sup>2</sup> Тульчинский Г.Л. Самозванство, массовая культура и новая антропология: перспективы постчеловечности [Электронный ресурс] // Григорий Львович Тульчинский. – Режим доступа : [antropolog.ru/doc/persons/tulchinskiy/toulchb](http://antropolog.ru/doc/persons/tulchinskiy/toulchb)

такій-то машині, живе у такому-то будинку, носить одяг такої-то фірми і коштує стільки-то»<sup>1</sup>.

Процес «соціального конструювання» особистості орієнтується на певні споживчі моделі, які виконують роль символів сучасності та престижності, на що свого часу звернув увагу американський економіст українського походження Х. Лейбенстайн. У своїй праці «Ефект приєднання до більшості, ефект сноба та ефект Веблена в теорії споживацького попиту» він виділяє три такі моделі<sup>2</sup>. Як видається, ці моделі самоідентифікації нині повною мірою виявляються і в українській соціокультурній реальності.

Першу модель Х. Лейбенстайн називає «*приєднання до більшості*» (англ. *bandwagon effect*).

В американців *bandwagon* – яскраво розмальований вагончик (*wagon*) для перевезення групи музикантів (*band*), що колись рухався попереду процесії, котра оголошувала, що в місті починаються гастролі цирку. До цієї процесії по дорозі приєднувалися нові й нові городяни, котрі бажали відчутти атмосферу свята. Нині вираз «*to get into the bandwagon*» означає «*приєднатись до руху, котрий має шанс на успіх*».

Одним зі шляхів самоідентифікації через «*приєднання до більшості*» є гонитва за модою.

Французький філософ Е. Левінас у своїй праці «Тотальність та нескінченне: есе про зовнішність» пише, що у моди, крім зовнішнього, є метафізичний аспект: завдяки моді Я допомагається своїй ідентифікації, нескінченно пізнає себе іншого, який не є Іншим. Реальний світ з його пастками соціальної та психічної потреби є лише артикуляцією метафізичного процесу віднайдення своєї ідентичності, верифікації низки зумовлених соціальною, художньою та міфологічною уявою образів Я. Мода

<sup>1</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : АСТ, 2010. – 584 с.

<sup>2</sup> Лейбенстайн Х. Эффект присоединения к большинству, эффект сноба и эффект Веблена в теории покупательского спроса / Харви Лейбенстайн ; [пер. с англ.] // Вехи экономической мысли. Теория потребительского поведения и спроса. – Т.1. Под ред. В.М.Гальперина. – СПб. : Экономическая школа, 1999. – С. 304 – 325.

дає людині змогу поєднати різні образи Я з ритуальними формами культури. Сама слугуючи ритуалом, вона утримує Я від падіння у небуття Іншого, водночас являючи себе як Інше, викликаючи те бажання нескінченного, яке не може бути реалізоване навіть в уяві, оскільки Інше виявляє себе у своїй повноті і щоразу іншим<sup>1</sup>.

Мода несе в собі внутрішню суперечність: є і засобом культурної уніфікації, і засобом індивідуалізації. М. Фуко ставив ательє (фабрику, що створює модні моделі) в один ряд з тюрмою, школою та заводом, які уніфікують соціальний простір. Однак паралельно відбувається й процес виділення індивіда з цього простору. Характеризуючи цю складну діалектику, німецький філософ Г. Зіммель у розділі «Мода» своєї праці «Споглядання життя» стверджував, що вся історія суспільства відбувається у боротьбі, компромісах та примиреннях, які повільно досягаються та швидко втрачаються і які відбуваються між нашим розчиненням у соціальній групі та виходом з неї. У соціальному втіленні цих протилежностей основою однієї з них є психологічна тенденція до наслідування. Воно дає індивіду впевненість у тому, що у своїх діях він не сам. Вона являє собою наслідування даного зразка і цим задовольняє потребу в соціальній підтримці, приводить окрему людину на колію, якою слідують усі, дає всезагальне, що перетворює поведінку індивіда просто на приклад. Однак вона тією ж мірою задовольняє й потребу у відмінності, тенденцію до диференціації, до зміни, до виділення з загальної маси. Отже, мода – не що інше, як одна з багатьох форм життя, за посередництвом яких тенденція до соціального вирівнювання поєднується з тенденцією до розрізнення та змін у єдиній діяльності.<sup>2</sup>

Індустрія моди як складова масової культури бере активну участь у процесі ідентифікації через споживання.

---

<sup>1</sup> Левинас Э. Тотальность и бесконечное: эссе о внешности [Электронный ресурс] // Эммануэль Левинас. – Режим доступа : [mirknig.com/knigi/1181377184-izbrannoe-totalnost-i-beskonechnoe.html](http://mirknig.com/knigi/1181377184-izbrannoe-totalnost-i-beskonechnoe.html)

<sup>2</sup> Зіммель Г. Мода / Георг Зіммель. Избранное : в 2 т. – Т. 2. Созерцание жизни ; [пер. с нем. Л. Ионина]. – М. : Юристъ, 1996. – С.269.

У масовій культурі мода є цілою індустрією, діяльність якої підпорядковується законам масового виробництва. «Конструювання ідентичності» відбувається, передусім, шляхом споживання певних речей – одягу, взуття, популярної музики або занять певним видом спорту.

У 2000 р. канадська журналістка Наомі Кляйн видала книгу «No Logo» («Ні логотипам!»), котру інколи називають «новим «Капіталом»<sup>1</sup>.

Кляйн вважає, що диктат моди особливо помітний у підлітковому середовищі. Вуличні банди та шкільні компанії об'єднуються не спільністю інтересів, а своєрідною уніформою: одні носять Adidas, інші – Nike, одні ходять з мобільними телефонами Nokia, інші – Motorola. Вимогам «однострою» має відповідати все – джинси, футболки, наплічники. Неправильно «прикинутися» означає наражатися на жорстокий остракізм. Одним із поширених злочинів у США є «вбивство за кросівки», до якого вдаються підлітки з негритянських гетто, котрі не мають можливості придбати омріяне взуття. У випусках новин час від часу звучать повідомлення про те, що у благополучній Німеччині або Бельгії державні органи соціального забезпечення виділяють гроші родинам безробітних на придбання фірмового наплічника для підлітків, щоб не принижувати їхньої людської гідності і не змушувати виділятися з колективу дешевим ранцем.

Намагання слідувати моді нині найчастіше пов'язують з поняттям «гламур».

Це слово, яке увійшло в обіг в останнє десятиліття, хоча має давню історію. За деякими даними, воно походить з англійської мови, в якій означає «шик», «блиск», «лоск», «чари». Можливо, у давні часи воно було пов'язане з уявленнями про чарівних духів, оточених магічним ореолом, сяйвом, блиском. Це слово вперше зафіксоване в одному з творів Вальтера Скотта, виданому у 1805 р. Гламур у Скотта – це магічна сила, що перетворює сіру повсякденність на чарівну казку.

<sup>1</sup> Кляйн Н. NO LOGO: Люди против брендов // Наомі Кляйн ; [пер. с англ.]. – М. : Добрая книга, 2003. – 624 с.

Трапляється й твердження про те, що у цього слова є французькі корені. Воно, нібито, походить від *grammaire* – граматики, книга, чарівна книга, книга заклинань. Отже, можливо, воно було пов'язане з відьомським заклинанням, яке повинно було змусити когось побачити світ по-іншому. В давнину у Франції гламуром називали спеціальну вуалетку, що приховує недоліки обличчя особи.

У сучасних словниках (словник Вебстера) гламур потрактовано у трьох значеннях: 1) зникаюча, загадкова і найчастіше ілюзорна привабливість, яка хвилює уяву і розпалює смак до незвичайного, несподіваного, екзотичного; 2) спокуслива атмосфера романтичних чарів, незбагненого, магнетичного зачарування; 3) особистісна чарівність у поєднанні з незвичайною фізичною і сексуальною привабливістю.

Гламур – явище глобальної масової культури й одна з прикмет суспільства споживання. Д. Іванов, автор соціологічного бестселера останніх років під назвою «Глем-капіталізм», вважає, що у наш час гламур визначає універсальну логіку діяльності в політиці, економіці, науці і навіть формує новий устрій суспільства. Коли споживачі купують рід багатого дорожче, ніж її собівартість, вони не роблять дурниці, а використовують її для створення статусу, платять за свій імідж. Невдовзі дорога рід коштуватиме копійки на розпродажу, однак перші покупці виграли темп і стали лідерами споживання<sup>1</sup>. Гламурний стиль життя визначається таким категоріальним рядом, як шик, розкіш, краса, доглянутість, блиск, еротизм, епатаж, сексуальність, витонченість, чарівність. Його атрибутами є володіння «гламурними штучками» – усім наймоднішим, стильним, винятковим; відвідування модних місць – курортів, театрів, ресторанів, клубів тощо. Зокрема, останнім часом «гламурною штучкою» стали парфуми з феромонами, які містять

---

<sup>1</sup> Іванов Д. Глем-капіталізм : [монографія] / Дмитрий Владиславович Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2008. – 176 с.

аромат розкнутості і, якщо довіряти рекламі, дають можливість відчувати себе Казановою або жінкою-вамп.

Про прихильників гламуру говорять не «гламурна людина», а «гламурний персонаж», оскільки це цілісний образ, який вигадують, створюють, втілюють. Він створюється зусиллями косметолога, масажиста, тренера з фітнесу, візажиста, стиліста, кутюр'є. Один із таких персонажів – гламурна дівчина: доглянуті обличчя і фігура, блискуче волосся, вишуканий одяг за останнім писком моди, вона зваблива, ефектна, гарна, модна, шикарна; найчастіше її можна побачити у модному нічному клубі. Гламурна діва (від латинського *divina* – богиня) – дама, наділена красою, яка створила свій яскравий образ і переконана у тому, що вона найкраща. Це вершина гламурного життя, якої досягають тривалими зусиллями. Гламурний покидьок – молода людина, яка постійно привертає до себе увагу, поводить епатажно, не дотримуючись загальноприйнятих правил. Подекуди на цю роль претендує «офісний планктон». Галерея гламурних персонажів, яку можна значно розширити, була б неповною без метросексуала. Термін *метросексуал* увів у 1994 р. британський журналіст Марк Симпсон, котрий на сторінках американського інтернет-видання *Salon* звернувся до однієї з серій культового серіалу «Секс у великому місті», в якій гостра на язик героїня уперше заговорила про нову породу чоловіків, що виникла на Мангеттені на хвилі надмірного захоплення модою, екзотичною кухнею, мюзиклами та антикваріатом. Симпсон, характеризуючи цю нову породу, поєднав в одному слові епітети «столичний» (англ. *metropolitan*) та «сексуальний» (англ. *sexual*). У сучасних словниках метросексуал характеризується як чоловік, котрий живе у мегаполісі, приділяє значну увагу своїй зовнішності і є активним споживачем найновішої косметичної продукції, одягу та різних модних і екзотичних товарів.



Відомий російський культуролог О. Вайнштейн, авторка книги «Денді: мода, література, стиль життя»<sup>1</sup> так охарактеризувала метросексуала: «Це витончений міський модник. Його покликання – бути в місті, споживати різного роду задоволення, новинки культури та моди. Тут він завжди знає правильні місця – куди сходити, хай це буде ресторан, кіно чи магазин. Може відрізнити останню колекцію Гуччі від передостанньої. Або дати грамотну пораду своїй подрузі, якому вбранню надати перевагу перед виходом на світський раут»<sup>2</sup>.

Українська Gazeta.ua визначила топ-десятку вітчизняних політиків, котрі, за її твердженням, належать до числа метросексуалів. До неї увійшли, зокрема, Валерій Хорошковський, Микола Катеринчук, Валерій Коновалюк, Микола Рудьковський.

Одним із популярних персонажів масової культури є лялька Барбі. Англійський відповідник українського слова «лялька» – *doll*, за однією з поширених версій, походить від грецького *eidolon* – ідол. Перший етап відносин людини та ляльки, як стверджують етологи, – етап ідолів. Масова культура закріплює в свідомості сучасної людини цей етап відносин з улюбленицею багатьох дітей та навіть дорослих, перетворюючи цей тиражований артефакт на зразок для наслідування та на об'єкт самоідентифікації. Барбі – не просто лялька, це бренд, який асоціюється не стільки з конкретним продуктом, скільки з певними життєвими цінностями; це те, що впливає на стиль життя<sup>3</sup>.

Компанія Mattel, котра виробляє цей продукт, просуває його на ринок не лише традиційним шляхом, а й за допомогою новітніх технологій – «емпіричної комунікації», «комунікації за посередництвом передачі нових вражень та нового життєвого досвіду» (*experimental communication*), в ролі якої виступає театральна постановка та інші дієства, котрі мають на меті

<sup>1</sup> Вайнштейн О. Денді: Мода література, стиль життя / Ольга Борисовна Вайнштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 640 с.

<sup>2</sup> Вайнштейн О. Метросексуал – городской модник [Электронный ресурс] / Ольга Борисовна Вайнштейн. – Режим доступа: [www.StyleWay.ru](http://www.StyleWay.ru).

<sup>3</sup> Кляйн Н. Указ. соч. – С. 12.

привернути увагу до брендів, встановлюючи емоційний зв'язок із потенційним споживачем, створюючи атмосферу романтики нових вражень і переживання спільності. Прикладом *experimental communication* стала акція «Рожевий місяць Барбі» в місті Селфордї (Великобританія). Ціла вулиця міста була розфарбована в яскраво-рожевий колір: будинки, балкони, дерева, тротуари, автомобілі, бездомні пси стали учасниками грандіозного свята, котре транслювали по телебаченню<sup>1</sup>.

Дитяча іграшка стала свого роду еталоном для наслідування, масштаб якого набув такого розмаху, що з'явилося навіть поняття «барбізація». Одним із прикладів «барбізації» є спосіб самоідентифікації, обраний одеситкою Валерією Лук'яною. У неї шкіра фарфорового кольору, невелике обличчя та великі блакитні очі. При зрості 172 об'єм її талії – 48 см, а грудей – 88. Своєю зовнішністю вона – завдяки тривалим маніпуляціям – стала подібною до ляльки Барбі<sup>2</sup>.

Письменниця, поетеса, есеїстка Лінор Горалик, яка народилася в Україні, а нині живе в Ізраїлі, детально аналізує ефект Барбі у своїй книзі «Порожня жінка. Світ Барбі: зсередини та зовні». «Я вважаю можливим сприймати Барбі як свого роду дзеркало західної цивілізації, причому дзеркало з несподіваною, проте надзвичайно корисною кривизною: цивілізація ця відображається у ньому так, якби вона була ляльковою... Світ Барбі – це наш світ, яким він був би, якщо б ми були ляльками – істотами, рівною мірою позбавленими сумнівів та вад... Це наш світ відображається у безпечному, небиткому дзеркалі її крихітного рожевого трюмо; у тому, що він не подобається нам, ми можемо винуватити лише себе самих»<sup>3</sup>.

Самоідентифікація «Я – модна людина» тягне за собою відповідну споживацьку практику: моніторинг модних процесів через читання модних

<sup>1</sup> Кляйн Н. Указ. соч

<sup>2</sup> Валерия Лукьянова – живая Барби с Украины [Электронный ресурс] / Режим доступа : [pikabu.ru/.../valeriya\\_lukyanova\\_zhivaya\\_barbi\\_s\\_ukrainyi\\_200\\_foto\\_509337](http://pikabu.ru/.../valeriya_lukyanova_zhivaya_barbi_s_ukrainyi_200_foto_509337)

<sup>3</sup> Горалик Л. Полая женщина. Мир Барби: изнутри и снаружи // Линор Горалик. – М. :Новое литературное обозрение, 2005. – С.3.

журналів, перегляд телепередач, спостереження за «вуличною модою» та модними віяннями в своєму оточенні. Нині з'явилася нова професія – кулхантер, яка має на меті відстежувати нові віяння у моді.

Термін *coolhunting* (англ. *полювання на нове, свіже*) увів ще на початку ХХ ст. французький соціолог та криміналіст Габріель Тард. Нині компанії з виробництва одягу, взуття, модних аксесуарів утримують цілу армію високооплачуваних «мисливців за крутизною» (*cool hunters*), в обов'язки котрих входить активно «тусуватися», знати, як правильно носити штани чи бейсболку, яку музику слухати «круто», а яку вже «відстойно». Своєрідним гаслом кулхантінгу може стати фраза «Якщо хтось першим здогадався розвернути бейсболку дашком назад, то хтось першим мав це помітити».

Нині кулхантінг набирає популярності й в Україні. 26-річний кулхантер киянин Владислав Бронь так формулює своє професійне кредо: «Не йти в ногу з часом, а зухвало його випереджати!». У тому, що тенденції слід створювати, переконаний і відомий київський кулхантер Роман Геращенко. «Звідки звичайний споживач може знати, що йому потрібен синій колір? Скажімо, зараз він вибере червоний, а через півроку, коли синій стане актуальним, він буде носити синій. Він не знає, що йому потрібен синій, треба його до цього підштовхнути», – розмірковує кулхантер. Роман Геращенко запропонував Дніпропетровській паперовій фабриці розробити нову серію шкільних зошитів, яка має значно збільшити обсяг продажів. «Чому діти купують зошити? Не тому, що там черепашки ніндзя та машини Jaguar. Їм потрібні фетиші й образи, котрі диктують правильну поведінку», – мотивує свої погляди Р. Геращенко. Свої зошити кулхантер бачить у стилі fun, недоступному для розуміння дорослих. На них будуть зображені герої японських мультиків, *uglydolls* («потворні ляльки», напрям у дизайні іграшок), *look* (фото неординарних людей з вулиці) або просто «прикольні» тексти, які допоможуть школярам виділятися у масі однокласників<sup>1</sup>. «Хітом

<sup>1</sup> Новые веяния на рынке труда: кулхантеры и трендсеттеры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : Фокус focus.ua/есопоту/21794/

продажів в Америці нещодавно стали нейлонові рукава з імітацією татуювання. Вони щільно облягають руки і навіть з невеликої відстані їх практично неможливо відрізнити від шкіри. А нещодавно ми знайшли «черевики ніндзя». У них великий палець відокремлений від решти, і це дуже прикольно», – повідомив Р. Геращенко про новий модний тренд<sup>1</sup>.

Іншу модель самоідентифікації через споживання Лейбенстайн називає *ефектом сноба*. Це – зворотний бік залежності від моди: сноб не споживає того, що споживають всі. Крайній вияв цієї тенденції – фрік, одинак-екцентрик, індивідуаліст, котрий у своїх діях та зовнішності робить ставку на екстравагантність

Один зі способів продемонструвати своє небажання бути як всі – дендизм. Явище, котре яскраво виявлялося у культурі ХІХ ст. і одним з творців якого був Оскар Вайльд, нині, на думку Ольги Вайнштейн одержує друге дихання. Денді – це, як вважає дослідниця, опозиція метросексуалові: метросексуал – конформістська фігура, яка слухняно слідує колективній моді, невибагливому споживацькому стандарту, котрий нав'язує глянцева журналістика та реклама. Він лише обирає з того, що йому пропонують, і швидше ризикує стати жертвою моди. Денді ж, навпаки, лідер моди, котрий нерідко протистоїть загальній течії, відточуючи своє мистецтво «подобатися, не подобаючись», створюючи моду<sup>2</sup>.

Означену тенденцію помітили й кулхантери, котрі у своїх звітах пишуть про те, що споживачам нині важливо зафіксувати свою індивідуальність. Одяг, автомобілі, меблі, сумки, кросівки, рамки для фотографій дуже швидко втрачають оригінальність і перетворюються на мейнстрім. За рекомендацією кулхантерів, компанії-виробники починають враховувати цей тренд. Так, одна з компаній з виробництва спортивного

<sup>1</sup> Кулхантинг – поиск новых стилей и трендов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.staff.ua/trainings/trainings16.php](http://www.staff.ua/trainings/trainings16.php)

<sup>2</sup> Вайнштейн О Дендизм эпохи массовой культуры [Электронный ресурс] / Ольга Борисовна Вайнштейн. – Режим доступа : [www.russ.ru/pole/Dendizm-epohi-massovoj-kul-tury](http://www.russ.ru/pole/Dendizm-epohi-massovoj-kul-tury)

взуття почала вкладати у коробки з кросівками «набір для персоніфікації» – тубики з фарбою<sup>1</sup>.

Однак насправді цей пошук індивідуальності виявляється фікцією: кулхантери відстежують те, що виділяється на загальному тлі для того, щоб компанії могли створити новий модний тренд, котрий негайно буде тиражований.

Складні трансформаційні процеси, які переживає сучасне українське суспільство, визначають не лише специфіку самоідентифікації індивіда за нових соціальних умов, а й складні суб'єкт-об'єктні відносини.

Для сучасної людини, як і для людини попередніх епох, актуальною залишається потреба у соціальній самоідентифікації. Однак «соціальна поліфонія», притаманна сучасному суспільству, позбавляє людину можливості чітко ідентифікувати себе з певною спільнотою. Можливо, саме тому потреба у соціальній самоідентифікації у наш час нерідко виявляється у пошуку нових груп, до яких можна було б належати і котрі створюють можливості ідентифікуватися з ними і тим самим надати власному Я тієї реальності, яка забезпечувала б його зв'язок із соціумом. Соціологи стверджували: ми йдемо до суспільства без чітко встановлених статусних груп, до суспільства, в котрому той чи інший стиль життя вже не буде пов'язаний з тими чи іншими фіксованими групами. На зміну формам стабільного групового членства, котрі існували в минулому, приходять стан плинності.

Поява можливості постійної зміни статусу загрожує стабільності соціальної системи. У цій ситуації деієрархізованої множинності одночасно існуючих «світів» (ідентичностей) функцію соціальної стабілізації, адаптації до нової форми соціального життя – масового суспільства – виконує масова культура. Вона є тим оверграундом, мейнстрімом, котрий пропонує сукупність певних культурних норм та стандартів, які підвищують

---

<sup>1</sup> Бочарский К. Охотники за крутым [Электронный ресурс] / Константин Бочарский. – Режим доступа : <http://www.ipnou.ru/article.php?idarticle=003360>

ефективність роботи механізмів соціальної регуляції шляхом управління інтересами та пріоритетами людей. Масова культура реалізує цю свою функцію, зокрема, ініціюючи споживацький попит на стандартизовані форми соціальних благ і атрибутів престижності, котрі у суспільстві споживання слугують важливими соціальними регуляторами. Споживання стає маркером соціального статусу. Як писав Ж. Бодрійяр, у цьому суспільстві володіння автомобілем – це «свідоцтво про громадянство; водійські права слугують дворянською грамотою для новітньої моторизованої знаті»<sup>1</sup>.

Люди використовують «позиційні товари» для демонстрації свого членства у певних соціальних групах та своєї відмінності від інших.

Термін *синдром демонстративного споживання* використав для характеристики такої споживчої поведінки ще у 1899 р. американський економіст і соціолог Торстен Веблен у книзі «Теорія дозвільного класу: економічне дослідження інституцій» (англ. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*), тому його синонімом є поняття «ефект Веблена». Демонстративне споживання має підтвердити приналежність до «дозвільного класу», котрий є на вершині соціальної піраміди, соціальну успішність. Демонстративне споживання – це текст, сконструйований з певних символів, які мають розкодувати оточуючі. Зміст цього тексту простий: «Я багатий. Я успішний».

У демонстративному споживанні виокремлюють кілька підсистем.

Перша підсистема включає *матеріально-речовий* бік (будинки, квартири, автомобілі, яхти, літаки, гвинтокрили, одяг, аксесуари, прикраси, засоби зв'язку, твори мистецтва тощо). «Статус – чи, точніше, специфічне уявлення про нього – ось що покладено в основу поведінки українського істеблішменту. Статусний одяг. Якнайдорожчий. Бажано впізнаваний, аби знавці безпомилково визначили його вартість і бренд. Численні бодігарди, шалено дорогі машини, непристойно недешеві годинники. Саме звідси – й

---

<sup>1</sup> Бодрійяр Ж. Система вещей / Жан Бодрійяр ; [пер. с франц. и вступ. ст. С. Зенкина]. – М. : Рудомино, 1999. – С. 75.

черевики зі страуса, й золоті унітази, й усе те безглуздя, на яке психічно здоровій людині навіть соромно дивитися», – так характеризує вітчизняний спосіб демонстративного споживання журналіст Р. Малко у статті «Дискурс гламуру і меншовартості. Як українська еліта сприяє деградації суспільства»<sup>1</sup>.

Для індивіда важливим є не якість певного товару, котрі мають задовольняти певні потреби, а сам факт володіння ними. Так, багатьох гостей України дивує те, що на вулицях наших міст можна побачити багато дорогих позашляховиків. Вони звикли до того, що ці автомобілі призначені швидше для сільської місцевості. У нас же ці автомобілі можна побачити в місті не стільки через якість шляхового покриття, скільки тому, що вони є свідченням статусу своїх власників, хоча їхні функціональні можливості в умовах міста використовуються далеко не цілком.

Демонстративне споживання включає в себе й *регулюючу підсистему* – певні правила та норми поведінки, стиль споживання. Ці правила нерідко доносить до своїх читачів «глянець», який є типовим продуктом масової культури. «Світ глянцю – споживацький рай, котрим управляє деперсоналізоване, ніби розчинене у насиченому дорогими парфумами повітрі, божество успіху. Тут легко одружуються і легко розлучаються, миттєво роблять блискучу кар'єру, подорожують куди і коли заманеться, їздять у дорогих авто, їдять у екзотичних ресторанах, носять кілограми коштовних прикрас і ніколи не хворіють і не помирають. Інколи бавляться у добротність» – так характеризує ці правила один із дослідників масової культури<sup>2</sup>.

Протягом порівняно короткого часу в Україні відбулася трансформація у свідомості та поведінці певної частини людей у бік іміджевого, престижного споживання. Описуючи історію становлення вітчизняного

---

<sup>1</sup> Малко Р. Дискурс гламуру і меншовартості. Як українська еліта сприяє деградації суспільства / Роман Малко // Український Тиждень. – 2013. – №. – 11-17 січня.

<sup>2</sup> Альтернативная культура : энциклопедия / сост. Д. Десятерик. – Екатеринбург : Ультра. Культура, 2005. – С. 47 – 48.

«дозвільного класу», згадаємо малинові піджаки та масивні золоті ланцюги, «мерси» та «бумери» 90-х років, на зміну яким прийшли брендові костюми від відомих кутюр'є, хронометри *DeWitt* та *Patek Philippe*. Публікуючи свій щорічний рейтинг найбагатших українців «Золота сотня», журнал «Корреспондент» пише, зокрема, про ті «освітні переваги», котрі яскраво виражають характер їхнього демонстративного споживання. Як школу-пансіон вони, зазвичай, обирають швейцарську *Le Rosey*, вартість року навчання у котрій стартує з \$ 80 тис., отримувати ж вищу освіту відправляють нащадків найчастіше у британський Лондонський міський університет (*City University London, CUL*), де річна вартість навчання досягає \$ 60 тис.<sup>1</sup>

Специфічним видом демонстративного споживання є стиль життя, який характеризується поняттям «мажор». Львівський блогер В. Надашкевич так характеризує «антропологію мажорів»: мажори хизуються батьківськими грошима, хоча самі нічого не зробили для власного добробуту. Їхній головний козир – марнотратство. Вони пізнають один одного по «мажорських гаджетах», марках та брендах, котрі підкреслюють їхню перевагу над іншими: «У мене є, а у тебе – ні!»<sup>2</sup>.

Яскравим прикладом ефекту Веблена є так зване «клубне споживання».

Клуби першопочатково виникли у Великобританії в середовищі аристократії, згодом вони стали виникати в інших країнах та проникати в інше соціальне середовище: цю форму споживання запозичила буржуазія, згодом – середній клас. Клуб – це поле, в основі котрого лежить спільність соціального статусу. Він закритий від сторонніх – закритість надає йому додаткової споживчої вартості: це дозвілля «не для всіх», там немає «будь-кого». Потрапити у клуб можна лише через своєрідні фільтри – вступні грошові внески, рекомендації членів клубу, формальні вимоги до соціального

<sup>1</sup> Карпенко К. Их университеты / Константин Карпенко // Корреспондент.– 2012. – №39. – С. 24.

<sup>2</sup> Надашкевич В. Антропологія мажорів [Електронний ресурс] / Володимир Надашкевич. – Режим доступу : [politiko.ua/blogpost58979](http://politiko.ua/blogpost58979)



статусу кандидата. Одна з функцій клубу – конструювання ідентичності: визначення «він член клубу Х» звучить як «лауреат премії»<sup>1</sup>.

В умовах масового суспільства клубна культура набрала своєрідного забарвлення, створивши новий тип прихильника демонстративного споживання – клабера. Клабер – це молода людина віком від 16 до 30 років, котра є постійним відвідувачем нічних клубів і дотримується певних правил. Клабер намагається виділитися з «нічного натовпу», привернути до себе якомога більше уваги своєю поведінкою, зовнішнім виглядом, енергетикою<sup>2</sup>.

Клабери широко висвітлюють в Інтернеті свій стиль спілкування. «Це буде мега-вечірка! За традицією, що склалася, вона відбудеться у найбільш модному та концептуальному місці Києва *Buddha Bar*, де завжди збирається тільки правильна публіка. Гості вечірки розважатимуться під сети від *DJ Kirill Doomskiy*, роздивлятися найбільш вишукані сукні кольору фатальних дам від провідних українських дизайнерів», – повідомляється на одному з сайтів про «вечірку в червоному»<sup>3</sup>.

На іншому повідомляють про «вечірку в білому»: щоб потрапити на неї, гардероб довелося поповнити білим вбранням та викласти чималеньку суму за квиток. Вхід до звичайної зони коштував від 700 гривень, VIP-клієнтам це обійшлося від 1400 грн. Проте, як зазначено у повідомленні, на дорожнечу ніхто не нарікав<sup>4</sup>.

Ще одну підсистему демонстративного споживання називають *суб'єктною*. Вона представлена особами, котрі є реальними або удаваними «демонстративними споживачами» – голова родини та її члени, прислуга та інші. Ще Т. Веблен помітив специфічну роль жінки у споживацькому

<sup>1</sup> Ильин В.И. Быт и бытие молодежи российского мегаполиса. Социальная структуризация повседневности общества потребления / Владимир Иванович Ильин. – СПб. : Интерсоцис, 2007. – С. 263 – 300.

<sup>2</sup> Блудов А. В.. Современный клуббер глазами социолога [Электронный ресурс] / Алексей Васильевич Блудов, Татьяна Владимировна Киселева // Режим доступа : [utoriya.spb.ru/index.php?option=com...view](http://utoriya.spb.ru/index.php?option=com...view).

<sup>3</sup> Вечеринка Red Party запустит модный тусовочный механизм [Электронный ресурс] – Режим доступа : [dozor.com.ua/news/kabluchki/fashion/1131137.html](http://dozor.com.ua/news/kabluchki/fashion/1131137.html)

<sup>4</sup> Sensation-2012: Клабери в білому / Украинский бизнес [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [Главнаяua-in.ru](http://Главнаяua-in.ru) > Телеканал UBR > Новини

суспільстві: її трактують тут як дорогу прикрасу свого власника, а отже, найдорожчу річ демонстративного споживання. Її вартість має бути незаперечною для оточення. Звідси намагання представників вітчизняної еліти оточувати себе переможницями конкурсів краси, топ-моделями. Портрет такої статусної жінки змальовує одне з українських Інтернет-видань: «Вона назве поспіль топ-50 модних брендів, в курсі всіх фешн-подій року, знає, яка сумочка в Дженіфер Аністон, знається на прикрасах *Tiffani*, її життєвий ритм коливається від шопінгу до шопінгу, тому в читачки *Elle* забракне часу на кар'єру (зі способом життя, який культивує *Elle*, сидіти в офісі ніколи) і навіть на секс – цій стороні жіночого життя присвячено лише дві статті, тоді як моді та красі – в рази більше. Взагалі складається враження, що для читачки *Elle* її зовнішність – це головний актив, тому вона із задоволенням прочитає десятки сторінок про пишні вії, зачіски, нові креми і т. п. Між рядків читаємо: ти прекрасна, і саме за це тебе цінує твій спонсор, люби себе і не втрачай привабливості, тільки так ти зможеш залишатися конкурентоспроможною»<sup>1</sup>.

Отже, демонстративне споживання – це своєрідний спосіб конструювання того образу, який індивід бажає пред'явити іншим.

«Логіка споживання» говорить: багаті намагаються сконструювати межу, котра відділяє їх від більшості за допомогою нових моделей споживання. Маса, орієнтуючись на них, намагаються їх наздогнати, а багаті, утікаючи від цього символічного переслідування, вигадують щоразу нові й нові символи відмінності.

Ця межа – з огляду на об'єктивні та суб'єктивні причини, з достатньою повнотою розкриті соціологами, – особливо помітна в Україні. Український політолог С. Білошицький у статті «Кінець історії» по-українськи пише: «Громадянин України, що живе в демократичній, правовій і соціальній державі, якщо він не належить до привілейованого стану, ніколи не зможе на

<sup>1</sup> Воздвиженський К. Українські версії міжнародних журналів: ніби замість мохіто скуштував м'ятної зубної пасту [Електронний ресурс] / Костянтин Воздвиженський. – Режим доступу : [texty.org.ua/.../Ukrajinski\\_versiji\\_mizhnaro](http://texty.org.ua/.../Ukrajinski_versiji_mizhnaro)

рідній землі переступити поріг багатьох громадських закладів (наприклад, клубів, салонів-магазинів), розрахованих тільки на людей вищого сорту. Його доля – скромна вертикальна і горизонтальна міграція в рамках своєї соціальної резервації. А, по суті, — імітація життєвих перспектив, безглузда праця, сурогат життєвих стандартів»<sup>1</sup>.

Претензії тих, хто опинився «на узбіччі», на гідне місце під сонцем виявляється у тому типі демонстративного споживання, котре Т. Веблен назвав *зздрісним порівнянням* (англ. *invidious comparison*) і котре, на його погляд, нерідко переростає у «грошове суперництво» (англ. *pecuniary emulation*) – поведінку, характерну для бідних, які вдають із себе багатіїв. Така поведінка може виявлятися у купівлі в кредит дорогого авта, відвідуванні ресторану, де за вечір доводиться залишити місячну зарплатню, продажу квартири, щоб відгуляти весілля.

Споживаючи продукт навіть уявної «ексклюзивності», суб'єкт культури має змогу утвердити або навіть підвищити свій соціокультурний статус. Така ситуація «фіктивного» статусу, статусу «в борг» набирає в країнах колишнього СРСР, в тому числі й в Україні, небувало розмаху<sup>2</sup>.

Завищений рівень соціальних домагань, не підкріплений ростом реальних доходів населення, виявляється у багатьох деталях. Зокрема, іноземців нерідко дивує велика кількість високостатусних автомобілів на вулицях українських міст при загальному низькому рівні споживання.

Своєрідним виразником завищених соціальних очікувань нерідко стає глянець, який саркастично представив у своєму однойменному фільмі А. Кончаловський. Читачам глянцевого журналу значною мірою властиве те, що називають *aspiration* – прагнення. «Навіть якщо читач не належить до того самого, дуже вузького, прошарку населення, який справді може собі дозволити все, про що пишуть у глянцево-журналах, він усе одно їх читає.

<sup>1</sup> Білошицький С. «Кінець історії» по-українськи / Сергій Білошицький // Газета «День». – 2007. – №121. – 25 липня.

<sup>2</sup> Новак М. В. Идеология консюмеризма в массовой культуре современной России / Михаил Васильевич Новак : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : специальность 24.00.01 – Теория и история культуры. – Белгород : Белгород. гос. ун-т, 2011. – С. 17.

Глянець у цьому сенсі – класичний інструмент ідентифікування себе з соціальною успішністю – це не стільки дзеркало інформації та гід по шопінгу, скільки дзеркало, в яке дивиться читач, аби побачити себе іншим, таким, що належить до бажаної «глянцевої» референтної групи», – так характеризується цей вияв заздрісного споживання в одній із публікацій Інтернет<sup>1</sup>.

«Заздрісне порівняння» виявляється і в поведінці псевдо-мажорів, яких згадуваний блогер характеризує так: «Вони аж зі шкіри лізуть, щоб приєднатися до омріяної тусовки, щоб одягатися і поводитися як справжні мажори, ходити, там де вони, а потім хвалитися перед друзями: «Минулої п'ятниці був в Рафінаті, сидів разом з А, Б, В...». Такі псевдомажори максимально експлуатують батьків, викидаючи всі гроші на предмети статусу. Вони нишком ховаються з сухою булкою, щоб на зекономлені з обідів кишенькові разок піти в Позітіф, Феномен чи Фешен. Мама з Італії присилає їм гроші на ремонт помешкання, приїжджає за кілька місяців – ні ремонту, ні грошей»<sup>2</sup>.

Українська дослідниця І. Набруско виділяє ще одну модель споживання – *габітусну*. У своїй статті «Стилі споживання та статусна нерівність в умовах сучасної України» вона зазначає, що навіть змінивши соціальну позицію люди відтворюють габітуси колишнього соціального стану. Так, «нові українці» у вишуканих ресторанах продовжують замовляти на закуску сало з часником та вареники разом із креветками та шампанським *Dom Perignon*, а в багажнику супердорогого авта перевозити мішок картоплі від родичів із села<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Данилова Г. Красота по- [Електронний ресурс] / Галина Петровна Данилова. – Режим доступу : <http://www.b2blogger.com/research/download/?d=620>

<sup>2</sup> Надашкевич В. Антропология мажорів [Електронний ресурс] / Володимир Надашкевич. – Режим доступу : [politiko.ua/blogpost58979](http://politiko.ua/blogpost58979)

<sup>3</sup> Набруско І.Ю. Стилі споживання та статусна нерівність в умовах сучасної України / Ірина Юріївна Набруско // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Вип.16. – К. : Вид-во КНУТШ, 2010. – С. 376.

Видається, що саме ця модель найяскравіше відображає специфіку тих трансформаційних процесів, котрі відбуваються в Україні, і той шлях самоідентифікації, котрий значною мірою органічний для перехідного періоду. Певні елементи образу землероба, людини, котра живе на землі, носія традиційної культури, поєднуються з рисами, сформованими добою високих технологій, аудіовізуальної культури та уніфікуючої глобалізації.

Аналізуючи ті процеси, які характеризують сучасну масову культуру, дослідники, зазвичай, стверджують, що соціальна цінність і значущість людини у цій культурі зведена до розміру її споживчого кошика, а традиційні цінності любові, честі, гідності, благородства поступаються місцем «товарним симулякрам», котрі мають замінити те, що не має ціни.

Зростає незадоволеність людини своїм існуванням, бажання повернутися до основоположних принципів буття, потреба протистояти тим деформаціям, котрі загрожують внутрішньому світу, духовному здоров'ю. Стереотипізація, посередність тяжіє над людиною, і вона – свідомо чи несвідомо – намагається звільнитися від неї, вийти за межі буденності. Ця одвічна потреба осягнення власного буття, власної сутності притаманна людині, і масова культура не може знищити її.

Сама собою масова культура не є ні добром, ні злом – вона амбівалентна. Враховуючи, що одна з її особливостей – «гра на пониження», зріле суспільство має виробити ті фільтри та механізми, котрі зможуть запобігти притаманним їй негативним моментам. Саме наявність таких стримувальних моментів сприяла утвердженню в західній масовій культурі таких цінностей, як розуміння особистого щастя та успіху як винагороди за чесну працю, пошанування цінностей сім'ї.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Биричевская О.Ю. Массовая культура: онтологический смысл и тенденции концептуальной эволюции [Электронный ресурс] / Ольга Юрьевна Биричевская, Василий Иванович Стрельченко. – Режим доступа : [credonew.ru/content/view/565/31/](http://credonew.ru/content/view/565/31/)

Еріх Фромм, аналізуючи зміст поняття *існування у модусі буття*, виділяє дві форми останнього: буття як протилежність володінню та буття як протилежність видимості.<sup>1</sup>

Існування людини-споживача – це буття-видимість.

Деякі американські дослідники порівнюють споживацтво зі страшною епідемією, яка вражає мозок і душу їхніх співвітчизників. *Affluenza* (гібрид слів *багатство*, *достаток* та *грип*) – це хворобливий стан пересиченості та обтяженості боргами, стан тривоги та спустошеності, який є результатом гонитви за новими і новими набутками, який передається всередині суспільства. Симптоми цього захворювання – «купівельна лихоманка», «висипка банкрутств», «стрес нестриманості», «індустріальна діарея», «виразки суспільства»<sup>2</sup>.

Саркастично охарактеризував суспільство споживання російський письменник В. Пелевін у своєму романі «Generation П». Він визначає це суспільство словом «оранус», в якому поєднані два латинські корені, котрі позначають вхідний та вихідний отвори людського організму. Особливістю цього суспільства є те, що його члени все оцінюють у грошах – зароблених або витрачених, а у своєму житті керуються вау-імпульсами. Оральний вау-імпульс змушує людину поглинати гроші, анальний – випускати їх з себе, витрачати. Витісняючий вау-імпульс – це захисний механізм, за допомогою якого оранус захищає себе від втручання свідомості в його діяльність та ігнорує все, що не має відношення до грошей.<sup>3</sup>

Прозріння, страх перед внутрішньою порожнечою, перед «мати», яке поглинуло «бути», змальовує американський письменник Чак Паланик, якого називають «божевільним генієм покоління Ікс», на сторінках свого роману «Бойцовський клуб», який, відповідно, називають найбільш вражаючим та найбільш скандальним твором кінця 90-х. Герой роману так говорить про

<sup>1</sup> Фромм Е. Мати чи бути / Еріх Фромм ; [пер. з англ. О. Михайлова, А. Буряк]. – К. : Український письменник, 2010. – С. 56.

<sup>2</sup> Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Юрий Владимирович Рыжов. – М. : Смысл, 2006. – С. 28.

<sup>3</sup> Пелевин В. Generation П : [роман] / Виктор Олегович Пелевин. – М. : Эксмо, 2008. – 352 с.

себе: «*Ти купуєш меблі. Ти переконуєш себе, що це – перша й остання канапа, яку ти купуєш у своєму житті. Купивши її, ти кілька років спокійний у тому сенсі, ще як би не йшли справи, а вже ж питання з канапою, у крайньому разі, вирішене. Потім вирішується питання посуду. Питання постілі. Ти купуєш штори, котрі тебе влаштовують, та килим... І ось ти став бранцем цього затишного кубельця, і речі, господарем яких ти колись був, стають твоїми господарями*»<sup>1</sup>.

Ситуація, змальована Чаком Палаником, вочевидь, може розцінюватися як вияв *енафізму* (від англ. *enough* – досить, доволі). Це слово вперше використав Джон Неш у праці «Досить! Вирватися зі світу надлишку». Енафізм – ідеологія, яка стверджує, що споживачі, котрі мають усе необхідне, купуючи роблять своє життя лише гіршим. Енафізм закликає менше витратити та стримувати демонстративне споживання як з економічних, так і з моральних міркувань.

Своєрідним проявом протистояння тиску консюмеристської культури є й *дауншифтинг* (від англ. *downshifting* – уповільнення, послаблення певного процесу). Дауншифтери відмовляються від установлених суспільством обов'язків, кар'єрного росту, надаючи перевагу «простому» життю на лоні природи. Останнім часом таким райським місцем для дауншифтерів став індійський острів Гоа.

Зазначимо, що споживання нині поширюється не лише на речі, а й навіть на час, простір, природу, людські відносини, історію, науку, культуру. Речі-знаки прийшли на зміну колишнім засобам соціального розподілу – расі, крові, статі, класу, отже, саме споживання стає фундаментом нового соціального порядку. Суспільство споживання, спираючись на потужний ресурс масової культури, намагається утверджувати свої ідеологеми – віру в досягнення соціокультурних переваг шляхом споживання,

---

<sup>1</sup> Паланик Ч. Бойцовский клуб : [роман] / Чак Паланик ; [пер. с англ. И.Кормильцева]. – М. : АСТ, 2005. – С. 47 – 49.

самоідентифікацію суб'єкта через демонстративне споживання, переконання у тому, що речі-симулякри можуть допомогти досягти щастя, заволодіти світом, тоді як насправді відбувається занурення людини в ірреальний світ знаків.

#### **Висновки до розділу 4.**

Соціокультурні трансформації, які відбуваються в сучасному суспільстві, спричинили дестабілізацію та кризу звичних ментальних структур та відповідних до них соціальних практик, зумовили модифікацією механізмів формування соціальної ідентичності. Масова культура відображає складну взаємодію як зовнішніх соціокультурних детермінант, так і внутрішніх – індивідуально-особистісних чинників соціальної ідентифікації.

Зокрема, у текстах масової культури змінюються форми репрезентації чоловічих та жіночих образів, які значною мірою впливають на стереотипи маскуліності та фемінності і на специфіку гендерної ідентифікації. Водночас гендерна репрезентація у масовій культурі активізує процес відбору, структурування та формування значень стереотипу, його комунікативне уточнення, наділення його новим сенсом. Вона популяризує інноваційні образи, котрі відіграють роль орієнтирів гендерної ідентифікації.

Характерне для доби масової культури «розмивання меж» між колись чітко визначеними віковими групами, процеси ювенілізації суспільства викликають до життя нові моделі вікової ідентифікації.

Своєрідними «культурами ідентифікації» нині стають молодіжні субкультури. Завдяки їм розширюється простір для творчої реалізації молоді, формування інноваційних життєвих стратегій.

Процес «соціального конструювання» особистості доби масової культури значною мірою зумовлений і становленням суспільства споживання та ідеології консюмеризму. Ідентифікаційні практики, які поширює маскульту, орієнтується на певні споживчі моделі, – приєднання до більшості, ефект сноба, заздрісне порівняння. Разом з тим у масовій культурі



формується й ідентифікаційні практики дауншифтіngu та енафізму, що протистоять ідеології консюмеризму.

Теоретичне осмислення та практичне вирішення проблем становлення ідентичності в нових соціокультурних умовах є важливим для забезпечення соціально-психологічної стабільності та вільного і стійкого розвитку як окремої людини, так і суспільства в цілому.

Необхідною умовою подолання кризи ідентичності та становлення адекватної, внутрішньо несуперечливої, гармонійної ідентичності є репрезентація в рамках українського соціокультурного простору позитивних соціокультурних образів як зразків для особистісних референцій.

Для успішного конструювання власного Я українцям необхідний і образ того майбутнього, котре консолідуватиме всіх членів суспільства спільністю інтересів та імперативів.

Однією з константних умов формування самоідентичності було й залишається відчуття входження індивіда у простір етнічної та національної культури. Це відчуття не може бути сформоване на формально-правовій основі – його основою є цінності самобутньої національної культури.

У суспільстві процес ідентифікації завжди спирається на спеціальні інститути. В умовах радикальних соціокультурних трансформацій, девальвації ролі родини, релігії, на які традиційно була покладена функція таких інститутів, гостро відчувається потреба у загальнонаціональній культурній політиці ідентичності. Така політика необхідна для консолідації суспільства, вироблення засобів орієнтації та адаптації індивідів до соціокультурного простору сучасної України.

## РОЗДІЛ 5. КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В ЕПОХУ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

### 5.1. Культурна ідентичність: теоретико-концептуальний аналіз

Проблема культурної ідентичності завжди була і нині залишається однією з найактуальніших для соціально-філософського дослідження, оскільки вона надає особливої модальності усвідомленню соціальної дійсності і водночас має статус її повноправного елемента.

Динамічний характер сучасного соціуму виявляється як його різноманітність, багатоманітність та багаторівневість структур. Чинником, котрий щоразу більшою мірою визначає ступінь складності та плюралізму сучасного суспільства стає не факт расового або національного походження, а культурна ідентичність<sup>1</sup>.

Особливої актуальності проблема культурної ідентичності набуває в добу масової культури, котру нерідко характеризують як космополітичну, не пов'язану з національними культурними традиціями, руйнівну для культурних цінностей<sup>2</sup>.

Нерідко висловлюються думки про те, що на початку третього тисячоліття людина опинилася «на межі» багатьох культурних світів, контури котрих дедалі більше розмиваються з огляду на глобалізацію культурного простору. Водночас ці значною мірою алармістські застереження щодо небезпеки руйнування культурної ідентичності в сучасну добу урівноважуються висновками, яких доходять автори численних досліджень зазначеної проблематики. Ці дослідження засвідчують актуальність кількох підходів до аналізу культурної ідентичності в сучасному

---

<sup>1</sup> Paleczny T. Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji [Electronic resource] / Tadeusz Paleczny. – Access mode : [www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f4bd2586-f422-47fd-8c12-1eae08b73aa0](http://www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f4bd2586-f422-47fd-8c12-1eae08b73aa0)

<sup>2</sup> Аблеев С.Р. Массовая культура современного общества: теоретический анализ и практические выводы [Электронный ресурс] / Сергей Рифатович Аблеев, Светлана Игоревна Кузьминская. – Режим доступа : <http://www.roerich.com/aipe/russian/ims/welcome1.html>].

світі: націоналістичного, постмодерністського, постколоніалістського, феміністського<sup>1</sup>.

Ідеологія *націоналізму* ґрунтується на тому, що нація та національна держава є найбільш адекватними та прийнятними одиницями соціальної, політичної та культурної організації. Націоналістичні концепції культурної ідентичності набули популярності в 70-ті роки ХХ ст., коли стала очевидною неспроможність теорії «плавильного котла». Прихильники цієї концепції (зокрема англійські вчені – соціолог і філософ Е. Геллнер, автор книги «Нації та націоналізм»; історик Е. Сміт, якому належать праці «Національна ідентичність», «Націоналізм ХХ ст.»; дослідник феноменів нації та націоналізму Б. Андерсон, котрий відомий своїми працями «Нації і націоналізм у глобальну епоху», «Націоналізм і модернізм», «Міфи й пам'ять націй», «Уявлені спільноти») вважають, що культурна ідентичність ґрунтується на природному зв'язку індивіда з членами етнічної спільноти. Цій спільноті властива низка культурних властивостей, котрі зумовлюють поведінку її членів, отже, культурну ідентифікацію трактують як свого роду природний закон.

У дискурсі *постмодернізму* проблему культурної ідентифікації почали досліджувати у 80-х роках ХХ ст. (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Лакан, Ж.Ф. Ліотар, М. Фуко, Ж. Деріда, Ю. Кристева). Постмодернізм з його «концептуальним хаосом» заперечує культурну ідентичність як завершеність, ідентифікацію з певними культурними нормами та зразками. Реальним прихильники постмодернізму вважають лише процес постійного становлення, котрий не може бути репрезентованим, оскільки становлення – це постійна зміна та постійне відчуття себе іншим, відмінним від «себе колишнього», причому у цьому постійному «перетіканні» немає визначеної

---

<sup>1</sup> Матусевич Е.В. Культурная идентификация как процесс: теоретические и методологические аспекты современных исследований : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. культурологии ; спец. 24.00.01 – теория и история культуры (культурология) / Елена Владимировна Матусевич. – М. : Изд-во Московского педагогического гос. ун-та, 2011. – 25 с.

мети та кінцевого стану<sup>1</sup>. Культурну ідентичність людини постмодерної доби можна порівняти з мандрівником, котрий милується культурними набутками різних країн і в пошуку нових вражень перетинає культурні межі, відсторонено «ковзає по поверхні» сенсів. «Радикальний плюралізм», притаманний постмодернізму, виявляється в утвердженні плюралістичної парадигми культурної ідентичності, у постійному пошуку «простору свободи без примусу та кордонів».

Одним із напрямів досліджень проблем культурної ідентичності є *постколоніалізм*, хронологічний рубіж котрого позначається 70-ми роками ХХ ст. *Postcolonial studies* – це сукупність методологічно та дисциплінарно гетерогенних, однак тематично взаємопов'язаних концептуальних дискурсів, спрямованих на подолання наслідків економічної, політичної і – передусім – культурної та інтелектуальної залежності від тих зразків та прототипів, котрі були утверджені державами-метрополіями по відношенню до залежних держав. Вважають, що початок цим студіям покладений книгою американського дослідника палестинського походження Е. Саїда «Орієнталізм», яка вийшла друком у 1979 р., та працею індійського теоретика культури Х. Бхабхи «Локалізації культури» (1994). Прихильники цієї концепції доводять, що (нео)колоніальні практики, які полягали у контролі процесу «виробництва знань», нав'язували залежним народам такий образ їхньої культурної ідентичності, в якій їм заздалегідь було відводене підпорядковане становище. При цьому метрополія намагалася привласнити собі те, що високо поціновується на світовій шкалі культурних цінностей, у тому числі й міфи про «первородство».

Постколоніальні студії, як зазначає білоруський філософ І. Бобков, актуальні не лише для дослідження взаємовідносин Захід-Схід, а й для аналізу процесів, котрі відбуваються на «пострадянському просторі», зокрема, в Білорусі та в Україні. Їхня мета полягає у теоретичному спротиві

---

<sup>1</sup> Гречко П. К. Идентичность – посмодернистская перспектива / Петр Кондратьевич Гречко // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 172.

історичній та культурній амнезії шляхом «спогаду» та переосмислення свого колоніального минулого, реконструкції всієї амбівалентності взаємовідносин колонізатора та колонізованого, котра охоплює не лише досвід підпорядкування (гноблення) та спротиву, а й досвід взаємозалежності та симбіозу<sup>1</sup>.

Постколоніальні студії в Україні – це важливий напрям досліджень Інституту літератури імені Тараса Шевченка НАН України та національного інституту стратегічних досліджень.

Пафос *феміністських* досліджень культурної ідентичності, котрі знаменували настання «жіночого відродження» 70-80 років ХХ ст., полягав у проголошенні постулату «рівність у розрізненні» (Дж. Батлер, Р. Брайдотті, Л. Ірігерей, Т. Модлескі, Ю. Крістева та ін.) Фемінізм дав новий імпульс переосмисленню ролі культури в житті соціуму: завдяки йому культуру перестали розглядати як єдину і гомогенну, а побачили її як диференційовану систему, котра не є ні повністю автономною, ні абсолютно детермінованою, і є швидше полем виявлення соціальних розрізень та боротьби за ідеологічні пріоритети. Культура «з великої літери» поступилася місцем численним груповим, історично та соціально визначеним культурам. Феміністські дослідження звернулися до тих культурних практик, які втілювали значення та цінності, котрі традиційно виключали зі сфери цієї культури і трактувались як маргінальні або безправні.

Значний інтерес становлять феміністські дослідження культурної ідентичності з погляду співвідношення *чоловіче–жіноче* у масовій культурі. Зокрема, Т. Модлескі аналізує жанри масового мистецтва, які не підпорядковуються чоловічому погляду та його намаганням контролювати жіночу суб'єктивність. Зокрема, на її думку, таким жанром є серіал – «мильна опера». Його на перший погляд неупорядкована, нелінійна форма з багаторівневими відкритими наративними структурами корелює зі

<sup>1</sup> Бобков И.М. Постколониальные исследования. Понятия и категории [Электронный ресурс] / Игорь Михайлович Бобков // Новейший философский словарь. Сост. Грицанов А.А. – Минск, Изд. В.М. Скаун, 1998. – 896 с. – Режим доступа : [ronjatija.ru/node/6930](http://ronjatija.ru/node/6930)

структурою почування жінки, в житті котрої – через її включеність у сферу сім'ї та домашнього господарства – немає єдиного символічного центру<sup>1</sup>.

Отже, сучасні дослідницькі підходи свідчать про широкий спектр поглядів на проблему культурної ідентичності. За логікою націоналістичного підходу культурна ідентичність визначається як стабільна і монологічна – вона фіксує досвід та однаковість культурних кодів. Постмодерністський та постколоніальний підходи полягають у тлумаченні культурної ідентичності як історично обумовленої, множинної, «плинної» категорії. Феміністська позиція полягає у виявленні її соціальних аспектів, характеристиці її як поліморфного утворення, наділеного здатністю до розвитку, та акцентуації ідентифікаційних практик, притаманних сучасній добі.

Культурна ідентичність формується у світі культури, де особистість виявляє себе як об'єкт її впливу та як суб'єкт – творець культури.

Поняття *суб'єкт* походить від лат. *subject* – «той, що лежить в основі, слугує фундаментом». У сучасному філософському знанні під суб'єктом розуміють носія предметно-практичної діяльності або пізнання, джерело та агента активності, спрямованої на об'єкт, яким є навколишній світ у всій його різноманітності. Отож, поняття *суб'єкт* – це показник відносин, що виникають між двома сторонами: тим, хто діє, і тим, на що спрямована його діяльність.

Людину визначають як істоту, що належить до роду *homo sapiens*, і саме родова характеристика людини – розумність, наявність свідомості – зробила можливим її буття як творця культури.

Багатовимірність людського буття є причиною багатоманітності форм існування свідомості. Однією з таких форм є *розум (інтелект)*.

Інтелект характеризують як специфічно людську форму пізнання та відображення світу, яка є феноменом культури: дитина від народження

---

<sup>1</sup> Усманова А. Гендер и культура в парадигме культурных исследований [Электронный ресурс] / Альмира Рифовна Усманова – Режим доступа : [belintellectuals.eu/media/library/gender\\_CS.doc](http://belintellectuals.eu/media/library/gender_CS.doc)

наділена психікою, як всі вищі тварини, інтелект у неї формується завдяки спілкуванню з іншими людьми, вихованню, навчанню.

Інтелект – це раціональний аспект свідомості, який відіграє надзвичайно важливу роль у культурі.

Поряд з інтелектом та у взаємозв'язку з ним сформувалася *духовність*, основою якої є *емоційна сфера* людини, яку інколи називають *душею*. Поняття *дух* є генетично похідним від поняття *душа*, хоча й сутнісно відмінним від нього. *Душа* є імманентним початком у людині, *дух* – трансцендентним, тим, що перетворює людське створіння на людину.

Як і інтелект, *духовність* розвивається протягом людського життя – в діяльності, спілкуванні з іншими людьми, в процесі засвоєння культурного надбання, в якому акумульований екзистенційний досвід попередніх поколінь.

Протягом людської історії можна простежити послаблення диктату природного компонента і зростання ролі духовного, культурного, що засвідчує прогресивне її спрямування.

Людина як суб'єкт культури – це активний *діяч, творець, homo faber* – людина, яка створює, та *homo agens* – людина, яка діє. Культура за своєю сутністю й є те, що забезпечує реалізацію закладеної в людині здатності до діяльності – особливого способу взаємодії людини з навколишньою дійсністю, завдяки якому вона створила світ «другої природи» – культуру.

Діяльність людини відрізняється від автоматичного відтворення «записаної» в інстинкті програми. Щоправда, вона також охоплює й автоматичні, рутинні дії, однак не вони визначають істинну сутність людської діяльності.

Вона є сукупністю певних технологічних прийомів та процедур, які створені багатьма поколіннями людей. Водночас, культура – це й нормативна база діяльності, вона вчить діяти за певними правилами та нормами, наслідувати та відтворювати перевірені зразки. Це той аспект культури, який виражається у поняттях *норма, традиція, еталон, стереотип, канон,*

*матриця, алгоритм, парадигма.* Культура є її скарбницею історичного досвіду у найрізноманітніших сферах діяльності.

Однак діяльність – це не лише засвоєння та відтворення попереднього досвіду, а й *творчість* – здатність створювати нове, розширювати межі простору культури. Відомий сучасний філософ В. Біблер слушно зазначав, що головним продуктом людської діяльності є не *що*, а *хто*, сам її суб'єкт докорінно перетворений, суб'єкт у всьому багатстві його матеріальних та духовних характеристик<sup>1</sup>.

У процесі діяльності людина створює й саму себе, удосконалює власні сили та здібності, розширює рамки спілкування, формує нові потреби та засоби їх задоволення. Отже, в культурі, яка є продуктом людської діяльності, людина є одночасно й суб'єктом, і результатом. З цього погляду культура – це культивування людини.

Водночас, культура – це «цемент суспільних відносин» не лише тому, що вона є активним чинником соціалізації індивіда, а й тому, що формує у людей почуття приналежності до певної спільноти, тобто почуття ідентичності. Немає людини поза культурою, як немає культури, яка була б «нічиєю».

Отже, *культурну ідентичність* можна визначити як самовідчуття людини всередині конкретної культури, яке формується через «зануреність» у її багатовікову спадщину, сприйняття пануючих у цій культурі світоглядних засад, ціннісних установок, норм співжиття, відчуття «укоріненості» у певній спільноті та відмінності її від інших спільнот.

Культурна ідентифікація є, з одного боку, *стадією*, в якій зафіксований певний рівень самоусвідомлення людини, її внутрішньої гармонії та гармонії із зовнішнім світом, з іншого боку – *процесом*, який триває протягом усього людського життя і пов'язаний з переосмисленням та переоцінкою здобутого культурного досвіду та зі збагаченням новим досвідом. Процес культурної

<sup>1</sup> Біблер В. Мышление как творчество: введение в логику мысленного диалога / Владимир Соломонович Библер. – М. : Политиздат, 1991. – С. 245.



ідентифікації може переживати кризові стани, зумовлені віковими особливостями, – кризою підліткового віку, втратою романтичних ілюзій юності, розчаруванням зрілого періоду життя, соціальними потрясіннями, швидкими змінами у соціокультурному середовищі, яких людина не встигає осмислити та «перетравити».

Культурна ідентичність є результатом культурної ідентифікації – встановлення духовного взаємозв'язку зі своїм народом, переживання почуття приналежності до національної культури, інтеріоризації її цінностей. У понятті культурної ідентичності зафіксовано внутрішній стан (самосвідомість) суб'єкта ідентифікації, його активність у процесі становлення ідентичності, а також розуміння стійкості та цілісності, котра зберігається в ядрі кожної культури.

У сучасній філософії увійшло в обіг специфічне поняття, яке відображає складність процесу культурної ідентифікації – *культурний маргінал*.

Поняття *маргінал* (від. лат. *край, околиця, узбіччя*) поширилось у Франції в 30-ті роки ХХ ст. як позначення аутсайдерів – людей, які добровільно вступили в конфлікт з існуючими нормами соціального буття або силою обставин опинилися «на межі».

*Культурна маргінальність* – це становище та особливості життєдіяльності груп та окремих особистостей, чії установки, ціннісні орієнтації, моделі поведінки водночас співвіднесені з різними культурними системами і з огляду на це вони в жодну з цих систем не інтегровані повністю.

Ситуація культурної маргінальності стала надзвичайно характерною для сучасного суспільства.

Це пов'язане, зокрема, з притаманним йому плюралізмом, коли людина включена у різні соціокультурні світи, які ставлять до неї різні, інколи діаметрально протилежні, вимоги. Так виглядає, наприклад, ситуація сільського жителя, який переїхав до міста, «трудового мігранта», який

вирушив на заробітки у чужі краї, жінки, яка вступила у змішаний шлюб, або дитини, що від такого шлюбу народилася.

Явище культурної маргінальності пов'язане і з процесами соціальної трансформації (модернізація, «перебудова»), які призводять до інтенсивних зрушень всередині суспільства. Унаслідок цих процесів деякі з колись шанованих його членів несподівано опиняються «на узбіччі», не можуть віднайти себе у новій соціальній реальності, інші ж, навпаки, опиняються «на вершині», безпідставно претендуючи на роль еліти. І одні, і інші, по суті, стають культурними маргіналами, оскільки фактично перебувають у стані «міжкультурності». Втрата цілісності відчуття власної культурної ідентичності може виявлятися у них як агресивні спроби нового самоутвердження (зокрема, шляхом демонстративного «престижного споживання», участі в різних контркультурних рухах) або як пасивна відстороненість, що призводить до втрати індивідом нормальних соціокультурних зв'язків.

Культурна маргінальність може виявлятися у різних формах, які можна класифікувати, наприклад, так:

*Традиціоналіст.* Це людина, яка поділяє цінності прийнятої нею «чужої» культури, однак зберігає власну культурну традицію. Так, європейські, азійські або латиноамериканські переселенці на новому місці свого проживання у США зберігали специфічний для них життєвий уклад, мову, релігійні вірування, епічну спадщину свого народу.

*Неофіт.* Тип пришельця-неофіта – люди, котрі включені в структурну систему нової для себе культури, проте не мають у ній спадкоємних коренів, і вона не становить їхнього духовного надбання, не інтеріоризована ними. Людина почуває себе «на порозі» нового культурного досвіду, однак залишається маргіналом.

*Вигнанець.* Тип вигнанця – протилежність неофітові. Це люди, котрі втратили соціальні зв'язки з одноплемінниками при збереженні традицій

рідної культури. Духовний досвід вигнанця – це, передусім, досвід ізоляції та самотності.

*Манкурт.* Киргизький письменник Ч. Айтматов розповів в одному зі своїх творів про звичай, до якого у давнину зверталися завойовники, щоб підкорити собі назавжди населення загарбаних країн. Вони стягували голови дітей сирими ременями, і, висихаючи, ці ремені деформували голову. Ця процедура назавжди позбавляла дітей, які ставали дорослими, пам'яті про те, хто вони, до якого народу належать, перетворювала на манкуртів. Манкурт – це людина, яка не пам'ятає свого культурного минулого і не ототожнює себе з новим культурним середовищем. Власне, це людина, яка втратила свою культурну ідентичність

Культурну ідентичність можна розглядати як багаторівневу структуру, котра охоплює етнічну, регіональну, національну, цивілізаційну ідентичність. Ці рівні взаємопов'язані і кожен з них може актуалізуватися залежно від конкретної соціокультурної ситуації.

На світанку людської історії базисні культурні ознаки визначалися при народженні – приналежністю до роду, племені; культурна ідентичність, зазвичай, зберігалася протягом усього життя. Ця риса ідентичності притаманна культурі традиційного типу.

Зазначена форма культурної ідентичності була тісно пов'язана з етнічністю і містила зв'язок індивіда з історичним минулим даної групи, акцентувала на ідеї «коренів». Вона живилася символами спільного минулого – міфами, легендами, святинями.

У Новий час потреба в культурній ідентифікації зазнає значних змін. На думку Ю. Габермаса, саме зі становленням індустріального суспільства відбувається формування національно-культурної ідентичності, національної свідомості як способу культурної інтеграції<sup>1</sup>. Культурна ідентичність у цей період ґрунтується на національних ідеях, уявленнях про єдність історичної

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность / Юрген Хабермас // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью ; [пер. с нем.]. – М. : Академия, 1995. – 247 с.

долі народу і слугує рушійною силою його культурно-цивілізаційного розвитку. Саме культурна ідентичність лежить в основі держав-націй.

Процес трансформації культурної ідентичності стає ще інтенсивнішим у постіндустріальну добу. Е. Тоффлер у своїй праці «Шок майбутнього» пише, що під впливом пришвидшення темпу життя, зростання мобільності руйнуються звичні міжлюдські зв'язки, змінюються звички, стиль життя. Наявність можливостей вибору у самовизначенні призводить до того, що культурні ідентифікації стають дедалі різноманітнішими та короткочаснішими<sup>1</sup>.

Простежується тенденція до розмивання культурної ідентичності, насамперед, етнічної та національної. Формується нова ідентичність, в основу якої покладено можливість ототожнювати себе з екологічними, феміністськими, релігійними рухами, котрі мають транснаціональний характер.

Розмивання національної та етнічної ідентичності призводить до формування нових моделей культурної ідентифікації. М. Маклюен, якого називають «жерцем поп-філософії», у 60-х роках ХХ ст. пророкував об'єднання людства у «глобальне село».

Професори стокгольмської школи економіки Йонас Ріддерстрале та К'єлл Нордстрем стверджують, що сучасний світ – це селище у стилі фанк (на молодіжному жаргоні *funky* – стрьомно, кльово). Світ, в якому визначальним принципом об'єднання була географія та сусідство, відходить у минуле. Раніше людина, яка народилася у Ніцці, там ходила до школи, одержувала роботу, виховувала дітей, виходила на пенсію, помирала і була похована. Нині людина-фанкі не робить кар'єру в одній компанії, не працює пожиттєво на одного боса. Вона – найманець, який мандрує світом, який відкидає традиційний спосіб мислення, уникає нав'язуваних йому ролей і

---

<sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2002. – 557 с.

відстоює право на власне Я<sup>1</sup>. «Життя в дорозі» – у літаку, поїзді, автомобілі, життя у віртуальному просторі масмедіа, у Мережі – це життя транснаціональне, транскulturне. Мобільність змушує переглянути уявлення про рідну землю і батьківщину, руйнує традиційну національну та культурну ідентичність, спричиняється до «глобалізації приватного життя» – мультикультурних шлюбів, зміни кулінарних уподобань тощо.

Культурна взаємодія призводить до обміну та перекладу феноменів однієї культури «мовою» іншої. «Раніше система цінностей визначалася локально, нині вона звільняється від географічних прив'язок. У нашому світі церква стояла посеред села і володіла монополією на всі місцеві цінності. Нині поряд з церквою ви неодмінно побачите мечеть. Ми постійно стикаємося з різними системами цінностей... Актор Ричард Гір оголосив себе буддистом, продовжуючи успішну кар'єру у цілком небуддійській атмосфері Лос-Анджелеса... Нова реальність відображається у складі керівництва компаній, футбольних команд, у тому, що ми купуємо й їмо (курячі крильця по-тайськи з італійськими макаронами), як ми живемо і хто ми такі... Все змішалось», – стверджують К. Нордстрем та Й. Ріддерстрале у своїй книзі «Бізнес у стилі фанк»<sup>2</sup>.

Одним із виявів цього процесу є створення мереживних співтовариств, які структурно та функціонально відтворюють громади, подібні до «селища фанк», яке є своєрідним співтовариством нових інтелектуалів, що ґрунтується на єдності інтересів, життєвих позицій або професійних знань (К. Нордстрем, Й. Ріддерстрале). Структура взаємодії людей у подібних співтовариствах дає їм змогу подолати три «лінії розриву» – між людьми, що одержують різну за якістю освіту, між поколіннями, що уособлюють традицію та інновацію та тими, хто народився до комп'ютерної революції і після неї. Отож, єдина мереживна культура виявляє тенденцію до локалізації

<sup>1</sup> Нордстрем К. А. Бізнес в стилі фанк. Капітал пляшет под дудку таланта / Кьелл Нордстрем, Йонас Ріддерстрале ; [пер. с англ.] – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002. – С. 76.

<sup>2</sup> Там же. – С. 77.

і розділення на велику кількість різних віртуальних співтовариств, які засвоюють смисли етно-національного та локально-специфічного.

Однією з сучасних концепцій культурної ідентичності є *концепція культурної мережі*, що її запропонували британо-американські вчені в галузі епістемології, кібернетики, теорії інформації, антропології, теорії комунікації, екології Г. Бейтсон – автор праці «Екологія розуму», та американський психіатр Ю. Руш, в співавторстві з яким видано книгу «Комунікація: соціальні матриці психіатрії».

Згідно з цією концепцією культурну мережу утворюють культури, кожна з яких своєю чергою є системою, створеною символічними напластуваннями – цінностями, нормами, традиціями, котрі становлять ядро культурної ідентичності. Цей символічний капітал є основою цілісності кожної культури і водночас він забезпечує її взаємодію з іншими подібними символічними системами – іншими культурами. Найважливішою функцією символічної системи є забезпечення її цілісності у просторі та часі – культурна ідентичність. Саме ідентичність є онтологічно стабільним станом, оскільки культурна мережа постійно підтримує та відтворює її у просторі та часі. Ідентичність захищає культуру, з одного боку, від ентропійних процесів, з іншого – від експансії та поглинення іншими культурами. Відмінність забезпечується не домінуванням однієї культури над іншою, а комунікацією, в процесі якої ця відмінність і виявляється. Відмінність забезпечує розрізнення, тобто самотність кожної культури, а тому єдність культур – це не злиття, а вибір моделі комунікації культурних світів<sup>1</sup>.

Формування та поширення масової культури призводить до подальшої трансформації культурної ідентичності, котра починає сприйматися як свідомо обрана позиція стосовно певної культурно-політичної спільноти, стан причетності до певної культури, до якого веде динамічний процес

---

<sup>1</sup> Плужникова Н.Н. Проблема культурной идентичности в свете современной философии культуры [Электронный ресурс] / Наталья Николаевна Плужникова. – Режим доступа : [filosofika.ru/2011/05/186.html](http://filosofika.ru/2011/05/186.html)

ідентифікації. Насичені інформаційні потоки, широкі міжкультурні контакти, знайомство з проявами національно-культурних ідентичностей різних народів створюють передумови для «гри в ідентичність». Принцип трансформера стає важливим чинником культурної ідентифікації, виявляючись як «комплекс Протея». Людина доби масової культури може «вживлятися в образи» різних культурних ідентичностей. Прив'язка до національності та національної культури також стає об'єктом гри: вона може бути задана за бажанням суб'єкта.

У сучасну добу набула популярності концепція *індивідуальної свободи та культурного вибору*, базові принципи котрої виклав відомий вчений-економіст індійського походження, лауреат Нобелівської премії 1998 р. Амартія Кумар Сен. Він вважає, що етнічні, релігійні та інші групові культурні традиції є «аскриптивними», тобто обов'язковими для кожного індивіда від народження. Головна мета політики заохочення культурної свободи полягає у послабленні цієї напередвизначеності, у розвитку індивідуального мультикультуралізму. Групові форми культурної ідентичності мають бути замінені індивідуальним вибором. Культурна свобода – це свобода жити серед інших та вибудовувати свою особисту культурну ідентичність<sup>1</sup>.

Говорячи про причини кризи культурної ідентичності, В. Гьосле зачислює до них заперечення символів, розпад колективної пам'яті, представлені в традиціях, втрату віри у майбутнє, дисгармонію між описовими та нормативними образами Я, переривчастість історії, невідповідність між уявленнями культури самої про себе та її образами в інших культурах, почуття меншовартості щодо інших культур<sup>2</sup>.

Деякі сучасні науковці відстоюють думку про те, що ідея національно-культурної самобутності вже не може слугувати головним чинником

<sup>1</sup> Сен Амартія. Развитие как свобода / Амартія Кумар Сен ; [пер. с англ. Е. Полецкой; под ред. и с послесл. Р.М. Нуреева]. – М. : Новое издательство, 2004. – 432 с.

<sup>2</sup> Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 122.

ідентифікації сучасної людини. Вони називають «нарцисичними спробами постійно залишатися у дитинстві» намагання зберегти свої культурні корені, вбачають у почутті національно-культурної приналежності надмірну емоційність, а в національній мові – вияв «уяви та серця», пропонуючи натомість прийняти універсальну модель культури, котра допоможе сформувати уніфікований тип людини<sup>1</sup>.

Натомість інші мислителі вбачають у збереженні національно-культурної ідентичності потужний потенціал формування інформаційного суспільства, котре становить вищу сходинку у культурно-історичному розвитку людства. Так, М. Кастельс та П. Хіманен у своїй праці «Інформаційне суспільство та держава добробуту. Фінська модель» пишуть про те, що саме ідея національного відродження та формування національно-культурної ідентичності стала основою «фінського дива». Країна, котра не володіє значними матеріальними ресурсами, котра тривалий час залежала від Швеції та Росії, котра на початку 90-х років ХХ ст. була бідною аграрною державою, змогла об'єднати суспільство цією ідеєю і, зробивши ставку на розвиток новітніх інформаційних технологій, забезпечити своє виживання та збереження національно-культурної самобутності<sup>2</sup>.

Зміст поняття *культурна ідентичність* стосовно сучасної доби не лише уточнюється, а й наповнюється новими нюансами, зумовленими процесами культурної глобалізації, культурного різноманіття, широкого міжкультурного діалогу.

Розглядаючи культурну ідентичність доби масової культури як процес, виділимо кілька сценаріїв його розгортання: *культурна уніфікація, метисаж, культурна гібридизація*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Резник Ю. Человек в гражданском обществе: проблема идентичности [Электронный ресурс] / Юрий Михайлович Резник. – Режим доступа: [iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/chel/ch\\_1/5.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/chel/ch_1/5.pdf)

<sup>2</sup> Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель / Мануэль Кастельс, Пекка Химанен ; [пер. с англ. А.Калинина, Ю.Подороги]. – М. : Логос, 2002. – С. 148–149.

<sup>3</sup> Матусевич Е. В. Культурная идентификация как процесс: теоретические и методологические аспекты современных исследований : [автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. культурологии : специальность 24.00.01 – теория и история культуры (культурология) ] / Елена Владимировна



*Культурна уніфікація* – тенденція до нівеляції культурної самобутності, становлення «космополітичної» культури.

Відомий німецький соціолог і політолог Ульрих Бек у своїй праці «Що таке глобалізація?» висловлює переконання, що ключове слово для розуміння сучасної культурної ситуації – уніфікація. Уніфікація стилів життя, символів культури, форм поведінки призводить до того, що у нижньобаварському селі так само дивляться телесеріал про життя в Далласі, носять джинси і курять цигарки «Мальборо», як і в Калькутті, Сингапурі або в «бідонвілях» під Ріо-де-Жанейро<sup>1</sup>.

Редактори щотижневика «Шпігель» Г.П. Мартін та Х. Шуманн у виданій наприкінці 90-х років книзі «Пастка глобалізації. Атака на процвітання та демократію», характеризуючи роль масової культури в утвердженні транскультурації, зазначають, що Сталін прагнув запанувати над світом, а Мікі Маусу вдалося стати популярним у всьому світі. Глобальна культура піддана тотальній Дисней-колонізації, а Голівуд став міжнародним генератором людської сировини для глобальної одноманітності, яка на новому витку історичної спіралі готова задовольнятися хлібом і видовищами. Успішними маскультурними глобальними проектами стала «голівудизація» (глобальне захоплення кінематографічних національних ринків), «диснейлендизація» (експансія американізованої індустрії атракціонів та масових розваг), «макдональдизація» (експансія культурних стереотипів та ритуалів повсякденності), «кока-колонізація» (символічне «таврування» світового культурного простору), які перетворили світ на «МакСвіт»<sup>2</sup>.

*Метисаж* – поняття, яке, відповідно до укладеного «культовим кінокритиком та професійним істориком» М. Трофіменковим «Словника

---

Матусевич. – М. : Изд-во, Моск. пед. гос. ун-та, 2011. – С. 16–17; Paleczny T. Procesy uniwersalizacji tożsamości kulturowej czy amerykański wariant procesów narodotwórczych społeczeństw wielokulturowych? Kilka socjologicznych refleksji [Electronic resource] /Tadeusz Paleczny. – Access mode : [www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f6ce7984-0a2d-46e9-adfd-b34dc90dce5c](http://www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f6ce7984-0a2d-46e9-adfd-b34dc90dce5c)

<sup>1</sup> Бек У. Что такое глобализация? [Электронный ресурс] / Ульрих Бек. – Режим доступа : <http://imp.rudn.ru/ffec/philos/chrest/g18/bek.html>

<sup>2</sup> Мартин Г.-П. Западня глобалізації: атака на процвітання і демократію / Ганс-Петер Мартин, Харальд Шуманн; [пер. с нем. Г.Р. Контарева]. – М. : Альпина, 2001. – С. 51.

кінця століття», позначає «змішування культурних відсилань, національних витоків та фольклору народів світу» і на побутовому рівні виявляється так: «пітерсько-єрусалимсько-паризько-ньою-йоркський художник Вільям Бруй одягає мексиканський одяг та йде з шотландською подругою у китайський ресторан, а єврейську суботу зустрічає під реп»<sup>1</sup>.

Концепція метисажу, яку запропоувала сучасна філософія, – це визнання того факту, що в сучасному глобалізованом світі відбувається «поєднання різних культурних цінностей», котре не суперечить ні сучасності, ні традиціям, а об'єднує їх у нове утворення, де жодна зі сторін не буде ущемлена; це характеристика особливого виду цінностей культурного і духовного життя сучасної доби.

На нашу думку, це явище суголосне нашому часу. Його природу та сутність надзвичайно глибоко охарактеризував М. Мамардашвілі. Філософ зазначав, що культура – це спосіб діяння та поведінки в умовах неповного знання. Отже, коли людина включає у свій культурній досвід нові елементи, це означає, що вона робить крок за межі чітко окресленого кола, розширюючи своє знання. Цей крок не повинен загрожувати рідній культурі, руйнувати її – він має бути кроком до трансцендентування власної культури. Це той метафізичний акт, котрий є «живим кроком пульсації всієї людської світобудови»<sup>2</sup>.

*Культурна гібридизація* – змішування, взаємопроникнення та переробка елементів різних культур у певному соціальному контексті; «одомашнення» культурних потоків, котрі надходять ззовні. Інтенсифікація міжкультурних комунікацій призводить не лише до всезагальної стандартизації та уніфікації, а й зумовлює появу багатьох синкретичних форм, в котрих у різних пропорціях та комбінаціях поєднуються «своє» та «чуже». Такі синкретичні форми заповнюють лакуну між «своїм» та

<sup>1</sup> Трофименков М. Словарь конца века [Электронный ресурс] /Михаил Трофименков. – Режим доступа : seance.ru/n/5/dictionary/

<sup>2</sup> Мамардашвили М. Как я понимаю философию Другое небо [Электронный ресурс] / Мераб Константинович Мамардашвили. – Режим доступа: society.polbu.ru/mamardashvili.../ch30\_all.html

«чужим», відіграючи роль медіаторів. Вони дають культурам змогу адаптуватися до нових умов існування, переробити та інкорпорувати «інше» з мінімальними втратами для своєї самотності.

Результати культурної гібридизації неоднозначні, певною мірою непередбачувані. Вона може стати як загрозою для «ослабленої» культури, так і сприяти насиченню приймаючої культури новими сенсами, збагатити своє семантичне поле, залишаючись «собою».

Найуспішнішим прикладом культурної гібридизації вважають Японію, котрій вдалося протистояти викликам глобалізації та небезпеці втрати своєї національно-культурної самотності.

Сучасна японська ідентичність розвивається водночас у двох напрямках – еволюціонуючи у бік західних моделей поведінки (це – радше зовнішній пласт самоідентифікації) і підтверджуючи відданість ключовим цінностям східної цивілізації (це – більш глибинний, внутрішній рівень самоідентифікації). Утім, існування такого «кентавра» на рідкість гармонійне. Гармонійний симбіоз традицій та інновацій отримав в японській гуманітаристиці назву *дзассюсей* (гібридність). На думку дослідників, цьому сприяла притаманна японській ментальності здатність адаптувати нове, не руйнуючи традиційного: нове засвоювалося та трансформувалося у щось співзвучне автохтонній культурі без затрат енергії на руйнування старого та побудову нового. Західне і східне, старе й нове «ніби перетікають одне в одне, подібно до інь та ян»<sup>1</sup>.

Гібридизація породжує змішування, синкретизм. Вона виявляється як метисизація, креолізація неєвропейських або орієнталізація західного суспільства. У книзі «Багатолика глобалізація» наведено такий приклад гібридизації: японська компанія Shiseida, створена ще у 1872 р., є одним із виробників косметики. У 80-ті роки ХХ ст. вона розробила особливий стиль дизайну, який поєднує елементи художніх традицій Заходу і Сходу. Завдяки

---

<sup>1</sup> Чугров С.В. Япония гибридикация и гармонизация / Сергей Владиславович Чугров // Полис. – 2008. – №3. – С. 63.

цьому її продукція стала особливо популярною у французького споживача. Цей стиль японський – і ніби не японський, західний – і водночас не західний, за словами голови фірми він демонструє «душевну спорідненість» таких різних народів<sup>1</sup>.

«Макдональдизація» нині – це німецький гамбургер з французькою картоплею-фрі та елементами італійської національної кухні на основі американського менеджменту та маркетингу. У французьких рекламних роликах Макдональдсу вихваляються французькі продукти, лише з яких можна приготувати «справжній гамбургер». Поряд з «макдональдизацією» розмаху набуває – «суші/сашімізація»: повсюдно подаються екзотичні японські страви. Людям подобається естетика паличок, якими їдять сиру рибу і не по-європейськи зліплена кульку рису. Такий законодавець музичної моди, як *MTV*, запровадив стиль *World music*, назва якого підкреслює унікальність окремих культур, і який є синтезом архаїчних музичних елементів з сучасною цифровою музичною технологією.

Однак утримання балансу вимагає постійних свідомих зусиль. Це повною мірою стосується й української культури. Український дослідник Р. Кісь в одній зі своїх публікацій на сторінках культурологічного часопису «І» слушно наголошує, що необхідним є повніше і всебічніше врахування реальних культурно-цивілізаційних контекстів, де відбувається осмислена рецепція глобалізаційних інновацій, «обростання» їх сенсоутворюючими компонентами, їх нова контекстуалізація та нова інтертекстуалізація. Це останнє наче «доплюсовує» до глобальних значень тих чи інших артефактів певні локальні смисли, чи щось «відмінусовує» від них у значеннєво-функціональному плані. Глокалізація полягає у взаємодії – хай навіть і

---

<sup>1</sup> Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Яньсянь Янь, С.-Х. М.Сяо, Тамоцу Аоки и др.; под ред. П. Л. Бергера, С. П. Хантингтона ; [пер. с англ. В. В. Сапова, под ред. М. М. Лебедевой]. – М. : Аспект Пресс, 2004. – С. 47.

асиметричній – глобального та локального, їх інтерференції, а не лише у простій механічній дифузії потоків глобалізації, вважає дослідник<sup>1</sup>.

Говорячи про намагання зберегти культурну різноманітність світу, навряд чи варто гріх уніфікації приписувати лише масовій культурі як її знаряддю. Масова культура при всій своїй стандартизованості зовсім не унеможлиблює оригінального й самобутнього. Українська дослідниця Т. Гундорова звернула увагу на те, який успіх випав на долю Руслани з її виразно забарвленими національним колоритом «Дикими танцями» на досить уніфікованому Євробаченні<sup>2</sup>. Активнішому залученню України до глобального культурного діалогу сприяло й проведення Євро 2012, яке дало можливість багатьом європейцям відкрити для себе її унікальний національний колорит.

Український дослідник Т. Лютий зазначає: однією з особливостей української масової культури є те, що вона змушена конкурувати з відповідниками, котрі походять з культур, в яких модернізаційні процеси виявилися значно раніше та виразніше. Її продукція мало відома західноєвропейському «культурному супермаркету», хоча варто зазначити, що проблемами культурної ідентичності «переймається» не лише висока, а й масова культура. Як позитивні приклади автор називає діяльність груп «Воплі Відоплясова», «Океан Ельзи», «Гайдамаки», котрі гідно представляють український шоу-бізнес на міжнародному рівні<sup>3</sup>.

Визнаючи, що в добу масової культури культурна ідентифікація зазнає значних змін, робимо висновок, що незважаючи на це людина, як і в минулі часи, народжується як член певної родини, расової та етнічної групи. Нові форми культурної ідентичності накладаються на традиційні, котрі, вочевидь,

<sup>1</sup> Кісь Р. Глобалізація – локалізація – глокалізація (американське, шведське і українське бачення). Виступ на семінарі «І» 19 травня 2000 р. [Електронний ресурс] / Роман Ярославович Кісь. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/kis.htm>

<sup>2</sup> Гундорова Т. «Сільський гламур» і глобалізаційний кіч / Тамара Іванівна Гундорова // Дзеркало тижня. – 2010. – № 26 (10 липня). – С. 14.

<sup>3</sup> Luty T. Przemiany tożsamości w ukraińskiej kulturze masowej / Taras Luty // Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V. – 2013. – Vol.1. – S.84.

є значно глибше укоріненими. У цьому відношенні варто згадати Японію, де, наприклад, в офісі людина є «громадянином світу», а вдома – носієм традиційної культури. Отже, їхнє діалектичне поєднання, вписаність традиційної культурної ідентичності у сучасний соціокультурний контекст видається більш адекватним шляхом культурно-цивілізаційного поступу, ніж порушення цієї діалектики на користь ідентифікаційних новацій. «Природна», «онтологічно задана» культура має стати захистом від порушення тієї просторово-часової цілісності, котра відображена в понятті *культурна ідентичність*.

Підводячи підсумки, виділимо такі особливості національно-культурної ідентичності в сучасну добу:

Національно-культурна ідентичність втрачає прив'язку до території та походження. Формування та визначення національно-культурної ідентичності реалізується через включеність у комунікаційні процеси в рамках глобального інформаційного середовища.

Національно-культурна ідентичність має процесуальний відтінок, виявляється як постійний процес ідентифікації, котрий широко використовує можливості моделювання ідентичностей та створення множинної ідентичності.

Однією з актуальних проблем дослідження культурної ідентичності є самоідентифікація особистості в контексті діалогу масової та елітарної культур. Цей аспект аналізу самоідентифікації людини в умовах масового суспільства ще не отримав належного висвітлення і є предметом для дискусій в сучасній філософсько-гуманітарній науці.

## **5.2. Культурна ідентичність в контексті діалогу масової та елітарної культур**

Говорячи про культурну ідентифікацію людини в умовах масової культури, зазначимо, що вона відбувається в період, коли ця культура зазнає значних трансформацій. Масова культура кінця XX – початку XXI століття

значною мірою відрізняється від тієї своєї форми, яка існувала на початку ХХ століття. Сучасна масова культура, з одного боку, зберігає риси масової культури більш раннього періоду, з іншого – трансформується під впливом тих змін, які виявляються в культурному бутті сучасної доби. Трансформації торкнулися таких її властивостей, без котрих раніше вважався неможливим опис масової культури. Поняття *уніфікація, потакання нищим смакам, опозиційність високій культурі* вже не сприймаються як її базові характеристики. Натомість однією з тих тенденцій, яка визначає характер сучасної масової культури є *тенденція до гомогенізації*. *Гомогенізація* (від грецьк. ὁμογενής — однорідний) виявляється, зокрема, як складна взаємодія масової та елітарної культур.

Культура кожної епохи постає перед нами як цілісне утворення, що характеризується самобутністю, самодостатністю, гармонійною поєднаністю окремих елементів, наявністю загальних форм духовного життя, стійким всезагальним соціокультурним зв'язком індивідів у просторі і часі. Ця властивість культури окреслюється поняттям *холізм* (грецьк. – *цілісність*).

Однак поряд з цілісністю, культурі притаманна й багатоманітність, внутрішня суперечливість, що виявляється як цілий спектр різноспрямованих тенденцій, рухів, стилів, традицій. Ця її багатоманітність визначається за допомогою поняття *поліморфізм* (грецьк. – багатоманітність).

Розділення культури на «культуру загалу» та «культуру обранців» було завжди. Проте в сучасну добу відносини між ними втратили опозиційність.

Якщо прихильники «аристократичних» концепцій масової культури акцентували увагу на протистоянні елітарної та масової культури (Х. Ортега-і-Гассет), філософи Франкфуртської школи – на співвідношенні «істинної культури» та культуріндустрії (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Е. Фромм, В. Беньямина, Г. Маркузе), то починаючи з 70-х років ХХ ст. гострота проблеми співвідношення елітарної та масової культур зникає. Як слушно зазначає А. Костіна, у працях Д. Белла, Е. Тоффлера, Д. Макдональда, М. Маклюена та інших домінує ідея про те, що перехід суспільства з

індустріальної на постіндустріальну стадію спричинює формування гомогенної культури, описувати котру в категоріях *масового, народного, елітарного* не коректно<sup>1</sup>.

Низка дослідників – передусім, теоретиків постіндустріалізму – визнають реальність процесу конвергенції масової та елітарної культур.

Одним із перших про «розмивання меж» між різними сферами культурного буття заговорив Д. Белл у своїй праці «Майбутнє постіндустріальне суспільство. Зразок соціального прогнозування». На його думку, високий ступінь автоматизації виробництва та потреба економіки у висококваліфікованих кадрах, розвиток технологій, у тому числі й інформаційних та освітніх, забезпечує «вирівнювання шансів», вищий рівень життя та зумовлює гомогенізацію культури. У постіндустріальному суспільстві відбувається зближення елітарної та масової культур завдяки «демократизації» елітарної культури, котра нині орієнтується на широкі кола освіченої публіки, яка сформувалася внаслідок науково-технічної революції. Те, що колись було винятковим надбанням вищих класів, поширюється на всіх<sup>2</sup>.

Процеси трансформації масової культури аналізує у своїй праці «Соціодинаміка культури» А. Моль.

На його думку, формуючи систему цінностей, котра відповідатиме потребам соціальної еволюції, людство може перейти на якісно новий етап свого буття – етап інтелектуального суспільства. У цьому суспільстві завдяки процесам інтерференції будуть зруйновані межі між «високою» та «низькою» сферами культури, між рівнем машиністки або домогосподарки – читачок журналу *Nous deux* (Ти і я) та рівнем жінки – магістра філософії, котра читає «винятково Ж.-П. Сартра та твори Раймонда Луллія»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества : [монография] / Анна Владимировна Костина. – М. : Издательство ЛКИ, 2011. – С. 48–56.

<sup>2</sup> Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties / Daniel Bell. – Cambridge : Harvard University Press, 1988. – P. 20–25.

<sup>3</sup> Моль А. Социодинамика культуры / Абраам Моль ; [пер. с франц.]. – М. : КомКнига, 2005. – С. 361.



Глибокі прогностичні висновки щодо розвитку сучасної культури висловив П. Сорокін. На думку філософа, культура відбиває тенденцію до більшої збалансованості матеріальних та духовних цінностей. Розглядаючи соціокультурну динаміку як зміну культурних суперсистем, філософ вбачає в кожній з них періоди зародження, розквіту та занепаду. Кульмінація розвитку означає, з одного боку, досягнення максимуму її можливостей, з іншого – відносність її істин та цінностей. У період занепаду розпочинається пошук нових цінностей. Сучасна культура вступила в стадію свого занепаду, внаслідок чого людство опинилося в ситуації «між двома епохами: вмираючої чуттєвої культури нашого величного вчора та майбутньої ідеаційною або ідеалістичною культурою завтра, котре вибудовується»<sup>1</sup>. Це *завтра* буде часом утвердження нової інтегралістської культури.

На думку Е. Тоффлера, масова культура в постіндустріальному суспільстві продовжує існувати як унікальний механізм, котрий задовольняє потреби значної частини суспільства в адаптації до нових соціокультурних реалій. Однак вона перестає бути єдиною культурою, котра утримує монополію на масову свідомість: елітарна культура вступає з нею в активну взаємодію, насичуючи її новим змістом та збагачуючи духовними цінностями. Цей процес конвергенції Е. Тоффлер характеризує як «демасифікацію» культури та «індивідуалізацію особистості»<sup>2</sup>.

Натомість М. Кастельс як один з теоретиків інформаційного суспільства пов'язує його появу зі структурною реорганізацією у виробничих відносинах, відносинах влади та відносинах досвіду, котра спричинює формування нових форм культурного буття<sup>3</sup>. У процесі розвитку стираються межі між офіційною «високою» культурою та культурою маргіналів, між елітарною та масовою культурою, виникають нові професійні та

<sup>1</sup> Сорокін П. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений [текст] / Питирим Александрович Сорокин ; [пер. с англ., коммент. и ст. В.В. Сапова]. – СПб. : Издательство РХГИ, 2000. – С. 723.

<sup>2</sup> Тоффлер Е. Третья хвиля / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.

<sup>3</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура./ Мануэль Кастельс ; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана]. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – С. 496.

субкультурні групи (програмісти, веб-дизайнери, мереживні геймери тощо) зі специфічними стилями життя. У цих умовах відбувається криза тієї моделі ідентичності, котра була зафіксована грецькими філософами більше двох тисяч років тому, та формується нова ідентифікаційна модель, що стає фундаментальним джерелом соціальних значень. Ця нова модель забезпечує вищий рівень самовираження особистості, генерує нові культурні пріоритети. Вона формує «ідентичність спротиву», спрямовану проти уніфікаційних тенденцій глобалізації, та «проективну ідентичність», орієнтовану на майбутнє «нове громадянське суспільство».

Шведські дослідники А. Бард та Я. Зодерквіст у своїй книзі «Нетократія. Нова правляча еліта та життя після капіталізму» говорять про становлення нового суспільства, в якому відсутня традиційна соціальна структура та пов'язане з нею розділення на культуру обранців і культуру загалу. Під впливом Мережі та можливостей доступу до величезних ресурсів інформації без обмежень в часі та просторі традиційне суспільство з його ієрархічною структурою, котру можна порівняти зі сходами, перетворилося на Мережу, котра уподібнюється до ризоми – кореневища, в якому немає стрижневого кореня і яке складається з багатьох пагінців, котрі хаотично переплітаються та розростаються у різних напрямках. Соціальний простір Мережі А. Бард та Я. Зодерквіст уявляють як сукупність мемів (англ. *meme* – одиниця культурної інформації, наприклад, ідея, символ, манера, спосіб дії, котрі свідомо або неусвідомлено передаються від людини до людини за посередництвом мови, письма, відео, ритуалів тощо) та кластерів (від англ. *cluster* – скупчення – об'єднання кількох різнорідних елементів, котрі формуються навколо мему, аналог соціальних інститутів, наприклад апарат державної влади, котрий формується навколо мему виборної демократії). Інтернет-портал стає тим мемом, навколо котрого формується найважливіший кластер парадигми інформаційного суспільства – Нетократична мережа, в якій центральною фігурою стає нетократ. Нетократи – сучасний аналог традиційної еліти – це не ті, хто успадкував своє соціальне

становище за правом народження, а ті, хто створив себе сам і хто відіграє домінуючу роль у мережевому суспільстві, де основною цінністю є не матеріальні речі (гроші, нерухомість тощо), а інформація. Ідентичність людини визначається членством у Мережі і постійно змінюється залежно від того, до якого її рівня вона належить: вищого, де концентруються влада та вплив, або нижчого, наповненого інформаційним сміттям. Отже, людина може належати або до нетократії, або до консюмеріату – споживачів «сміття», хоча ця приналежність не є чимось раз і назавжди визначеним: її можна змінювати завдяки власним інтелектуальним зусиллям<sup>1</sup>.

Неактуальність антитези елітарне–масове доводили й теоретики постмодернізму, котрі проголосили кінець «великого вододілу», «заперечення заперечення» масової культури та «дифузії культури»<sup>2</sup>.

Цю позицію, зокрема, підтримує один із теоретиків архітектури Ч. Дженкс, автор книг «Зліт архітектури постмодернізму» та «Мова архітектури постмодернізму». Він критикує модернізм за схильність до універсальних рішень, за зневагу до контексту та специфіки (коли житлові будинки виглядають як офіси), за намагання вразити формою за рахунок збіднення образу, за агресивність. Архітектура постмодернізму, за Ч. Дженксом, усуває ці тоталітарні комплекси. Для неї характерне подвійне кодування: апеляція водночас і до маси, і до професіоналів.

До хрестоматійних постмодерністських текстів зачисляють статтю американського літературознавця Л. Фідлера «Перетинайте рови, засипайте кордони», опубліковану 1969 р. Він доводить, що модерністська «елітарність», існування в надхмарних висотах, в баштах і на небесах є не багатство, а бідність духу, оскільки носій модерністсько-елітарної свідомості

---

<sup>1</sup> Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / Александр Бард, Ян Зодерквист ; [пер. со швед.]. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – С. 205.

<sup>2</sup> Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Надежда Борисовна Маньковская. – СПб. : Алетей, 2000. – С. 151.

позбавляє себе тієї частини культурної речовини, що розташована «нижче» за лінію хмар, по той бік рову. «Перетинання меж» Л. Фідлер розглядає як акт отримання свободи. Він закликав забрати межі між елітарною і масовою культурами, поєднати в сучасному мистецтві реальність технологізованого світу і міфу, дива, фантазії. Твір мистецтва, на його думку, має стати «багатомовним», набути багаторівневої структури і на соціологічному, і на семантичному рівнях.

Проблему взаємодії масового та елітарного досліджує У. Еко. На його думку, ці поняття в сучасну добу відображають не соціальний статус реципієнтів, а їхню здатність зберігати свою суб'єктність, виявляти імунітет щодо тих маніпулятивних технологій, котрі широко утвердилися в добу масової культури. Як зазначає У. Еко, будь-який текст – зокрема, твір мистецтва, наприклад, телевізійний серіал «Коломбо» – завжди продукує подвійного зразкового реципієнта: наївного та досвідченого. Перший користується твором мистецтва як семантичною машиною і майже завжди він – жертва стратегії автора, котрий веде його заздалегідь визначеним шляхом. Другий – сприймає твір мистецтва з естетичного погляду, зберігає свою самостійність, автономність, критичність навіть щодо банального продукту маскульту, виявляє здатність до аналізу та оцінки<sup>1</sup>. Саме ці реципієнти здатні сприймати художню інформацію не безпосередньо, а у співвідношенні з певним соціокультурним контекстом, не прямолінійно – як «фотографію» реального життя, а піддаючи її власній інтерпретації. Отже, для «масової людини» художній твір слугує стереотипом для наслідування, для людини «елітарної» – тим матеріалом, який вона творчо «переробляє» та використовує для вибудовування власного Я. У цьому плані варто згадати про те, як – напівжартома – ідентифікує себе сам У. Еко: постмодерністський інтелектуал, свідомий тих загроз, які несе в собі маскульт, і водночас його активний споживач – кіноман, телеман, читач

---

<sup>1</sup> Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна [Электронный ресурс] / Умберто Эко [пер. с итал.]. – Режим доступа : [www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/.../Inn\\_Povt.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/.../Inn_Povt.php)

коміксів, користувач Інтернету. Віддаючись своїм маскультівським уподобанням, він не відмовляється у дослідницькій роботі від філософської мови та наукових понять, пам'ятаючи про те, що і ця мова є органічною складовою культурного контексту сучасної доби<sup>1</sup>.

Ця позиція цілком відповідає тим висновкам стосовно специфіки взаємодії елітарної та масової культур в ідентифікаційних стратегіях сучасної людини, до яких доходить у своїй праці «Сучасна культура як тенденція» А. Флієр. На його думку, нині креативна (елітарна) культура перетворилася саме на професійну діяльність, котра потребує високого рівня освіти та високої кваліфікації, а характерні риси якогось специфічного способу життя – як це було в минулі епохи – за останні десятиліття фактично зникли з неї. Лише професійна кваліфікація, стійкі соціальні запити та відносно вищий рівень оплати праці виділяють цю категорію населення. Що ж стосується способу життя та предметів споживання, то якісь специфічні риси, котрі відрізняють представників елітарної культури від представників середнього класу, майже відсутні. Телевізійні передачі, Інтернет, мобільний телефон, модний одяг, харчування у «фастфуді» у представників еліти стали тими ж, що й у всіх. Безумовно, в інтелігенції все це має більш витончений характер, забезпечені люди споживають товари вищої якості, проте за їх номенклатурою та за формами все це стало стандартним для всього населення – крім найбільш бідніших прошарків<sup>2</sup>.

Отже, конвергенція елітарної та масової культур формує нові ідентифікаційні практики та трансформує традиційні механізми культурної ідентифікації. Ідентичність сучасної людини – людини мережевої не є стабільною, вона уможлиблює вільний «перетин меж» між тими сферами культурного буття, котрі за традиційною термінологією визначаються як «елітарна» або «масова» культура.

---

<sup>1</sup> Burszta W. Sequel. Przygody kultury w globalnym świecie / Wojciech Józef Burszta, Waldemar Kuligowski. – Warszawa : Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2005. – S. 194.

<sup>2</sup> Флиер А. Я. Современная культура как тенденция [Электронный ресурс] / Андрей Яковлевич Флиер. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru/e.../Flier\\_Contemporary-Culture/](http://www.zpu-journal.ru/e.../Flier_Contemporary-Culture/)

Масова культура, котра нині стала домінуючою формою культурного буття, головним засобом ідентифікації індивідів, доводить здатність адаптувати і цінності високої культури, і маргінальні моделі для масового поширення, широко використовуючи для цього, зокрема, засоби мистецтва.

Про роль масової культури та масового мистецтва у самопізнанні та самотворенні сучасної людини писав англійський християнський мислитель, журналіст та письменник кінця XIX – початку XX ст., автор численних філософських творів та детективних романів Г. К. Честертон. Аналізуючи типовий жанр масового мистецтва – детектив, він висловлює тонке спостереження стосовно його ролі як дзеркала сучасного життя: «Відтоді, як людина, бунтуючи проти автоматизму цивілізації, проповідує розвал та бунт, поліцейський роман, роман про поліцейських, певною мірою нагадує нам, що немає пригод більш романтичних та бунтівних, ніж сама цивілізація. Розповідь про невтомних вартових, які охороняють бастіони суспільства, намагається нагадати нам, що ми живемо в озброєному таборі, в обложеної фортеці, а злочинці, діти хаосу – вивідачі у нашому стані. Коли нишпорка з детективу дещо зухвало стоїть один проти ножів та револьверів злодійського схрону, ми повинні пам'ятати, що він тут поетичний та бунтівний посланець справедливості, а злочинці – просто старі добрі консерватори, захисники давньої свободи вовків та мавп. Так, романтика детективу – людяна. Вона ґрунтується на тому, що доброчесність – найбільш відважний і таємний із заколотів. Вона нагадує нам, що безшумні та непомітні люди, які захищають нас, – просто мандрівні лицарі»<sup>1</sup>. Саме ці образи, на думку філософа, слугують зразками для наслідування, для проєкції та ототожнення для людини доби масової культури.

Низку важливих положень стосовно ідентифікаційної ролі масового мистецтва висловлює у своїй праці «Пригода, таємниця та любовна історія: формульні оповідання як мистецтво та популярна культура» американський

---

<sup>1</sup> Честертон Г.К. В защиту детективной литературы / Гилберт Кит Честертон // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 222–223.

історик та культуролог Дж Кавелті. Дослідник називає твори масового мистецтва формульними, оскільки вони оперують стандартними схемами, свого роду штампами, котрі нерідко сягають перевірених часом архетипічних, вічних образів культури. Водночас їм притаманна комунікативно-ідентифікаційна функція, оскільки вони є посередниками не лише між реципієнтом та конкретним художнім текстом, а й з широким культурним контекстом, беручи на себе роль смислоутворювальної домінанти.

Комплекси образів цього мистецтва, поєднуючись з комплексом значень та почуттів, стають способом осягнення світу, «продуктами культури», котрі «артикулюють модель уявлення певних культурних груп, які надають їм перевагу». Формульні оповідання підкріплюють вже наявні інтереси та установки, відтворюючи уявний світ відповідно до цих інтересів та установок. Наприклад, вестерни та «круті детективи» укріплюють уявлення про те, що істинна справедливість – це справа рук особистості. Підтверджуючи поширені уявлення про світ, формули допомагають підтримувати прийняті в культурі уявлення про природу реальності та моралі. Формули розв'язують напруження та неясності, які виникають унаслідок конфліктів інтересів різних груп всередині однієї культури, або невизначеності відносин до тих чи інших цінностей. Дія формули спрямована на те, щоб перейти від виразу напруження до гармонізації конфліктів. Формули дають змогу аудиторії дослідити в уяві межу між дозволеним і забороненим, і обережно, надійно підстрахувавшись, спробувати ступити крок за цю межу. До цього головню зводиться функція злочинців у формульних структурах: виразити і потім заперечити дії, які заборонені, але надто привабливі через наявність інших культурних зразків. Наприклад, американська культура XIX ст. в цілому табуувала змішування рас, особливо коли йшлося про білих, людей східного походження, негрів, індіанців. Панувало навіть глибоке упередження проти шлюбів між певними верствами білого населення. І водночас життєві обставини зумовлювали привабливість

таких дій, надаючи їм приємний смак забороненого плоду. Можна знайти низку формульних структур, в яких злочинець напряду або імпліцитно втілює загрозу змішування рас. Інший улюблений тип злочинця – магнат-користолобець – втілив спокусу (перед якою опиняються численні американці) піти неправедним, злочинним шляхом у своєму бажанні розбагатіти. Вочевидь, особливий інтерес американців ХХ ст. до гангстерів відображає аналогічну спокусу. Формульні оповідання дають індивідові змогу задовольнити свою цікавість з приводу цих дій, не переступаючи меж культурного зразка, що їх заперечує.

Формули сприяють процесу включення ціннісних змін у традиційні конструкції уяви. Цей процес відобразився у нових «чорних» фільмах дії. За останні п'ятдесят років у вестерні відбулася майже цілковита переоцінка цінностей у тому, що стосується зображення індіанців та піонерів, однак базова структура формули та уявлення про значення Заходу суттєво не змінилися. Здатні таким способом вбирати нові значення, літературні формули полегшують перехід до нових способів вираження і забезпечують неперервність у культурі<sup>1</sup>.

Складну взаємодію елітарної та масової культур відображають поняття *кіч-культура, арт-культура та мід-культура*.

Для деяких філософів та культурологів *кіч* – це щось низьковартісне, підробка; щось, що має на собі відбиток поганого смаку. Є кілька версій поняття *кіч*, котрі наводить У. Еко у своїй книзі «Історія потворності». Висловлюють припущення, що це слово походить від англійського *for the kitchen* – для кухні. Дехто вважає, що це слово походить від німецького жаргонного *kitsh* – халтура або *verkitshen* – здешевлювати. У. Еко пише: «Дехто вважає, що слово *кіч* сягає другої половини ХІХ ст., коли американські туристи у Мюнхені, бажаючи придбати картини, але не бажаючи витратити багато грошей, питали у продавців ескізи (*sketch*). Звідси,

<sup>1</sup> Кавелти Дж. Приключение, тайна и любовная история: формульные повествования как искусство и популярная культура [Электронный ресурс] / Джон Кавелти. – Режим доступа : [cultura.narod.ru/Cavelty1.htm](http://cultura.narod.ru/Cavelty1.htm)



нібито, і походить термін, що позначає примітивну дешеву річ для тих, хто прагне доступного естетичного задоволення. Однак на макленбурзькому діалекті на той час вже було дієслово *kitshen*, що означало «збирати вуличний бруд». Інше значення того ж дієслова – «маскувати меблі під антикваріат», а є ще й дієслово *verkitshen*, що означає «продавати задешево»<sup>1</sup>. Нині, за твердженням У. Еко, кіч нерідко посідає почесне місце у музеях та продається на аукціонах за фантастичні суми; новий фільм Мадонни, телевізійний ситком, реклама дезодоранту, графіті досліджуються так само прискіпливо, як колись поезія Д. Донна або проза Г. Флобера.

Однак зараховувати щось до кічу на основі суто «смакової» оцінки означає виявляти певну суб'єктивність, оскільки така оцінка значною мірою залежить від уподобань самого оцінювача. Кіч – це явище, що існує об'єктивно і що має свій статус у соціокультурному просторі. Він зобов'язаний своїм виникненням процесам, котрі свого часу призвели до формування масової культури – демократизації, ламанню кордонів, що розділяли субкультури всередині національної культури та відділяли одну культуру від іншої. Він виникає як один із виявів процесу урбанізації, коли маса сільського населення переселялася до міста, коли формувалася армія міського плебсу, який приніс сюди свої смаки. Ці смаки сформувалися у фольклорному культурному середовищі, проте кіч відобразив потяг «нових міщан» до міської культури, раніше їм недоступної. Саме тому кіч відрізняється і від народної, і від «високої» культури, хоча й пов'язаний з ними. Він організований відповідно до власних законів, має свого творця та свого адресата і є цілісним культурним утворенням. Свідченням цього є, зокрема, те, на що звертають увагу спеціалісти: у кожній країні можна визначити національні риси кічу – солодку банальність німецького, відверту скабрезність французького, екстатичну сентиментальність італійського, пласку примітивність американського.

---

<sup>1</sup> История уродства / Под ред. У. Эко ; [пер. с итал. А. А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М. М. Сокольской]. – М. : СЛОВО/SLOVO, 2007. – С. 394.

Українська дослідниця Т. Гундорова у своїй праці «Слідами Адорно: масова культура й кіч» цитує автора «Енциклопедії кічу» Ж. д'Оста, котрий говорить про всеосяжність кічу в житті сучасної людини: «Політика? Кіч. Демократія? Кіч. Диктатура? Кіч. Деколонізація? Кіч. ООН? Кіч. Спорт? Кіч. Телевізія? Кіч. Гастрономія? Кіч. Декорації? Кіч. Подвійне громадянство? Кіч. Конкурси краси? Кіч. Закордонні найманці? Кіч». Авторка вважає, що на початку ХХІ століття кіч стає способом самого життя, політики й ідеології і висловлює контраверсійну думку про те, що навіть недавні події в Україні, а саме – Помаранчева революція – зробили напрочуд зрозумілими й актуальними тези масової культури й кічу: «Адже демократія прийшла в Україну у формі Карнавалу, і все, починаючи від жовтогарячих фенічок до репу «Разом нас багато» та поп-музики, що владно панувала на Майдані впродовж багатьох днів, безперечно, належить до нового в Україні явища – помаранчевого кічу. І в цьому немає нічого образливого, адже візок, на якому стоїть статуя демократії та свободи, тягнуть не воли Просвіти, але «крайслери» Реклами, Моди й Масової культури»<sup>1</sup>.

Об'єкт кічу – маса, і тому він намагається бути загальнозрозумілим та загальнодоступним. Він утілює в собі «ідеологію повсякденності», філософію «життєвої мудрості», розхожу мораль. Характеризуючи роль кічу у формуванні ідентичності суб'єкта масової культури, зазначимо, що він визначає такі його атрибутивні риси, як «клішованість» свідомості, рефлексію через суто зовнішні форми, конформізм.

Говорячи про домінування кічу в масовій свідомості, потрібно згадати, що він активно взаємодіє з сучасною формою елітарної культури. Зокрема, цією формою став *кемп* – новітня гра, в яку бавляться представники елітарної культури, які знають, що те, що вони бачать – кіч.

*Кемп* – це поняття, яке зародилося на початку ХХ ст. і позначало блюзнірську поведінку, вишуканість, зрозумілу лише обраним, прийняту в

<sup>1</sup> Гундорова Т. Слідами Адорно: масова культура й кіч [Електронний ресурс] / Тамара Іванівна Гундорова. – Режим доступу : [http://www.krytyka.kiev.ua/articles/s.13\\_1-2\\_2005.html](http://www.krytyka.kiev.ua/articles/s.13_1-2_2005.html)

середовищі денді, яку інші сприймали як відсутність смаку. Оскар Вайльд, один із ідеологів дендизму, образно називав цю епатажну манеру «брехня, яка говорить правду» та «гарний поганий смак». Він, як і інші впевнені у своєму рафінованому смаку представники еліти, вважали себе наділеними правом вдатися до тієї гри, яка полягала у «певному перебільшенні і певній маргінальності», удаваній вульгарності, яка була найвищим вираженням рафінованості.

Дехто вважав кемп виявом не аристократичного, а снобістського смаку, дендизмом доби масової культури.

У 1964 р. з'явилися «Замітки про кемп» американської письменниці, літературного критика, теоретика мистецтва Сьюзен Зонтаг. Вона визначала кемп як езотеричний варіант новітнього естетизму, розрахований на вузьке коло посвячених, які вміють носити маски і пізнають «своїх» по масках. Кемп, за Зонтаг, – особливий модус «чутливості», пов'язаний з міською культурою в її найбільш театралізованих проявах. Йому притаманна гра у таїну, провокація, кокетування, нескінченні і непередбачувані перетворення. Один з улюблених образів кемпу – андрогін. «Що може бути прекраснішим, ніж щось жіночне у мужньому чоловікові, що може бути прекраснішим, ніж щось мужнє у жіночній жінці?» – так Зонтаг виразила цю особливість кемпу, наводячи як ідеальні образи андрогінів Грету Гарбо та Марлен Дитрих<sup>1</sup>.

Вочевидь, той рівень культури, котрий виявляє себе в кемпі, можна назвати *арт-культурою*. Арт-культуру дослідники визначають як ту, яка орієнтована на найосвіченішу частину публіки, яка є своєю ланкою, що поєднує маскульт з елітарною культурою. Арт-культура відрізняється від кіч-культури насамперед своїм суб'єктом. Її суб'єкт демонструє здатність до глибокого осмислення дійсності, до пошуку та свідомого вибору шляхів самореалізації. Арт-культура спрямована на формування суб'єкта з яскраво вираженими творчими та інтелектуальними якостями, наділеного здатністю

---

<sup>1</sup> Sontag S. Notes on «Camp» [Electronic resource] / Susan Sontag. – Regime to access : [faculty.georgetown.edu/.../Sontag-NotesOnCamp-1964.html](http://faculty.georgetown.edu/.../Sontag-NotesOnCamp-1964.html)

творчо виявляти свою індивідуальність. Як у випадку кемпу, цей суб'єкт творчо виявляє свою індивідуальність, виходячи навіть за межі дозволеного; претендуючи на місце «над культурою», перестаючи бути її пасивним споживачем, він «переростає» цю культуру і дає імпульс її розвитку<sup>1</sup>.

Тенденцією, притаманною сучасній добі, є формування *мід-культури*. Про цю тенденцію одним із перших заговорив У. Еко у статті «Низьколоба високолобість, високолоба низьколобість», опублікованій наприкінці 1971 р. Філософ вважає, що внаслідок взаємодії «високолобої» та «низьколобої» культур формується «середньолоба» культура. Д. Макдональд, А. Моль та інші дослідники вважають, що внаслідок процесу гомогенізації раніше неоднорідні культурні елементи, подібно до коктейлю, поєднуються у певну однорідну духовну субстанцію, розраховану на всіх і кожного. Враховуючи демографічну та соціокультурну неоднорідність аудиторії з одного боку, а також нові технічні можливості – наприклад, кабельне телебачення, комп'ютерні та супутникові системи зв'язку – з іншого, масова культура може задовольняти різноманітні смаки різних «фрагментів» сучасного суспільства.

Формування мід-культури спричинене девальвацією традиційних цінностей і спробою подолати її шляхом естетизації «сміття культури», іронічного синтезу високого і низького, маніпулювання різними художніми кодами. Художніми принципами мід-культу є «дисгармонійна гармонія», радикальний еkleктизм, іронічний діалог з традицією, поєднання комерційного та авторського підходів.

Ця тенденція виявляється, зокрема, в сучасному кіномистецтві: футурологічні трилери С. Спілберга, шоківі прийоми Р. Поланскі, маньєризм і живописне бароко Ф. Фелліні, Л. Вісконті, пізнього П. Пазоліні, міфологізований історизм В. Фасбіндера, агресивний еротизм С. Кубрика об'єднала яскрава видовищність, іронічність, подвійний інтерпретаційний

---

<sup>1</sup> Ильин А.Н. Трехкомпонентная модель влияния массовой культуры на субъекта / Алексей Николаевич Ильин // Социология: 4 М. – 2010. – №30. – С. 37–39.

код. Саме цей код дає можливість створити особливий емоційний контекст нетрадиційного прилучення до світу традиційних художніх цінностей, відкидає спроби їх тривіального тлумачення, характерного для масової культури.

Прикладом мід-культу слугують фільми іспанського режисера Педро Альмадовара, які мають великий успіх як у рафінованої, так і у «кінонеосвіченої» публіки. Його фільми нагадують листковий пиріг – зверху він вкритий патокою латиноамериканської мелодрами, під нею знаходиться начинка кримінальної інтриги, далі – пласт шокуючих атракціонів, як правило, еротичного плану, трохи глибше сюрреалістичні делікатеси – цитати або пародіювання Луїса Бунюеля і вже на самому дні – парадоксальна філософія майстра, котрий не приховує своєї належності до «голубої» частини людства і залюбленості у «вульгарні фільми з великою кількістю крові». Кінокритики відзначають, що П. Альмадовар крім таланту привніс в іспанський кінематограф сміливу та свіжу ідею не відвертатися з огидою від маскультури, а використовувати її кліше для прориву в нову парадоксальну реальність, більш живу, ніж саме життя, у свого роду гіперреальність, яка має особливу інтенсивність, підвищений градус артистизму, яка відкрита найшаленішій фантазії, не обмежена правилами побутової логіки, ідеологічними чи інтелектуальними установками.

Прикладом мід-культу слугують і романи Дена Брауна «Код да Вінчі», «Ангели і демони» та поставлені за ними фільми. Ці твори саркастичні журналісти охрестили «Еко для бідних».

Підводячи підсумки, зазначимо, що якщо представники Франкфуртської школи вважали аксіомою парадигму «великого розділення» культури на високу та масову, то нинішні філософи говорять про розпад цієї парадигми. Діалектична взаємодія «культури кітчу» та «високолобої» культури зумовлює формування суспільства, вимоги якого зросли внаслідок розширення можливостей людського розуму. Це суспільство формується в

умовах руйнування вертикальної ієрархічної структури і є рухомою цілісністю спеціалізованих і сегрегованих мікросупільств.

Принципова трансформація структури та функціонування соціуму, втрата ним «вертикальної» спрямованості призвели до коригування бінарної диференціації культури в параметрах елітарність—масовість.

Конвергенція елітарного та масового типів культури, котра визначає одну з тенденцій трансформації сучасного соціокультурного простору, зумовлює й трансформацію механізмів культурної ідентифікації людини.

### **5.3. Культурна глобалізація і цивілізаційна ідентичність**

Однією з головних тенденцій нашої доби є становлення глобальної цивілізації.

Ще на початку ХХ ст. академік В. Вернадський, котрого називали пророком атомної ери, писав: «Людина вперше реально зрозуміла, що вона є жителем планети і може – повинна – мислити та діяти в новому аспекті, не лише в аспекті окремої особистості, родини або роду, держав або їх союзів, але й в планетарному аспекті»<sup>1</sup>.

Глобальна цивілізація – сучасний етап розвитку людства, котрий характеризується зростаючою цілісністю світового співтовариства, формуванням єдиної системи соціально-економічних, політичних, культурних та інших зв'язків та відносин. Водночас, однією з фундаментальних суперечностей цього етапу і головних викликів людському співтовариству є протистояння викликаних глобалізацією універсальних цивілізаційних стандартів з одного боку, та цінностей національно-культурної ідентичності – з іншого. Глобалізація постає як найпотужніше випробування для національної та культурної ідентичності, а ідентичність у глобалізованому світі є головним дискурсом науки та повсякденного життя.

Становлення глобальної цивілізації зумовило появу нового феномена – цивілізаційної ідентичності.

<sup>1</sup> Вернадский В. Размышления натуралиста : в 2 кн. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление / Владимир Иванович Вернадский. – М. : Наука, 1977. – С. 24.

Зазначимо, що цивілізаційна свідомість та органічно пов'язана з нею цивілізаційна ідентичність мають давню історію, витoki якої простежуються вже в глибокій давнині – в культурі греків та китайців, котрі протиставляли себе «варварам», позбавленим благ виховання та освіти, в універсалістській ідеї *Pax Romana*, котра виникла у Римській імперії, в середньовічній утопії *Pax Christiana*. Однак її усвідомлено як особливу, специфічну форму ідентичності, відмінну від етнічної, національно-політичної, релігійно-конфесійної, лише з формуванням теорії цивілізації у працях філософів доби Просвітництва, мислителів ХІХ ст. У ХХ ст. проблема цивілізаційної ідентичності стала предметом дослідження ряду зарубіжних дослідників: М. Кастельса, П. Бергера, П. Бурдьє, А. Гідденса, І. Гофмана, В. Гьосле, Ф. Фукуями, А. Етціоні. Значний інтерес становлять праці російських (В. Межуєв, І. Кондаков, К. Соколов, Н. Хренов, О. Кармадонов, А. Костіна), українських (С. Кримський, І. Бичко, М. Михальченко, М. Степико, В. Степаненко, Б. Глотов), білоруських (І. Левяш, І. Бобков, В. Акудович, Б. Залеський, Я. Яскевич), польських (Т. Палечни, М. Хиршович, Р. Окраска, І. Догоньска, М. Росиньска) дослідників.

Керуючись цим, звернемося до одного з найвідоміших визначень *цивілізаційної ідентичності*, що його запропонував С. Хантінгтон. У своїй праці «Зіткнення цивілізацій» він визначає цивілізаційну ідентичність як найширшу культурну спільність, найбільше «ми», де людина відчуває себе у культурному відношенні «як вдома»<sup>1</sup>.

На думку авторів монографії «Цивілізаційна ідентичність в перехідну епоху: культурологічний, соціологічний та мистецтвознавчий аспекти», цивілізаційна ідентичність – «мовчазне знання», котре структурує та

---

<sup>1</sup> Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций / Сэмюэл Хантінгтон ; [пер. с англ. Ю.Новикова]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 51.

спрямовує думки, почуття та дії людства, уявна сутність: те, що ми думаємо про самих себе, те, чого ми прагнемо»<sup>1</sup>.

Цю думку поділяє й польський дослідник у сфері соціології культури Т. Палєчни, котрий вважає, що людство у глобальному масштабі функціонує швидше як ідеологічна ідентичність та уявна солідарність, ніж як реальне співтовариство. Цивілізаційна ідентичність – це передусім теоретична модель та евристичний інструмент для дослідника. Натомість явище «родової солідарності» та загальнолюдської ідентичності дедалі частіше фігурує як результат зростаючої інтеграції спільностей із різним культурним родоводом та політично-інституційним устроєм<sup>2</sup>.

Становлення цивілізаційної ідентичності зумовлене низкою об'єктивних причин.

Це, зокрема, *модернізація*, котра є одним із мегатрендів світового розвитку. Модернізація означає не лише перехід від традиційної до сучасної моделі соціально-економічного та політичного світоустрою, а й зміну колишньої та формування нової ідентичності. Модернізацію можна розглядати як процес створення нових інститутів та відносин, цінностей та норм, котрі потребують певної зміни ідентичності людей модернізованого суспільства. Водночас процеси формування нової, сучасної ідентичності, супроводжуються пошуками шляхів та методів органічного поєднання імперативів модернізації з імперативами збереження основи культурної ідентичності, певної спадкоємності в культурі<sup>3</sup>.

Не менш важливе значення у формуванні цивілізаційної ідентичності належить *глобалізації*. Глобалізація – це, як стверджує В. Межуєв, перехід до сучасності, котрий усвідомлюється як завдання, котре постійно вирішується сумісними зусиллями всієї світової спільноти, а не кожним зокрема.

---

<sup>1</sup> Кондаков И. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты : [монография] / Игорь Вадимович Кондаков, Кирилл Борисович Соколов, Николай Андреевич Хренов. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – С. 41.

<sup>2</sup> Paleczny T. Socjologia tożsamości / Tadeusz Paleczny. – Kraków : Oficyna Wydawnicza AFM, 2008. – 188 s.

<sup>3</sup> Федотова В.Г. Модернизация и глобализация / Валентина Гавриловна Федотова // Мегатренды мирового развития. – М. : Экономика, 2001. – С. 91.



Сучасним є той, хто стурбований не лише своєю долею, а й долею світу, його глобальними проблемами, так чи інакше включений у їх розв'язання. Міра цієї всезагальності й стає мірою власної сучасності<sup>1</sup>.

Глобалізація, сприяючи зближенню та інтеграції різних соціальних та етнічних спільнот, сприяє формуванню цивілізаційної самосвідомості поглибленому розумінню відмінностей між цивілізаціями, посилює потребу у визначенні своєї культурно-цивілізаційної ідентичності.

Значний вплив на процеси формування цивілізаційної ідентичності має *й розвиток та використання інформаційних технологій*, котрі створюють основу інформаційного суспільства. Цей вплив також є складним та неоднозначним за своїми наслідками. З одного боку, він призвів до розширення інформаційного кругозору, до освоєння принципово нових моделей поведінки та комунікації, котрі сприяли формуванню нових елементів та складових ідентичності. З іншого боку, засоби масової інформації, «продукти» масової культури нерідко формують спотворені образи людей інших національностей, що призводить до посилення негативної ідентифікації щодо «чужих», підриває основи солідарності з іншими людьми, без якої неможливе формування стійкої цивілізаційної ідентичності.

Цивілізаційна ідентичність є вираженням самосвідомості «уявного співтовариства» – світу людей, складного організму, котрий розвивається за своїми внутрішніми законами. Основні принципи функціонування цього світу можна охарактеризувати як антропний, діалоговий, ізотропний та принцип динамічної цілісності, котрі, водночас, визначають і сутність цивілізаційної ідентичності<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации [Электронный ресурс] / Вадим Михайлович Межуев. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/)

<sup>2</sup> Неклесса А.И. Ordo quadro – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира [Электронный ресурс] / Александр Иванович Неклесса. – Режим доступа : [politpriklad.net.ru/files/Neklessa-2000.doc](http://politpriklad.net.ru/files/Neklessa-2000.doc)

*Антропний* принцип – один із фундаментальних принципів сучасної космології, котрий фіксує зв'язок між фундаментальними властивостями нашого Всесвіту (Метагалактики) та існуванням у ній людини, спостерігача. Зазначений принцип втілює в собі філософську ідею взаємозв'язку людини та Універсуму, сформульовану ще в античності та розвинуту цілою плеядою філософів та природодослідників (Протагор, Анаксагор, Дж. Бруно, К. Ціолковський, В. Вернадський, Д. Чижевський, П. Тейяр де Шарден, Ф. Крик, Ф. Дайсон, Ф. Хойл та ін.)<sup>1</sup>.

На нашу думку, антропний принцип цивілізаційної ідентичності переконливо обґрунтував В. Вернадський у своїх працях «Філософські думки натураліста», «Наукова думка як планетне явище», «Де кілька слів про ноосферу». Філософ вважає, що моральне завдання людини полягає у тому, щоб удосконалювати свою розумність, піднімати її на нові рівні, збагачувати свою духовність, збагачуючи отже духовний потенціал людства. Реалізувати це можна лише в культурі та через культуру. Як прихильник філософії космізму, він вважав людину істотою, буття котрої не обмежується рамками нашої планети, а має й космічний вимір. Культура – це не лише специфічна форма буття людини, а й особлива форма боротьби матерії Всесвіту за негентропію (антиентропію): згідно з другим законом термодинаміки кожна замкнена система, у тому числі й Всесвіт, характеризуються процесами, котрі розвиваються у напрямку від упорядкованості до хаосу, руйнування – процесами ентропії. Людина як розумна істота може стати силою, котра протистоїть ентропії. Тому культура – це специфічний антиентропійний механізм, котрий протистоїть хаосу<sup>2</sup>.

Ця ідея втілена у глобалізації культури. Лютеранський теолог та соціолог П. Бергер агентами культурної глобалізації називає передовсім «давоську культуру» та «міжнародний клуб інтелектуалів» – різноплеми́нних

<sup>1</sup> Антропний принцип [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_new](http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new)

<sup>2</sup> Сінькевич О.Б. Проблеми екологічної етики у філософській спадщині академіка В. Вернадського / Ольга Борисівна Сінькевич // Церква і соціальні проблеми : Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Львів : Місіонар, 2000. – С. 307-315.

представників еліти, в середовищі котрої формуються ідеї, погляди, норми та цінності, які виходять за національно-культурні кордони. Однак ця елітарна форма свідомості, котра містить в собі уявлення про єдиний, позбавлений культурно-національної самобутності світ, утопічна за своєю природою, оскільки вирішує етнічну колізію швидше в рамках свідомості, ніж буття<sup>1</sup>.

Говорячи про культурну глобалізацію, зазначимо, що участь у ній значною мірою визначається життєвими обставинами людей. Безумовно, ті, хто належить до еліти, вільно спілкується іноземними мовами, подорожує світом, відрізняються у своєму розумінні глобалізації від тих, хто не перетинав кордонів своєї «малої батьківщини» та складає уявлення про світ з телевізійного продукту. Цивілізаційну свідомість цих людей формує масова культура, котру П. Бергер вважає не менш дієвим агентом глобалізації. Саме масова культура несе в собі певні культурні універсалії або уніфіковані культурні явища (такі як мода, туризм, освіта), які у специфічній формі відображають становлення цивілізаційної свідомості та цивілізаційної ідентичності. Ця специфічність виражається в тому, що завдяки масовій культурі у світовому масштабі формуються дедалі більш подібні один на одного «людські екземпляри», котрі втратили риси приналежності до певної спільноти, народу та є частинкою «нової породи, створеної техногенною цивілізацією»<sup>2</sup>. Ця форма цивілізаційної ідентичності має дифузний, розмитий, «мозаїчний» характер, вона формується стихійно, з різномірних елементів, котрі об'єднані волею випадку.

Поряд з антропним принципом сутність цивілізаційної ідентичності визначає й принцип *діалогічності*.

Діалогічність, як стверджував М.М. Бахтін, є домінуючим началом людського існування. Це відкритість свідомості та поведінки людини оточуючій реальності, «духовна зустріч» з Іншим, в якій долається «чужість

<sup>1</sup> Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування : [монографія] / Михайло Тимофійович Степико. – К. : НІСД, 2011. – С. 299.

<sup>2</sup> Hirszowicz M. Spory o przyszłość. Klasa, polityka, jednostka / Maria Hirszowicz – Warszawa : IFiS PAN, 1998. – S. 179.

чужого», це сфера духовного збагачення людей та їх єднання. Принцип діалогічності є чинником, котрий розширює свідомість людини та визначає напрям її духовних шукань<sup>1</sup>.

Говорячи про діалогічність цивілізаційної ідентичності, варто підкреслити, що у цьому контексті йдеться про своєрідне протистояння культура–цивілізація: кожна культура початково є самодостатньою та намагається зберегти свою ідентичність, вступаючи, зазвичай, у протиборство та конфлікти з іншими культурами. Саме тому конструктивний діалог, що ґрунтується лише на культурних засадах, неможливий. При цьому культура, котра завжди виражає індивідуальність, відокремлюючи суб'єкти відносин, є тлом, андеграундом такого діалогу. Цивілізація ж містить у собі інтегративне начало, і тим більш адекватно сприяє діалогу, чим вищий рівень цивілізаційного розвитку мають сторони, котрі вступають у діалог<sup>2</sup>.

Одним із принципів, котрі визначають суність цивілізаційної ідентичності, є принцип *ізотропності* (з давньогрецьк. ἴσος – «рівний, однаковий, подібний» і τρόπος – «оборот, поворот; характер»). Ізотропність характеризується схожістю елементів та кодів, котрі утворюють цілісність, яка розрізняється за своєю структурою, композицією та пропорціями складових.

*Ізотропність* – поняття, котре традиційно використовують для характеристики фізичного простору. *Простір культури* – важливий аспект моделі світу, котра визначає специфіку національної культури, притаманного їй світобачення та світорозуміння, ментальності, ціннісних установок та слугує базисом національно-культурної ідентичності.

Незважаючи на процеси глобалізації, котрі всюди поширюють елементи «універсальної» ідентичності, зберігає своє значення «класична»

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – С. 370–373.

<sup>2</sup> Кармадонов О.А. Эффект отсутствия: культурно-цивилизационная специфика / Олег Анатольевич Кармадонов // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 29–41.

типологія, базована на розрізненні двох полярних за своїми цивілізаційними засновками типів «західного» та «незахідного».

В основу цього розрізнення покладено відмінності в системах ціннісних орієнтацій, менталітету, картини світу, політичної культури. В основі «західного» типу лежать характеристики, котрі зближують його з «універсальною» моделлю: індивідуалізм, раціональність, приватна власність, правова свідомість, ідея нації, уявлення про універсальний характер інститутів ліберальної демократії та вільного ринку. «Східний» тип ідентичності полягає у приматі групових начал та колективізму, домінуванні регламентуючих способів життя кланових та особистих неформальних відносин, опорі на історично сформовані релігійні традиції, котрі створюють своєрідну картину світу.

Водночас і «західна», і «східна» ідентичності неоднорідні. «Стара» Європа орієнтована на цінності соціальної держави та певний рівень внутрішньої соціальної солідарності. Америка цілеспрямовано культивує індивідуальний успіх («американську мрію») як головне джерело розвитку національного співтовариства. Неоднорідною є й ідентичність «модернізованого Сходу», котра поєднує в собі переваги традиції та сучасності, цивілізаційних та універсалістських начал<sup>1</sup>.

Вочевидь, взаємодія та взаємопроникнення окремих елементів та практик різних типів ідентичності, їх взаємозбагачення є тією тенденцією, котра визначає специфіку сучасної цивілізаційної ідентичності, сприяючи подоланню тяжіння її синкретичної («глобальної») моделі.

Притаманний цивілізаційній ідентичності принцип *динамічної цілісності* полягає у збереженні цієї цілісності та повноти як синергетичної системи, котра переживає постійні трансформації, в яких виявляється «динамічний хаос» та «гармонійний порядок» світоустрою. Головними ознаками цієї динамічної цілісності є *дихотомічність* – двоїстість прояву;

---

<sup>1</sup> Лапкин В.В. Идентичность в системе координат мирового развития [Электронный ресурс] / Владимир Валентинович Лапкин, Ирина Станиславовна Семененко, Владимир Игоревич Пантин. – Режим доступа : [gtmarket.ru/laboratory/expertize/2010/2699](http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2010/2699)

*мобільність* – потенційна налаштованість на різнопланові зміни; *еволютивність* – здатність сприймати нові елементи, розвиваючись від простого до складного; *інволютивність* – включення нових елементів шляхом їх узгодження з початковим кодом; *органічність* – природний розвиток, за якого загальний рух визначається станом кожного елемента і водночас зберігає свою нелінійність, відкритість та альтернативність<sup>1</sup>.

Цивілізаційна ідентичність *дихотомічна*. В сучасних умовах актуалізуються такі її аспекти як автентичність та множинність, позитивний вимір та кризові форми, виклики колективної, національної та маргінальної ідентичностей, співвідношення доцентрових та відцентрових тенденцій в процесі її формування.

*Мобільність* цивілізаційної ідентичності виявляється в її різнопланових змінах, готовності відгукнутися на виклики нових соціокультурних реалій. Так, формування інформаційного суспільства зумовило виникнення нової форми ідентичності – людини медійної (*homo mediatius*).

*Еволютивний* характер цивілізаційної ідентичності – здатність сприймати нові елементи, розвиваючись від простого до складного – виявляється, зокрема, у конструюванні віртуальної ідентичності в глобальній Мережі. Інтернет, надаючи можливості широкої комунікації, долаючи культурно-національні, соціальні бар'єри, дає змогу приміряти на себе нові ідентичності, експериментувати з ідентичністю, виступати в різних ролях та образах, ускладнюючи та наповнюючи новими смислами образ Я. Світову загальнолюдську цивілізацію недоречно розглядати як стандартизоване, знеособлене співтовариство людей, котре сформувалося на основі західної американської культури. Вона є багатоманітною, цілісною спільністю, котра зберігає унікальність та своєрідність народів, які складають її.

---

<sup>1</sup> Шлиенкова Е. В. Проблема динамической целостности в проектной философии: гносеологический аспект : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.01– онтология и теория познания / Елена Ввикторовна Шлиенкова. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та сервиса, 2000. – 20 с.

Збереження цієї «єдності в різноманітності» реалізується завдяки *інволютивності* цивілізаційної ідентичності – включенню нових елементів шляхом їх узгодження з початковим кодом національної культури. Прикладом інволютивності цивілізаційної ідентичності слугує спостереження американського дослідника К. Рапая над специфікою «французького культурного коду шопінгу». Культурний код, на думку К. Рапая, – це «культурне безсвідоме», котре виражене у стереотипах свідомості та визначає унікальні особливості кожної культури. Говорячи про шопінг – типове явище уніфікованої масової культури – він звертає увагу на те, що для французів похід по магазинах – це освітній захід, в ході якого старші члени родини передають молодшим накопичені знання. Мати, ведучи доньку до магазину, вчить її, як правильно вибирати товар, показує, як прийнято поводитися у тій чи іншій ситуації відповідно до традиції. Дівчинці пояснюють, чому важливо купувати хліб, вино та сир разом (адже споживати їх також будуть одночасно) або чому одні кольори поєднуються один з одним, а інші – ні. Ключова фраза французів під час походів до магазину – *ça ne se fait pas* (так не роблять, так не годиться). Гуляючи по магазинах зі своїми мамами та бабцями, маленькі французькі отримують уроки життя, долучаються до культури своєї нації. Шопінг тут – школа культури<sup>1</sup>.

### **Висновки до розділу 5.**

Віртуалізація та символізація соціального буття, інтенсифікація соціальних зв'язків та комунікацій, зростання культурної різноманітності стимулюють перебудову механізмів культурної ідентичності та її релятивізацію.

Однією з актуальних проблем дослідження культурної ідентичності є самоідентифікація особистості в контексті діалогу масової та елітарної

---

<sup>1</sup>Рапай К. Культурный код. Как мы живем, что покупаем и почему / Клотер Рапай ; [пер с англ.]. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2008. – С. 76.

культур. Цей аспект аналізу самоідентифікації людини в умовах масового суспільства ще не отримав належного висвітлення і є предметом для дискусій в сучасній філософсько-гуманітарній науці.

Сучасне суспільство формується в умовах руйнування вертикальної ієрархічної структури і є рухомою цілісністю спеціалізованих і сегрегованих мікросуспільств. Принципова трансформація структури та функціонування соціуму, втрата ним «вертикальної» спрямованості призвели до коригування бінарної диференціації культури в параметрах елітарність–масовість. Конвергенція елітарного та масового типів культури, котра визначає одну з тенденцій трансформації сучасного соціокультурного простору, зумовлює й трансформацію механізмів культурної ідентифікації людини.

Формування та визначення національно-культурної ідентичності реалізується через включеність у комунікаційні процеси в рамках глобального інформаційного середовища. «Метакультурна індивідуальність» демонструє вихід за рамки звичного бачення світу, здатність відмови від звичних матриць поведінки та сприйняття.

Виступаючи одним із «агентів глобалізації», масова культура не тільки сприяє процесу уніфікації культури, а й виступає одним із чинників становлення цивілізаційної ідентичності.

Цивілізаційна ідентичність характеризується меншою інтенсивністю, тобто є значно більш абстрактною та раціоналізованою, менш «емоційно зарядженою» порівняно, наприклад, з етнічною, заснованою на прив'язаності до «землі та крові» та наділеною потужною вітальною силою. І тим не менш саме цивілізаційна ідентичність набуває особливого значення для суспільної свідомості сучасного людства, оскільки його доля набирає дедалі більш універсального характеру. Культурно-цивілізаційні розлами, які існують у сучасному світі, можуть стати і ареною жорстоких сутичок, і «фронтірами» співпраці та взаємного культурного збагачення. Формування цивілізаційної ідентичності означає формування свідомості, здатної мислити категоріями



планетарного масштабу, висувати на перший план загальнолюдські інтереси та проблеми і знаходити шляхи їх вирішення.

## ВИСНОВКИ

Розглянувши особливості формування ідентичності людини в умовах домінування масової культури, можна зробити такі висновки:

1. Проблема ідентичності набрала в сучасну добу особливого значення в зв'язку з масштабними соціокультурними трансформаціями, розширенням соціальної та міжкультурної взаємодії. Проблема ідентифікації людини доби масової культури актуалізується в контексті тих викликів сучасної цивілізації, які пов'язані з глобалізацією, соціальною мобільністю, розвитком комунікацій, мультикультуралізмом, ідеологією толерантності. Її значення зумовлене й дослідженням проблем свідомості та самосвідомості, самості, інтерсуб'єктивності.
2. Актуалізація досліджуваної проблеми значною мірою зумовлена кризою ідентичності. Зокрема, проявом цієї кризи є «надлишковість Я», породжена різноманіттям альтернатив, випадковістю вибору з широкого спектра можливостей, які з'явилися у постіндустріальному суспільстві. Самоідентифікація людини набуває динамічного характеру, розвивається за непередбачуваними траєкторіями, стає варіативною.
3. Одним з найбільш впливових чинників ідентифікації в сучасному суспільстві стає масова культура. Саме вона визначає символічні інтерактивні матриці, які конструюють сприйняття реальності, формує єдиний інформаційний простір, визначає ціннісні орієнтації, потреби та смаки людей.
4. Масова культура реалізує свою ідентифікаційну функцію завдяки певним ідентифікаційним стратегіям – основним напрямам та способам самовизначення, які реалізуються через соціальні механізми під впливом

агентів соціалізації, актуальних об'єктивних факторів, а також індивідуальних пріоритетів та ресурсних можливостей суб'єкта. Реалізація цих стратегій здійснюється за посередництвом соціальних практик – використання суспільних інститутів, впливу на соціальні відносини та способи життєдіяльності людей. Важлива роль у формуванні ідентичності належить таким «агентам впливу» масової культури як реклама, телебачення, Інтернет, котрі задають антропологічні норми, аксіологічні орієнтири

5. У сучасному суспільстві, для якого характерне ускладнення соціальних зв'язків, постійні соціокультурні трансформації, на зміну жорстко детермінованим моделям ідентичності, характерним для попередніх історичних епох, приходить принцип варіативності, вибору, конструювання ідентичності. Під впливом масової культури відбувається трансформація тілесної, персональної, соціальної, культурної ідентичності.

6. Специфічних форм набирає соматична ідентичність сучасної людини. Ідея тілоцентризму, яка визначає характер доби масової культури, знаходить свій вияв у нових – або модернізованих – ідентифікаційних практиках. Це, зокрема, популяризація сформованих «індустрією свідомості» уявлень про правильне, «ідеальне» тіло, тілесний канон, якій протистоїть «недосконалому природному тілу» та надає перевагу тілу «денатуралізованому». Метаморфози соматичної ідентифікації сучасної людини відбуваються й під впливом ідеї постлюдини та філософії трансгуманізму, які пов'язують тіло зі світом техніки. Техноморфна тілесність, відображаючи досвід масової культури, починає змінюватися не лише в сфері свідомості, сформованої «технологічним розумом», а й на онтологічному рівні, трансформуючись з природно-біологічної у технологічно зумовлену форму буття.

7. В умовах сучасної соціокультурної дійсності значним чином змінюються стратегії конструювання особистістю персональної ідентичності. Авторка поділяє позицію тих дослідників, які вважають, що стосовно масової людини

неможливо більше говорити про особистість та суб'єктність у тому сенсі, який вкладали у це поняття наші попередники. Суб'єктність масової людини є результатом адаптації до нової соціокультурної дійсності, котра вимагає таких способів організації, форм діяльності, які стимулюють формування у неї внутрішніх зусиль, націлених на саморозвиток, оволодіння цінностями культури, і тим самим перетворюють її з пасивного об'єкта на активного суб'єкта. Суб'єктність масової людини формується в умовах персоналістської цивілізації, структура та дух якої спрямовані на те, щоб кожен з індивідів, котрі складають її, міг реалізувати себе як особистість.

8. Засобом «дискурсивного самопояснення» в масовій культурі виступає наратив, за допомогою якого індивід координує «проекти» свого Я, в котрих узгоджуються вимоги соціального порядку та практика індивідуального життя. Завдяки наративу відбувається засвоєння стереотипів рольової поведінки і моральних цінностей, які формуються в певному соціокультурному середовищі, та виявлення тих аспектів Я, котрі до того не знаходили свого вияву. Наративний дискурс дає можливість вибору: створювати «образ себе» шляхом пасивного слідування стереотипу або виявляти свою активність шляхом творчого формування власного іміджу.

9. Персональна ідентифікація в добу масової культури здійснюється й шляхом застосування партиципативної ідентифікаційної стратегії, в якій виявляється двоїстість відношення Я–Інший. Інший постає як та інстанція, котра, з одного боку, підтверджує тотожність Я, з іншого – слугує орієнтиром його можливих змін, тим зразком, з яким Я постійно корелює свій образ.

10. Аналіз впливу соціокультурних трансформацій на формування соціальної ідентичності дозволяє визначити ті сфери, де, на нашу думку, найбільш яскраво виявляється роль масової культури: це сфера гендерної та вікової

ідентифікації; сфера субкультур як «культур соціальної самоідентифікації»; сфера споживання, яке все більш активно відіграє роль механізму конструювання соціальної ідентичності.

Масова культура популяризує інноваційні образи, які відіграють роль орієнтирів гендерної ідентифікації. Взаємодія процесів інтерпретації гендерного стереотипу та конструювання власної гендерної ідентичності індивіда призводить до вироблення нових значень, і таким чином стимулюються якісні зміни гендерних відносин, подолання присутньої в нашому суспільстві гендерної асиметрії.

Своєрідних форм набирає в наш час і вікова ідентичність. Динамічний характер сучасного життя, формування префігуративної культури спричинились до ювенілізації – омолодження поведінкових стратегій індивіда та тенденції розглядати молодість не як вікову належність, а як стильову ідентичність.

Важливу роль у соціальній ідентифікації сучасної людини відіграють численні субкультури, котрі стають універсальною формою адаптації до «плинної сучасності», одним з механізмів соціалізації особистості, за допомогою якого засвоюються норми, ідеали, цінності, ролі і моральні якості представників різних соціальних груп, що утворюють суспільство.

У консюмеристському суспільстві, формування якого є ознакою нашого часу, особливого значення набуває ідентифікація через споживання. Ця тенденція, котра викликає занепокоєння суспільства, вимагає репрезентація в рамках українського соціокультурного простору позитивних соціокультурних образів як зразків для особистісних референцій.

11. Однією з тенденцій сучасної доби є розмивання культурної ідентичності, дифузія культурних зразків. Формується нова культурна ідентичність, в основі якої лежить можливість ототожнювати себе з екологічними,

феміністськими, релігійними рухами, котрі мають транснаціональний характер. Вона починає сприйматись як свідомо обрана позиція стосовно певної культурно-політичної спільноти, стан причетності до певної культури, до якого веде динамічний процес ідентифікації. Принцип трансформера стає важливим чинником культурної ідентифікації, виявляючись як «комплекс Протея». Людина доби масової культури може «вживлятися в образи» різноманітних культурних ідентичностей.

12. Масова культура, яка нині стала домінуючою формою культурного буття, головним засобом ідентифікації індивідів, демонструє здатність долати межі між «елітарною» культурою та культурою «загалу», адаптувати і використовувати для масового поширення як цінності високої культури, так і маргінальні моделі, широко застосовуючи для цього, зокрема, засоби мистецтва, механізми розмивання меж між ототожненням і розрізненням, дифузії культурних зразків. Конвергенція елітарної та масової культур формує нові ідентифікаційні практики та трансформує традиційні механізми культурної ідентифікації. Ідентичність сучасної людини не є стабільною, вона уможлиблює вільний «перетин меж» між тими сферами культурного буття, котрі за традиційною термінологією визначаються як «елітарна» або «масова» культура.

13. Становлення глобальної цивілізації породило новий феномен – цивілізаційну ідентичність. Цивілізаційна ідентичність, одним з чинників становлення якої стала масова культура, є вираженням самосвідомості «уявного співтовариства» – світу людей, складного організму, котрий розвивається за своїми внутрішніми законами. Вона характеризується динамічним характером, здатністю сприймати нові елементи, розвиваючись від простого до складного, інволютивністю – включенням нових елементів шляхом їх узгодження з початковим кодом національних культур. Формування цивілізаційної ідентичності означає формування свідомості,

здатної мислити категоріями планетарного масштабу, висувати на перший план загальнолюдські інтереси та проблеми і знаходити шляхи їх вирішення.

Разом з тим, слід зазначити, що цивілізаційна ідентичність внаслідок свого універсалістського характеру становить виклик для культурної ідентичності, а тому одним з актуальних завдань є свідомі зусилля по збереженню внутрішнього духовного досвіду національної культури. Не можна не погодитись з висловлюваною деякими дослідниками думкою про те, що проблема української ідентичності полягає в неузгодженості двох абстрактних концептів – органічно притаманного народу «способу життя» та культури і «духу часу», який диктує проєктивні моделі поведінки нації. Для адекватної культурної ідентифікації українцям необхідне не просто відродження національної культури, а й її переінтерпретація та переорієнтація. Масова культура в силу притаманного їй «глокалізаційного» потенціалу може слугувати засобом синтезування унікальної вітчизняної культурної спадщини та надбань універсалізму у творенні сучасних моделей національно-культурної ідентичності.

14. Аналізуючи специфіку впливу масової культури на процес формування ідентичності сучасної людини, можна зазначити, що в ньому виявляються три тенденції: деструктивна, проблемна, та гуманізуюча.

З одного боку, масова культура значною мірою причетна до кризи ідентичності, що виявляється як аномія, маргіналізація, формування «негативної ідентичності» внаслідок обрання пропонованих цією культурою невідповідних зразків для наслідування та «тоталітарних» ідентифікаційних моделей. Відкриваючи нові перспективи управління масовою свідомістю, масова культура значною мірою визначає множинність, мінливість ідентичностей, можливість формування численних псевдоідентичностей.

Проблемна тенденція в процесі формування ідентичності суб'єкта масової культури зумовлена зростаючою партикуляризацією, атомізацією суспільства, руйнуванням традиційних зв'язків та інститутів, які були конструюючими для суспільства в попередні епохи. У цих умовах на перший план виступають чинники, необхідні для конструювання нових форм ідентичності, які були б здатні забезпечити більш адекватну вимогам часу самовизначеність та самореалізацію людини.

Разом з тим, масова культура демонструє й генерацію позитивних тенденцій на цьому шляху, сприяє формуванню творчих ідентифікаційних стратегій.

Формування нових форм соматичної, персональної, соціальної, культурної ідентичності свідчить про необхідність переосмислення характеристик людини як суб'єкта та об'єкта масової культури.

Чинники формування людської ідентичності можна умовно розділити на внутрішні, які закорінені в тілі людини та в її самості, і зовнішні, які присутні в оточуючому людину світі.

Ідентичність як відображення зовнішнього світу пов'язана з наслідуванням зовнішніх об'єктів. Тотожність може встановлюватись як відповідність певній даності (стать, нація, культура), як наслідування певної моделі, зразка. Саме цей аспект ідентифікації відіграє особливу роль в масовій культурі.

Масова культура передбачає максимальну вписаність людини у задані соціокультурні координати, слідування загальним стереотипам і тим самим стимулює перетворення її на стандартну сукупність знаків, *Das Man*. Для такого способу формування ідентичності характерні мімікрія, імітація, симуляція, видимість, намагання видаватись, а не бути. Такого роду ідентичність є результатом відображення, повторення форми, відмови від



вибору, пошуку нового. Вона постає як щось статичне, фіксоване, постійне, незмінне.

Однак відображення зовнішнього світу може носити й активний, усвідомлений характер. Воно може виявлятися як намагання пізнати реальність, віднайти найбільш адекватні шляхи взаємодії з соціокультурним контекстом, виявляючи межі реального та нереального, можливого та неможливого і тим самим визначаючи межі свого світу та межі свого Я – саме усвідомлення цих меж є основою ідентичності.

Світ людини – це не лише те, що її оточує, а й те, що відбувається в ній самій, що вона може спостерігати та усвідомлювати. Отже, ідентичність – це самовизначення особистості, пізнання себе як певної визначеності, конкретності. Людина намагається зрозуміти себе, віднайти себе серед численних образів та стереотипів, запропонованих – а подекуди й нав'язуваних – масовою культурою. Її ідентичність може виявлятися і як звільнення від диктату «зовнішнього», подолання власної обмеженості, вихід у простір свободи та відповідальності творення власного Я.

Ідентичність людини неможливо віднайти в готовому вигляді, вона «здійснюється»

Створення нових форм ідентифікації є не лише свідченням кризи ідентичності, а й тим актом самозмінення, внутрішньої перебудови, який є ресурсом для реалізації творчого потенціалу людини та становлення адекватної, гармонійної ідентичності в умовах нової соціокультурної дійсності.

Саме гуманітарно-раціональне осмислення ідентичності сприяє *гуманізації* – збереженню людиною власного Я, позиціонуванню себе як людини, а не додатку до технологій влади, ілюзій та міфів масового суспільства, мозаїчної глобальної культури.

Отже, логіка аналізу дозволяє зробити висновок про необхідність цілеспрямованої культивуації тих тенденцій, які протистоять деконструкції людини та суспільства, подоланню негативних наслідків соціально-культурного плюралізму та збереженню творчого ідентифікаційного потенціалу суб'єкта масової культури.

## Джерела

1. Австралия признала существование бесполох людей [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://news.rambler.ru./19363784/>
2. Агенція ділових подорожей і туризму [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.abtt.com.ua/Club/glub%20tur.htm>
3. Алік Олісевич розповів про свою книгу «Револуція Квітів» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [afishalviv.net/.../alick-olisevich-rozpoviv-pro-svoyu-knigu-revolyuciya-kvitiv/](http://afishalviv.net/.../alick-olisevich-rozpoviv-pro-svoyu-knigu-revolyuciya-kvitiv/)
4. Ана – бог [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.lovehate.ru/opinions/63773/>
5. Білошицький С. «Кінець історії» по-українськи / Сергій Білошицький // Газета «День». – №121. – 25 липня. – 2007.
6. Бочарский К. Охотники за крутым [Электронный ресурс] / Константин Бочарский. – Режим доступа : <http://www.ipnou.ru/article.php?idarticle=003360>
7. Валерия Лукьянова – живая Барби с Украины [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [pikabu.ru/.../valeriya\\_lukyanova\\_\\_zhivaya\\_barbi\\_s\\_ukrainyi\\_200\\_foto\\_509337](http://pikabu.ru/.../valeriya_lukyanova__zhivaya_barbi_s_ukrainyi_200_foto_509337)
8. Вечеринка Red Party запустит модный тусовочный механизм. [Электронный ресурс] – Режим доступа : [dozor.com.ua/news/kabluchki/fashion/1131137.html](http://dozor.com.ua/news/kabluchki/fashion/1131137.html)
9. Воздвиженський К. Українські версії міжнародних журналів: ніби замість мохіто скуштував м'ятної зубної пасти ; [Електронний ресурс] / Костянтин Воздвиженський. – Режим доступу : [texty.org.ua/.../Ukrajinski\\_versiji\\_mizhnarod](http://texty.org.ua/.../Ukrajinski_versiji_mizhnarod)
10. Десять самых модифицированных людей на планете [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [ekabu.ru/.../65111-10-samyh-modificirovannyh-lyudey-na-planete.html](http://ekabu.ru/.../65111-10-samyh-modificirovannyh-lyudey-na-planete.html)
10. Дневники друзей [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [flirt.spb-lenivo.ru/ru/diary/?tag=фотосъемка&offset=10](http://flirt.spb-lenivo.ru/ru/diary/?tag=фотосъемка&offset=10)

11. Екскурсії до ОАЕ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [Ewww.otpusk.com/search/uae/](http://www.otpusk.com/search/uae/)
12. История успеха. Марк Цукерберг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [thefirstclass.ru/blogs/success\\_history/173/](http://thefirstclass.ru/blogs/success_history/173/)
13. Каноны красоты XX-XXI веков: секс-символы нашей эпохи [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.fashiontime.ru/beauty/overviews/9912.html](http://www.fashiontime.ru/beauty/overviews/9912.html)
14. Карпенко К. Их университеты / Константин Карпенко // Корреспондент.– 2012. – №39. – С. 24.
15. Кончита Вурст закрыл кутюрный показ Jean Paul Gaultier // Киевские ведомости. – 14 июля. – 2014.
16. Коупленд Д. Рабы «Майкрософта» : [роман] / Дуглас Коупленд ; [пер. с англ. Н. Федуро]. – М. : АСТ: ЛЮКС, 2005. – 492 с.
17. Кто кому гаджет? Алексей Бажов. Литературный дневник [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.stihi.ru/diary/slavyne/2013-07-27](http://www.stihi.ru/diary/slavyne/2013-07-27)
18. Кулхантинг – поиск новых стилей и трендов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.staff.ua/trainings/trainings16.php](http://www.staff.ua/trainings/trainings16.php)
19. Малко Р. Дискурс гламуру і меншовартості. Як українська еліта сприяє деградації суспільства / Роман Малко // Український Тиждень. – №1. – 11-17 січня. – 2013.
20. Надашкевич В. Антропология мажорів [Електронний ресурс] / Володимир Надашкевич. – Режим доступу : [politiko.ua/blogpost58979](http://politiko.ua/blogpost58979)
21. Новые веяния на рынке труда: кулхантеры и трендсеттеры [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [Фокус focus.ua/economy/21794/](http://Фокус focus.ua/economy/21794/)
22. Отцы и дети онлайн: Возрастные группы интернет-игроков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [spb-lenivo.ru/articles/o-deti.html](http://spb-lenivo.ru/articles/o-deti.html)
23. Паланик Ч. Невидимки : [роман] / Чак Паланик ; [пер. с англ. Ю.Волковой]. – М. : АСТ ; Хранитель, 2008 – 300 с.
24. Паланик Ч. Бойцовский клуб: [роман] / Чак Паланик ; [пер. с англ. И.Кормильцева]. – М. : АСТ, 2005. – 252 с.

25. Пелевин В. «Generation П» : [роман] / Виктор Олегович Пелевин. – М. : Эксмо, 2008. – 352 с.
26. Персоны Сети [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [zarealie.narod.ru/a103.htm](http://zarealie.narod.ru/a103.htm)
27. Стритрейсинг на Украине – много необычных машин и красивых девушек [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [steer.ru/archives/2006/09/11/001879.php](http://steer.ru/archives/2006/09/11/001879.php)
28. Трофименков М. Словарь конца века [Электронный ресурс] / Михаил Трофименков. – Режим доступа : [seance.ru/n/5/dictionary/](http://seance.ru/n/5/dictionary/)
29. Уэльбек М. Платформа : [роман] / Мишель Уэльбек ; [пер. с франц. И. Радченко]. – М. : Иностранка, 2003. – 344 с.
30. Филдинг Х. Дневник Бриджит Джонс [Электронный ресурс] / Хелен Филдинг ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : [royallib.ru/book/filding\\_helen/dnevnik\\_bridgit\\_dgons.html](http://royallib.ru/book/filding_helen/dnevnik_bridgit_dgons.html)
31. Кто такой пикапер? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [myhelper.com.ua/index.php?newsid=8324](http://myhelper.com.ua/index.php?newsid=8324)
32. Что такое никнейм, ник, nickname и как его придумать? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [nick-name.ru/about/](http://nick-name.ru/about/)
33. «Шеф-кухар країни» на Першому національному [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [1tv.com.ua/ru/programs/kuhar\\_kraina](http://1tv.com.ua/ru/programs/kuhar_kraina)
34. Art Electronics [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.artelectronics.ru/vecherniy-posetitel/vecherniy-posetitel/331](http://www.artelectronics.ru/vecherniy-posetitel/vecherniy-posetitel/331)
32. Pain Cult Freak Show – Подвешивание на крюках [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.paincult.ru/](http://www.paincult.ru/)
35. Sensation-2012: Клабери в білому / Украинский бизнес [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [Главнаяua-in.ru](http://Главнаяua-in.ru) › Телеканал UBR › Новини
36. Testimonials. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [brandwatches.com.ua/comments/](http://brandwatches.com.ua/comments/)

## Література

1. Абанкина Т.В. Экономика желаний в современной «цивилизации досуга» [Электронный ресурс] / Татьяна Всеволодовна Абанкина. – Режим доступа : [www.strana-oz.ru/.../ekonomika-zhelaniy-v-sovremennoy-civilizacii-dosuga](http://www.strana-oz.ru/.../ekonomika-zhelaniy-v-sovremennoy-civilizacii-dosuga)
2. Аблеев С.Р. Массовая культура современного общества: теоретический анализ и практические выводы [Электронный ресурс] / Сергей Рифатович Аблеев, Светлана Игоревна Кузьминская. – Режим доступа : <http://www.roerich.com/aipe/russian/ims/welcome1.html>
3. Акерлоф Дж.А. Экономика идентичности: Как наши идеалы и социальные нормы определяют, кем мы работаем, сколько зарабатываем и насколько несчастны / Акерлоф Джордж, Крэнтон Рэйчел ; [пер. с англ.]. – М. : Карьера Пресс, 2011. – 224 с.
4. Алкемайер Т. Социология спорта. Телесные практики субъективации и самоинсценировки / Томас Алкемайер ; [пер. с нем.]. – Логос. – 2006. – №3(54). – С.141–146.
5. Альтернативная культура: Энциклопедия / сост. Д. Десятерик. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. – 240 с.
6. Андреева Г.М. Личность в поисках идентичности в глобальном мире / Галина Михайловна Андреева // Социальная психология сегодня: поиски и размышления. – М. : Моск. психол.-соц. институт, 2009. – С. 123–125.
7. Антропный принцип [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_new](http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new)
8. Арндт Г. Становище людини / Ганна Арндт ; [пер. з англ. М. Зубрицької]. – Львів : Літопис, 1999. – 254 с.
9. Афанасьев А.И. Научные методы в гуманитаристике / Александр Иванович Афанасьев // Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія. Політологія. Вип.22 (2). Т. 20. – № 9/2. – 2012. – С. 253-258.

10. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / Александр Бард, Ян Зодерквист ; [пер. со швед.]. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 252 с.
11. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт ; [пер. с франц., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина]. – М. : Издательство Сабашниковых, 2003. – 512 с.
12. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
13. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире [Электронный ресурс] / Зигмунт Бауман. – Режим доступа : [www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm](http://www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm)
14. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. М.Л. Коробочкина]. – М. : Весь Мир, 2004. – 188 с.
15. Бауман З. Текущая современность / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. Ю.В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
16. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. –2-е изд. / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Худож. лит., 1990. – 543 с.
17. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин ; сост. С. Г. Бочаров. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
18. Бек У. Что такое глобализация? [Электронный ресурс] / Ульрих Бек. – Режим доступа : <http://imp.rudn.ru/ffec/philos/chrest/g18/bek.html>
19. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек ; [пер. с нем. В. Седельника и Н. Фёдоровой]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
20. Белинская Е.П. Конструирование идентификационных структур личности в ситуации неопределенности / Елена Павловна Белинская // Социально-экономическая трансформация в России. – М. : Моск. обществ. науч. фонд, 2007. – С. 30-53.

21. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства [Електронний ресурс] / Деніел Белл. – Режим доступу : [kdpu.edu.ua/download/kaf\\_philosof/Dzherela/XX/bell.ukr.pdf](http://kdpu.edu.ua/download/kaf_philosof/Dzherela/XX/bell.ukr.pdf)
22. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Дэниел Белл ; [пер. с англ. под ред. В. Иноземцева]. – М. : Мысль, 1993. – 464с.
23. Беляев Д.А. Виртуальное net-бытие пост(сверх)человека / Дмитрий Александрович Беляев // Вестник Волгоградского ун-та. Серия Философия. – 2012. – № 3(18). – С. 68–73.
24. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Питер Бергер, Томас Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Academia-центр, Медиум, 1995. – 334 с.
25. Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон ; [пер. с франц. В. Флерова, И. Блауберг, И. Вдовина]. – М. : Кучково поле, 2006. – 384 с.
26. Библер В. Мышление как творчество: введение в логику мысленного диалога / Владимир Соломонович Библер. – М. : Политиздат, 1991. – 399 с.
27. Бильченко Возрождение ценности личности глазами философа [Электронный ресурс] / Евгения Витальевна Бильченко. – Режим доступа : [alleluia.ru/bilchenko/ru/](http://alleluia.ru/bilchenko/ru/)
28. Биричевская О.Ю. Массовая культура: онтологический смысл и тенденции концептуальной эволюции [Электронный ресурс] / Ольга Юрьевна Биричевская, Василий Иванович Стрельченко. – Режим доступа : [credonew.ru/content/view/565/31/](http://credonew.ru/content/view/565/31/)
29. Блинова О.А. Обретение персональной идентичности: диалектика индивидуального и социального / Олеся Александровна Блинова // Вестник Челябинского ун-та. Серия «Философия. Социология. Культурология». – 2009. – № 11(149). – С. 51–56.
30. Блинова О.А. Персональная идентичность в контексте отношения «Я–Другой»: автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.13 – философия и история религии, философская антропология, философия



- культуры / Олеся Александровна Блинова. – Челябинск : ВПО «Уральский гос. пед. ун-т», 2009. – 24 с.
31. Блудов А. В. Современный кляббер глазами социолога [Электронный ресурс] / Алексей Васильевич Блудов, Татьяна Владимировна Киселева // Режим доступа : [utoriya.spb.ru/index.php?option=com...view](http://utoriya.spb.ru/index.php?option=com...view)
32. Бобков И.М. Постколониальные исследования. Понятия и категории [Электронный ресурс] / Игорь Михайлович Бобков // Новейший философский словарь; сост. Грицанов А.А. – Минск : Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с. – Режим доступа : [ronjatija.ru/node/6930](http://ronjatija.ru/node/6930)
33. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть / Жан Бодрийяр ; [пер. з франц. Л. Кононовича]. – Львів : Кальварія, 2004. – 376 с.
34. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц., послесловие и примечания Е.А. Самарской]. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
35. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. Д. Калугин]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 96 с.
36. Бодрийяр Ж. Соблазн / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. А. Гараджа]. – М. : Ad marginem, 2000. – 318 с.
37. Бодрийяр Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. С. Зенкина]. – М. : Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино, 2001. – 224 с.
38. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального/ Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. Н. Сулова]. – Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000. – 130 с.
39. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр ; [пер с франц. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000 . – 260 с.
40. Борисов Б.Л. Технологии рекламы и PR / Борис Леонидович Борисов. – М. : Гранд-Фаир, 2004. – 624 с.

41. Брубейкер Р. Этничность без групп [текст] / Роджерс Брубейкер ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.
42. Брубейкер Р. За пределами «идентичности» / Роджерс Брубейкер, Фредерик Купер // *Ab Imperio*. – 2000. – №3. – С. 76–94.
43. Брунер Д. Жизнь как нарратив / Джером Сеймур Брунер // *Постнеклассическая психология*. – 2005. – №1. – С. 9-30.
44. Бубер М. Я и ты / Мартин Бубер. Два образа веры ; [пер. с нем. В.В. Рынкевич]. – М. : Республика, 1995. – С. 16–92.
45. Бурдьё П. Структура, габитус, практика [Электронный ресурс] / [www.old.jourssa.ru/1998/2/4bourd.html](http://www.old.jourssa.ru/1998/2/4bourd.html)
46. Бурдьё П. Практический смысл / Пьер Бурдьё ; [пер. с франц. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко]. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.
47. Бурдьё П. О символической власти / Пьер Бурдьё // *Социология социального пространства* ; [пер. с франц. Н.А. Шматко]. – М. – СПб. : Алетейя; 2007. – С. 87–96.
48. Бурдьё П. Социология политики / Пьер Бурдьё ; [пер. с франц.]. – М. : Socio-Logos, 1993. – 336 с.
49. Бурдьё П. Рынок символической продукции [Электронный ресурс] // Пьер Бурдьё ; [пер. с франц. Е.Д. Вознесенской ]. – Режим доступа : [bourdieu.name/.../burde-rynok-simvolicheskoy-produkcii](http://bourdieu.name/.../burde-rynok-simvolicheskoy-produkcii)
50. Вайнтштейн О. Мужчина моей мечты: этюды по истории мужского тела / Ольга Борисовна Вайнштейн // *Иностранная литература*. – 2003. – № 3. – С. 253–278.
51. Вайнштейн О. Денди: Мода литература, стиль жизни / Ольга Борисовна Вайнштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 640 с.
52. Вайнштейн О. Метросексуал – городской модник [Электронный ресурс] / Ольга Борисовна Вайнштейн. – Режим доступа : [www.StyleWay.ru](http://www.StyleWay.ru)

53. Вайнштейн О. Дендизм эпохи массовой культуры [Электронный ресурс] / Ольга Борисовна Вайнштейн. – Режим доступа : [www.russ.ru/pole/Dendizm-epohi-massovoj-kultury](http://www.russ.ru/pole/Dendizm-epohi-massovoj-kultury)
54. Василенко И.Л. Гуманитаристика: феномен субъектной рациональности / Ирина Леонидовна Василенко, Александр Иванович Афанасьев // Сборник научных трудов трудов Sworld. Филология и философия. – Вып. 1. Т. 23. – Иваново: МАРКОВА А. Д., 2014. – С. 13-17. Цит.: 114-017
55. Вернадский В. Размышления натуралиста: в 2 кн. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление / Владимир Иванович Вернадский. – М. : Наука, 1977. – 191 с.
56. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана / Поль Вирилио ; [пер. с франц. И. Окуневой]. – М. : ИТДГК «Гнозис», Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 192 с.
57. Вульф Н. Миф о красоте: Стереотипы против женщин / Наоми Вульф ; [пер. с англ. А. Графова, Т. Графова]. – М. : Альпина нон-фикшн, 2013. – 446 с.
58. Гапон Н.П. Гендер. Ідентичність. Суб'єктивність: філософські дискусії другої половини ХХ сторіччя : [монографія] / Надія Павлівна Гапон. – Львів : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2009. – 378 с.
59. Гвардини Р. Конец нового времени / Романо Гвардини // Феномен человека: Антология. – М. : Высшая школа, 1993. – С. 240–296.
60. Гейзінга Й. Homo Ludens / Йоган Гейзінга ; [пер. з англ. О. Мокровольського]. – К. : Основи , 1994. – 250 с.
61. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Энтони Гидденс ; [пер. с англ.]. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
62. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі : [монографія] / Ольга Євгенівна Гомілко. – К. : Наук. думка, 2001. – 340 с.

63. Горалик Л. Маленький Принц и большие ожидания. Новая зрелость в современном западном обществе [Электронный ресурс] / Линор Горалик. – Режим доступа : [linorgoralik.com/little\\_prince.htm](http://linorgoralik.com/little_prince.htm)
64. Горалик Л. Полая женщина. Мир Барби изнутри и снаружи / Линор Горалик. – М. : Новое Литературное Обозрение, 2005. – 320 с.
65. Горный Е. Виртуальная личность как жанр творчества (На материале русского Интернета) [Электронный ресурс] / Евгений Алексеевич Горный. – Режим доступа : <http://www.netslova.ru/gornyy/v1.html>
66. Горчакова В.Г. Имидж: розыгрыш или код доступа? [Электронный ресурс] / Валентина Григорьевна Горчакова. – Режим доступа : [www.publicant.ru/Demo/702599.htm](http://www.publicant.ru/Demo/702599.htm)
67. Горюнова О. Петербург.ru: особенности Net-культуры и искусства [Электронный ресурс] / Ольга Викторовна Горюнова. – Режим доступа: [old.russ.ru/netcult/20000112\\_goryunova.html](http://old.russ.ru/netcult/20000112_goryunova.html)
68. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / Александр Бенционович Гофман. – М. : Книжный дом «Университет», 2013. – 208 с.
69. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Ирвинг Гофман ; [пер. с англ. А. Д. Ковалева]. – М. : Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
70. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта : [монография] / Ирвинг Гофман ; [пер. с англ.]. – М. : Институт социологии РАН, 2003. – 752 с.
71. Гречко П.К. Идентичность – современные перспективы [Электронный ресурс] / Петр Кондратьевич Гречко. – Режим доступа : [www.litera.instaet.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf](http://www.litera.instaet.ru/admin/pdf/20110221154540file.pdf)
72. Гречко П. К. Идентичность – посмодернистская перспектива / Петр Кондратьевич Гречко // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 171–190.

73. Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов / Лев Дмитриевич Гудков. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 816 с.
74. Гудков Л.Д. Перерождения «советского человека» [Электронный ресурс] / Лев Дмитриевич Гудков. – Режим доступа : [root.elima.ru/articles/?id=502](http://root.elima.ru/articles/?id=502)
75. Гундорова Т. Симптом «больного тела». Постсоветский украинский роман / Тамара Ивановна Гундорова // Дружба Народов. – 2011. – № 9. – С. 189–201.
76. Гундорова Т. «Сільський гламур» і глобалізаційний кіч / Тамара Іванівна Гундорова // Дзеркало тижня. – № 26 (10 липня). – 2010.
77. Гундорова Т. Слідами Адорно: масова культура й кіч [Електронний ресурс] / Тамара Іванівна Гундорова. – Режим доступу : [http://www.krytyka.kiev.ua/articles/s.13\\_1-2\\_2005.html](http://www.krytyka.kiev.ua/articles/s.13_1-2_2005.html)
78. Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии / Павел Семенович Гуревич // Вопросы социальной теории. – 2010. – №4. – С. 63–87.
79. Гурова О.Ю. «Глянец»: идеология моды в современной культуре / Ольга Юрьевна Гурова // Визуальная антропология: настройка оптики : под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. – М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. – С. 275–293.
80. Данилова Г. Красота по- [Электронный ресурс] / Галина Петровна Данилова. – Режим доступа: <http://www.b2blogger.com/research/download/?d=620>
81. Делёз Ж. Логика смысла / Жиль Делёз ; [пер. с франц. Я. Свирского]. – М. : АСТ ; Екатеринбург : Ультра. Культура, 1995. – 486 с.
82. Дилигенский Г.Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности / Герман Германович Дилигенский // Одиссей. Человек в истории. 1992. – М. : Кругъ, 1994. – с. 79—108.
83. Жаданова Н. И. Образы и стереотипы маскулинности в европейской культуре : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 24.00.01

- теория и история культуры / Наталья Игоревна Жаданова. – Ростов-на-Дону : Изд-во Южного федерального ун-та, 2012. – 26 с.
84. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия [Электронный ресурс] / Славой Жижек. – Режим доступа : [kinoart.ru/archive/1998/02/n2-article19](http://kinoart.ru/archive/1998/02/n2-article19)
85. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек ; [пер. с англ. В. Софронова] – М. : Художественный журнал, 1999. – 236 с.
86. Жижек С. Интерпассивность, или Как наслаждаться посредством Другого. Желание: Влечение; Мультикультурализм [текст] / Славой Жижек ; [пер. с англ. А. Смирнова]. – СПб. : Алетейя, 2005. – 156 с.
87. Жижек С. Похихикай мне, пожалуйста [Электронный ресурс] / Славой Жижек. – Режим доступа : [www.vavilon.ru/textonly/issue12/zhizhek.html](http://www.vavilon.ru/textonly/issue12/zhizhek.html)
88. Зайцев М. О. Осягнення людської індивідуальності як соціокультурна проблема / Микола Олександрович Зайцев // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – Вип. 41. – Житомир, Видавництво ЖДУ ім. І. Франка, 2008. – С. 3–6.
89. Зайцев М. О. Європейська людина в індивідуалізованих визначеностях (Від Ренесансу до Нового часу) / Микола Олександрович Зайцев // Мультиверсум. Філософський альманах : Зб. наук. праць/ Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 2 (90). – К., 2009. – С. 50–62.
90. Запесоцкий Ю.А. Образ как «текст» и ценностно-нормативная матрица культуры / Юрий Александрович Запесоцкий // Человек. – 2013. – № 2. – С. 93–97.
91. Захаров С. Возрастной символизм культуры и его изменения [Электронный ресурс] / Сергей Иванович Захаров. – Режим доступа : [demoscope.ru/weekly/2009/0385/tema01.php](http://demoscope.ru/weekly/2009/0385/tema01.php)
92. Захаров А.В. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ / Александр Владимирович Захаров // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 3–16.

93. Захарс Т. А. Іміджевий портфель кулінарних шоу [Електронний ресурс] / Тетяна Арнольдівна Захарс. – Режим доступу : [www.kytmu.edu.ua/wsc/toms/09/115-118.pdf](http://www.kytmu.edu.ua/wsc/toms/09/115-118.pdf)
94. Зверева В. Специализированные тела в массовой культуре: бодибилдинг [Электронный ресурс] / Вера Викторовна Зверева. – Режим доступа: [culturca.narod.ru/Bodybuild0.htm](http://culturca.narod.ru/Bodybuild0.htm)
95. Зиммель Г. Общение. Пример чистой, или формальной социологии / Георг Зиммель // Избранное : в 2 т. – Т. 2. Созерцание жизни. – М. : Юристъ, 1996. – С. 486–500.
96. Зиммель Г. Мода // Георг Зиммель // Избранное : в 2 т. Т. 2. Созерцание жизни ; [пер. с нем. ]. – М. : Юрист, 1996. – С. 80–93.
97. Зиновьев А. Глобальный человек / Александр Александрович Зиновьев. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – 448 с.
98. Знаков В.В. Тезаурусное и нарративное понимание событий как проблема психологии человеческого бытия / Виктор Владимирович Знаков // Методология и история психологии. – 2010. – Т. 5. – Вып. 3. – С. 105-119.
99. Іщук В. Україна: проблема престижності та ідентичності (масова комунікація і культура як суб'єкти формування громадянської та національної свідомості) / Володимир Михайлович Іщук . – Київ : Смолоскип, 2000 . – 89 с.
100. Иванов Д.В. Виртуализация общества. Версия 2.0 : [монография] / Дмитрий Владиславович Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – 214 с.
101. Иванов Д. Глэм-капитализм : [монография] / Дмитрий Владиславович Иванов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2008. – 176 с.
102. Ильин А.Н. Трехкомпонентная модель влияния массовой культуры на субъекта / Алексей Николаевич Ильин // Социология: 4 М. – 2010. – №30. – С. 27–42.

103. Ильин А.Н. Субъект в массовой культуре современного общества потребления (на материале китч-культуры) : [монография] / Алексей Николаевич Ильин. – Омск : Амфора, 2010. – 376 с.
104. Ильин А.Н. Антропология субъекта [Электронный ресурс] / Алексей Николаевич Ильин. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru](http://www.zpu-journal.ru) > ... > №1 2010 – Философия. Политология
105. Ильин А.Н. Массовая культура и субкультура: общее и особенное / Алексей Николаевич Ильин // Социологические исследования. – 2010. – № 2. – С. 69–75.
106. Ильин В.И. Социология потребления [Электронный ресурс] / Владимир Иванович Ильин. – Режим доступа : [www.consumers.narod.ru](http://www.consumers.narod.ru)
107. Ильин В.И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность / Владимир Иванович Ильин // Мир России. – 2005. – Т. 14, № 2. – С. 3–40.
108. Ильин В.И. Быт и бытие молодежи российского мегаполиса. Социальная структура повседневности общества потребления / Владимир Иванович Ильин. – СПб. : Интерсоцис, 2007. – 388 с.
109. Ильин И.П. Нарратив [Электронный ресурс] / Илья Петрович Ильин // Постмодернизм. Словарь терминов. – М. : ИНИОН РАН (отдел литературоведения) – INTRADA, 2001. – Режим доступа : [postmodernism.academic.ru/72/нарратив](http://postmodernism.academic.ru/72/нарратив)
110. Ионин Л.Г. Политкорректность: Дивный новый мир / Леонид Григорьевич. Ионин. – М. : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 112 с.
111. Ионин Л.Г. Общество меньшинств: политкорректность в современном мире / Леонид Григорьевич Ионин. – М. : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 44 с.
112. Ионин Л.Г. Социология культуры / Леонид Григорьевич Ионин. – М. : Изд. Дом ГУ ВШЭ, 1998. – 280 с.



113. Ионин Л. Г. Идентификация и инсценировка [Электронный ресурс] / Леонид Григорьевич Ионин. – Режим доступа : [thelib.ru/books/ionin\\_1/identifikaciya\\_i\\_inscenirovka-read.html](http://thelib.ru/books/ionin_1/identifikaciya_i_inscenirovka-read.html)
114. История уродства : под. ред. Умберто Эко ; [пер. с итал. А.А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М.М.Сокольской]. – М. : СЛОВО/SLOVO, 2007. – 456 с.
115. Кавелти Дж. Приключение, тайна и любовная история: формульные повествования как искусство и популярная культура [Электронный ресурс] / Джон Кавелти ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : [culturca.narod.ru/Cavelty1.htm](http://culturca.narod.ru/Cavelty1.htm)
116. Канетти Э. Монстр власти / Элиас Канетти, Серж Московичи ; [пер. с нем. и франц. Р. Каралашвили, Т. Емельяновой, Г. Дилигенского]. – М. : Алгоритм, 2009. – 240 с.
117. Карась А.Ф. Громадянська ідентичність як українська перспектива / Анатолій Феодосійович Карась // Агора. Переосмислюючи демократію: Україна і світовий контекст. – К. : Стилос, 2011. – С. 27–41.
118. Кармадонов О.А. Эффект отсутствия: культурно-цивилизационная специфика / Олег Анатольевич Кармадонов // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 29–41.
119. Карпицкий Н.Н. Онтология виртуальной реальности [Электронный ресурс] / Николай Николаевич Карпицкий. – Режим доступа : [tvfi.narod.ru/virtual.htm](http://tvfi.narod.ru/virtual.htm)
120. Карпова Д.Н. Еда: трансформации в электронно-сетевых общностях [Электронный ресурс] / Дарья Николаевна Карпова. – Режим доступа : [www.vestnik.mgimo.ru/.../032\\_04-2014\\_karпова.pdf](http://www.vestnik.mgimo.ru/.../032_04-2014_karпова.pdf)
121. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс ; [пер. с англ. под научн. ред. О.И. Шкаратана]. – М. : ГУ-ВШЭ, 2001. – 608 с.

122. Кастельс М. Информационное общество и государство благосостояния: Финская модель. / Мануэль Кастельс, Пекка Химанен ; [пер. с англ. А.Калинина, Ю.Подороги]. – М. : Логос, 2002. – 219 с.
123. Кирилина А. Гендерный стереотип [Электронный ресурс] / Алла Викторовна Кирилина // Словарь гендерных терминов: – Режим доступа : <http://www.owl.ru/gender/>
124. Кісь О.Р. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні [Електронний ресурс] / Оксана Романівна Кісь // Ї. Число 27. – 2003. – Режим доступу : [www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm](http://www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm)
125. Кісь Р. Глобалізація – локалізація – глокалізація (американське, шведське і українське бачення). Виступ на семінарі «Ї» 19 травня 2000 р. [Електронний ресурс] / Роман Ярославович Кісь. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n19texts/kis.htm>
126. Клочко В.Е. Личностная идентичность и проблема устойчивости человека в меняющемся мире: системно-антропологический ракурс [Электронный ресурс] / Виталий Евгеньевич Клочко, Олег Валериевич Лукьянов. – Режим доступа : [sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-333.pdf](http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/324/image/324-333.pdf)
127. Кляйн Н. NO LOGO: Люди против брендов // Наоми Кляйн ; [пер. с англ.]. – М. : Добрая книга, 2003. – 624 с.
128. Ковалев О. А. Литературный персонаж в зеркале массовой культуры [Электронный ресурс] / Олег Александрович Ковалев. – Режим доступа : [www.asu.ru/files/documents/00003412.pdf](http://www.asu.ru/files/documents/00003412.pdf)
129. Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : [монографія] / Микола Адамович Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
130. Козловець М.А. Культурні основи нації та ідентичність в добу глобалізації / Микола Адамович Козловець, Людмила Вікторівна Горохова // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В. М. Вашкевич. – К.: ВІР УАН, 2013.– Випуск 75 (№ 6). – С. 250–255.

131. Колесник М.В. Телоцентризм в эпоху массовой культуры : [монография] / Михаил Васильевич Колесник. – Омск : Издательство АНО ВПО «Омский экономический институт», 2001. – 136 с.
132. Комаров С.В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии // Сергей Владимирович Комаров; автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. Специальность 09.00.03 – История философии. – Екатеринбург, 2007. – С. 3.
133. Кон И.С. Нагой мужчина в искусстве и в жизни [Электронный ресурс] / Игорь Семенович Кон. – Режим доступа : [www.neuronet.ru/sexology/book12\\_6.html](http://www.neuronet.ru/sexology/book12_6.html)
134. Кон И.С. Идентичность [Электронный ресурс] / Игорь Семёнович Кон // Энциклопедия Кругосвет. – Режим доступа : [www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/.../IDENTICHNOST.html?](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/.../IDENTICHNOST.html?)
135. Кон И.С. Психология ранней юности / Игорь Семёнович Кон. – М. : Просвещение, 1989. – 256 с.
136. Кондаков И.В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты : [монография] / Игорь Вадимович Кондаков, Кирилл Борисович Соколов, Николай Андреевич Хренов. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
137. Конева А.В. Мода: презентация индивидуальности и коды идентификации / Анна Васильевна Конева // Международный журнал исследований культуры. – 2010. – №1. – С. 138-142.
138. Конева А.В. Мода как иное / Анна Васильевна Конева // Российская массовая культура конца XX века. Материалы круглого стола. 4 декабря 2001 г. Санкт-Петербург. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.82–87.
139. Конева А.В. Средний класс: мифология успеха [Электронный ресурс] / Анна Васильевна Конева – Режим доступа : [vestnik-samgu.samsu.ru/gum/.../phyl/200410501.html](http://vestnik-samgu.samsu.ru/gum/.../phyl/200410501.html)

140. Контрера Сегура М. Медиафера и кризис чувства [Электронный ресурс] / Малена Контрера Сегура. – Режим доступа : [mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/contrera\\_mediasfera/](http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/contrera_mediasfera/)
141. Корнев В. Топ-модель (статья для «Энциклопедии современной жизни») [Электронный ресурс] / Вячеслав Вячеславович Корнев. – Режим доступа : [www.lik-bez.ru/archive/zine\\_number809/zine.../publication833](http://www.lik-bez.ru/archive/zine_number809/zine.../publication833)
142. Корнев В. Потребление потребления / Вячеслав Вячеславович Корнев // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – 2012. – №4. – С. 5–11.
143. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества : [монография]. / Анна Владимировна Костина. – М. : Изд-во ЛКИ, 2011. – 352 с.
144. Костина А.В. Кризисное состояние идентичности в современном мире: причины и предпосылки [Электронный ресурс] // Анна Владимировна Костина. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina\\_Recessionary](http://www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina_Recessionary)
145. Костина А.В. Особенности идентичности в границах этнической, национальной, массовой культуры [Электронный ресурс] / Анна Владимировна Костина. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru](http://www.zpu-journal.ru) > ... > №4 2009 – Культурология
146. Костомаров А.С. Маска как способ объявления лица в социо-культурном пространстве : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец 09.00.11 – социальная философия / Артур Сергеевич Костомаров. – Самара : Изд-во Самарского ун-та, 2006. – 26 с.
147. Кривцова Л.А. Телесность в массовой и элитарной культуре начала XXI века: сравнительный анализ / Лариса Алексеевна Кривцова, Олег Александрович Архипов // Вестник гуманитарного факультета Ивановского гос. химико-технологического ун-та. – 2011. – Вып. 4. – С. 113–119.
148. Кримський С. Заклики духовності XXI століття : Лекція, прочитана 31 жовтня 2002 року в Національному університеті «Києво-Могилянська

- академія» / Сергій Борисович Кримський . – Київ : Києво-Могилянська акад., 2003 . – 30 с.
149. Круткин В.Л. Телесность человека в онтологическом измерении / Виктор Леонидович Круткин // Общественные науки и современность. – 1997. – № 4. – С. 143–150.
150. Кугаевский А.С. Художественная интерпретация товарного дискурса в романе Виктора Пелевина «Gentrations II» [Электронный ресурс] / Александр Сергеевич Кугаевский. – Режим доступа : <http://www.philology.ru/literature2/kugaevsky-06.htm>
151. Кудашова И.В. Социально-философские аспекты идеи усовершенствования человека : автореф. дисс. на соиск уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.11 – социальная философия / Ирина Владимировна Кудашова. – Красноярск : Изд-во Красноярск. ун-та, 2006. – 22 с.
152. Кудашова Ю. Б. Желание как источник идентификации? [текст] / Юлия Борисовна Кудашова, Тамара Михайловна. Шатунова // Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергичная антропология : материалы Всероссийской научно-практической конференции, 19-20 ноября 2009 г. – Казань: Издательство «Познание» Института экономики, управления и права, 2009. – С. 321–323.
153. Кузнецова Л. В. Дурная бесконечность символического потребления / Лидия Васильевна Кузнецова // Философия и общество. – №3. – 2008. – С. 127–137.
154. Кузьменко Т.М. Новые маргинальные группы [Электронный ресурс] / Татьяна Михайловна Кузьменко. – Режим доступа : [uchebnikionline.ru/soziologia/...tm/novi\\_marginalni\\_grupi.htm](http://uchebnikionline.ru/soziologia/...tm/novi_marginalni_grupi.htm)
155. Культурология. XX век. Энциклопедия : в 2 т. – Т. 2. / Гл. ред. Левит С.Я. – СПб. : Университетская книга; 000 «Алетейя», 1998. – 426 с.
156. Куренной В. FAQ: Персональная идентичность. 7 фактов о проблеме самоопределения современного человека [Электронный ресурс] / Виталий

- Анатольевич Куренной. – Режим доступа :  
[www.youtube.com/watch?v=0anP0U9tlFA](http://www.youtube.com/watch?v=0anP0U9tlFA)
157. Курцвейл Р. Жизнь с ускорением [Электронный ресурс] / Реймонд Курцвейл. – Режим доступа : [ray-kurzweil-nanotekhnologie.blogspot.com](http://ray-kurzweil-nanotekhnologie.blogspot.com)
158. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма / Владимир Александрович Кутырев. – Нижний Новгород : Изд-во Нижегородск. ун-та, 2010. – 85 с.
159. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан // Виктор Аронович Мазин. Стадия зеркала Жака Лакана. – СПб. : Алетейя, 2005. – С. 53–72.
160. Лалабекова Н. Дети-бумеранги [Электронный ресурс] / Наталия Эдуардовна Лалабекова. – Режим доступа : [ua-samaya.ru/articles.php?id=147](http://ua-samaya.ru/articles.php?id=147)
161. Лапкин В.В. Идентичность в системе координат мирового развития [Электронный ресурс] / Владимир Валентинович Лапкин, Ирина Станиславовна Семененко, Владимир Игоревич Пантин. – Режим доступа : [gtmarket.ru/laboratory/expertize/2010/2699](http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2010/2699)
162. Лебон Г. Психология народов и масс / Гюстав Лебон ; [пер. с франц.]. – СПб. : Макет, 1995. – 311 с.
163. Левада Ю.А. От мнений к пониманию / Юрий Александрович Левада // Сочинения : социологические очерки 1993–2000. – М. : Издатель Карпов Е.В., 2011. – 506 с.
164. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эммануэль Левинас ; [пер. с франц. И. С. Вдовиной, Б.В. Дубина]. – М. – СПб. : Культурная инициатива: Университетская книга, 2000. – 416 с.
165. Левченко В. Смех как различение : [текст] / Виктор Леонидович Левченко // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Одеса : Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, 2006. – Вип. 9. – С. 137–142.
166. Лейбенстайн Х. Эффект присоединения к большинству, эффект сноба и эффект Веблена в теории покупательского спроса / Харви Лейбенстайн ; [пер. с англ.] // Вехи экономической мысли. Теория потребительского

- поведения и спроса : в 2 т. – Т.1 ; под ред. В.М.Гальперина. – СПб. : Экономическая школа, 1999. – С. 304–325
167. Лем С. Сумма технологии = *Summa Technologiae* / Станислав Лем ; [пер. с польск. В. Широков]. – М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica ; Минск : Харвест, 2004. – 668 с.
168. Лехциер В. Л. Нарративный поворот и актуальность нарративного разума [Электронный ресурс] / Виталий Леонидович Лехциер. – Режим доступа : [culturalresearch.ru/.../IJCR\\_01\(10\)\\_2013\\_Lekhtsier\\_1.pdf](http://culturalresearch.ru/.../IJCR_01(10)_2013_Lekhtsier_1.pdf)
169. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки ; [пер. с франц. В. В. Кузнецова]. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 330 с.
170. Липовецкий Ж. Третья женщина. Незыблемость и потрясение основ женственности / Жиль Липовецкий ; [пер. с франц.]. – СПб. : Алетейя, 2003. – 495 с.
171. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания / Конрад Лоренц ; [пер. с нем. А.И. Федорова, Г.Ф. Швейника]. – М. : Республика, 1998. – 393 с.
172. Лохоня В.И. Хлеб с Маслоу. Киборгизация Homo Consumens [Электронный ресурс] / Валентин Иванович Лохоня. – Режим доступа : [psyfactor.org/lib/maslow2.htm](http://psyfactor.org/lib/maslow2.htm)
173. Луков В. А. Тезаурусный подход в гуманитарных науках / Валерий Андреевич Луков, Владимир Андреевич Луков // Знание. Понимание. Умение. – 2004. – № 1. – С. 93–100.
174. Луков В. А. Тезаурусы : Тезаурусный подход к пониманию человека и его мира : [науч. монография] / Валерий Андреевич Луков, Владимир Андреевич Луков. – М. : Изд-во Нац. Ин-та бизнеса, 2013. – 640 с.
175. Мазур Л.І. Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема : [монографія] / Любов Іванівна Мазур ; Нац. ун-т «Львів. політехніка». – Львів : Вид-во Львів. політехніки, 2012. – 431 с.

176. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / Аласдер Макинтайр ; [пер. с англ. В.В. Целищева]. – М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.
177. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Герберт Маршалл Маклюэн ; [пер. с англ. В. Николаева]. – М. – Жуковский : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
178. Максимова О.Б. Гендерное измерение в современном социально-коммуникативном дискурсе: роль рекламы [текст] / Ольга Борисовна Максимова // Вестник РУДН. Сер. Социология. – 2004. – №6–7. – С.246–254.
179. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью [текст] / Владимир Сергеевич Малахов // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 45–53.
180. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. Другое небо [Электронный ресурс] / Мераб Константинович Мамардашвили. – Режим доступа : [society.polbu.ru/mamardashvili.../ch30\\_all.html](http://society.polbu.ru/mamardashvili.../ch30_all.html)
181. Мамонтова А. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности: сущность, причины, следствия и восстановление [Электронный ресурс] / Анна Александровна Мамонтова. – Режим доступа : [sociologist.nm.ru/study/seminar\\_28c.htm](http://sociologist.nm.ru/study/seminar_28c.htm)
182. Мамычева Д.И. Трансформация категорий «детство» и «взрослость» в современной культуре [Электронный ресурс] / Диана Ивановна Мамычева. – Режим доступа : [80.rus.neicon.ru:8080/xmlui/handle/123456789/5847](http://80.rus.neicon.ru:8080/xmlui/handle/123456789/5847)
183. Манохин М.А. Ювенилизация современного общества: культурологические аспекты / Михаил Андреевич Манохин // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2012. – №3. – С. 77–81.
184. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Надежда Борисовна Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.
185. Марков А. Георг Зиммель: оживающая мода [Электронный ресурс] / Александр Владимирович Марков. – Режим доступа : [www.nlobooks.ru/node/2694](http://www.nlobooks.ru/node/2694)



186. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Герберт Маркузе. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества ; [пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526 с.
187. Мартин Г.-П. Западня глобалізації: атака на процвітання і демократію / Ганс-Петер Мартин, Харальд Шуманн ; [пер. с нем. Г.Р. Контарева]. – М : Альпина, 2001. – 335 с.
188. Маслова Ю.П. Моделі гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні (на матеріалах друкованих ЗМІ) / Юлія Петрівна Маслова // Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського ун-ту ім. Івана Огієнка. – Вип. 20. – Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2011. – С. 425–436.
189. Матецкая А.В. Социология культуры [Электронный ресурс] / Анастасия Витальевна Матецкая. – Режим доступа : [sosis.ucoz.ru/load/lekcii/sociologija/mateckaja\\_a\\_v.../4-1-0-9](http://sosis.ucoz.ru/load/lekcii/sociologija/mateckaja_a_v.../4-1-0-9)
190. Матусевич Е.В. Культурная идентификация как процесс: теоретические и методологические аспекты современных исследований : автореф. дисс. на соиск уч. степ. канд. культурологии ; спец. 24.00.01 – теория и история культуры (культурология) / Елена Владимировна Матусевич. – М. : Изд-во Московского пед. гос. ун-та, 2011. – 25 с.
191. Межуев В.М. Ценности современности в контексте модернизации и глобализации [Электронный ресурс] / Вадим Михайлович Межуев. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/](http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/1/Mezhuev/)
192. Мейлер Н. Белый негр. Беглые размышления о хипстере / Норман Мейлер // Вопросы философии. – 1992. – №9. – С. 131–145.
193. Мемфорд Л. Техника и природа человека / Льюис Мемфорд // Новая технократическая волна на западе ; [пер. с англ.]. – М. : Прогресс, 1986. – С. 225–240.
194. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з франц. О. Йосипенко, С. Йосипенка]. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.

195. Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения / Маргарет Мид ; [пер. с англ. Ю.А. Асеева]. – М. : Наука, 1988. – 429 с.
196. Микляева А. В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования : [монография] / Анастасия Владимировна Микляева, Полина Витальевна Румянцева. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – 118 с.
197. Михель Д.В. Тело, территория, технология. Философский анализ стратегий телесности в современной западной культуре / Дмитрий Викторович Михель. – Саратов : Научная книга. – 2000. – 128 с.
198. Михель Д.В. Воплощенный человек. Западная культура, медицинский контроль и тело / Дмитрий Викторович Михель. – Саратов : Изд-во Саратовского университета, 2000. – 204 с.
199. Михель Д. В. Телетехнологии, телесность, виртуальная реальность [Электронный ресурс] / Дмитрий Викторович Михель. – Режим доступа : [ivanem.chat.ru/mihel.htm](http://ivanem.chat.ru/mihel.htm)
200. Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Яньсянь Янь, С.-Х. М.Сяо, Тамоцу Аоки и др. ; под ред. П. Л. Бергера, С. П. Хантингтона ; пер. с англ. В. В. Сапова, под ред. М. М. Лебедевой. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 378 с.
201. Могилевская Г. И. Социальные сети как актуальный способ самовыражения массового человека [текст] / Галина Исаевна Могилевская // Молодой ученый. – 2012. – №4. – С. 517–520.
202. Можейко М.А. Нарратив [Электронный ресурс] / Марина Александровна Можейко // Режим доступа : <http://www.narratif.narod.ru/narratia.htm>
203. Моль А. Социодинамика культуры / Абраам Моль ; [пер. с франц.]. – М. : Комкнига, 2005. – 416 с.
204. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / Серж Московичи ; [пер. с франц. Т. П. Емельяновой]. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.

205. Московичи С. Машина, творящая богов / Серж Московичи ; [пер. с франц.]. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с.
206. Мосс М. Техники тела / Марсель Мосс. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии ; [пер. с франц.]. – М. : Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996. – С. 242–263.
207. Мунье Э. Манифест персонализма /Эмманюэль Мунье ; [пер. с франц. И. С. Вдовиной и В. М. Володина]. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
208. Мунье Э. Персонализм / Эмманюэль Мунье ; [пер. с франц.] // Французская философия и эстетика XX века. – М. : Искусство, 1995. – С. 105–215.
209. Набруско І.Ю. Стилi споживання та статусна нерівність в умовах сучасної України / Ірина Юріївна Набруско // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Вип.16. – К. : Вид-во КНУТШ, 2010. – С. 497–501.
210. Нагорна Л.П. Регіональна ідентичність: український контекст : [монографія] / Лариса Панасівна Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2008. – 405 с.
211. Найдорф М. Очерки современной массовой культуры [Электронный ресурс] / Марк Исаакович Найдорф. – Режим доступа : <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/mass-culture/ocerk-v>
212. Найдорф М. Мир субкультур [Электронный ресурс] / Марк Исаакович Найдорф. – Режим доступа : <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/mass-culture>
213. Нанси Ж.-Л. *Corpus* / Жан-Люк Нанси ; [пер. с франц., общ. ред. и вступ. ст. Е. Петровской]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
214. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Жан-Люк Нанси; [пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е.Троицкого]. – М. : Водолей, 2009. – 208 с.
215. Неклесса А.И. *Ordo quadro* – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира [Электронный ресурс] / Александр Иванович Неклесса. – Режим доступа : [politpriklad.net.ru/files/Neklessa-2000.doc](http://politpriklad.net.ru/files/Neklessa-2000.doc)

216. Нестерова М.А. Человеческое тело в культуре и моде последней трети XX – начале XXI века / Мария Александровна Нестерова // Известия Российского гос. пед. ун-та им. А.И.Герцена. – Вып. 60. – СПб., 2008. – С. 205–208.
217. Николаева Е.В.. Повседневная вещь как объект социокультурной практики: семантика мобильного телефона в молодежной субкультуре [Электронный ресурс] / Елена Васильевна Николаева, Татьяна Николаевна Николаева. – Режим доступа : [www.ethnonet.ru/.../povsednevnaia-veshh-kak-obekt-sociokulturnoj/](http://www.ethnonet.ru/.../povsednevnaia-veshh-kak-obekt-sociokulturnoj/)
218. Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Фрідріх Ніцше ; [пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука]. – К. : Основи, 2003. – 437 с.
219. Новак М. В. Идеологемы консьюмеризма в массовой культуре современной России : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 24.00.01 – теория и история культуры / Михаил Васильевич Новак. – Белгород : Изд-во Белгородского гос. ун-та 2011. – 24 с.
220. Новая философская энциклопедия. – 2-е изд., испр. и допол. – Т. 1–4. – М. : Мысль, 2010. – 2816 с.
221. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Минск : Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
222. Нордстрем К. А. Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта / Кьелл Нордстрем, Йонас Риддерстрале ; [пер. с англ.]. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002. – 279 с.
223. Носов Н.А. Манифест виртуалистики [Электронный ресурс] / Николай Александрович Носов. – Режим доступа : [www.virtualistika.ru](http://www.virtualistika.ru)
224. Нэсбитт Д., П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы / Джон Нэсбитт, Патриция Эбурдин ; [пер. с англ.]. – М. : «Республика», 1992. – 415 с.
225. Овсянникова Н. А. Влияние телевидения на формирование идентичности личности в современных социокультурных условиях российского общества : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. социолог.

- наук ; спец. 22.00.06 – социология культуры, духовной жизни / Наталья Александровна Овсянникова. – Курск : Изд-во КГТУ, 2007. – 23 с.
226. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гассет ; [пер. з ісп. В. Бурггардта.] // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – 424 с.
227. Падмор К. Выразительная плоть: косметическая хирургия, физиогномика и стирание визуальных различий / Кэтрин Падмор // Массовая культура: современные западные исследования ; [пер. с англ.]. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – 339 с.
228. Панин В.В. Политическая корректность как культурно-поведенческая и языковая категория : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук ; спец. 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание / Виталий Витальевич Панин. – Тюмень : Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2004. – 19 с.
229. Парийчук А.В. Молодежная субкультура как игра / Анастасия Владимировна Парийчук // Вестник Челябинского гос. ун-та. Серия Философия. Социология. Культурология. – Вып.28. – 2012. – №35 (289). – С. 113–118.
230. Пелагеша Н. Є. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації : [монографія] / Наталя Євгеніївна Пелагеша. – К. : НІСД, 2008. – 287 с.
231. Пелипенко А. Идентичность: экзистенциальные основания [Электронный ресурс] / Андрей Анатольевич Пелипенко. – Режим доступа : [apelipenko.ru/.../Идентичностьэкзистенциальныеоснования.aspx](http://apelipenko.ru/.../Идентичностьэкзистенциальныеоснования.aspx)
232. Петраш Е.А. Субкультура молодежных объединений: вызов современности или поиск смыслов [Электронный ресурс] / Елена Александровна Петраш. – Режим доступа : [pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgpu05/wgpgpu\\_05\\_23.pdf](http://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wg6110/wgpgpu05/wgpgpu_05_23.pdf)
233. Плужникова Н.Н. Проблема культурной идентичности в свете современной философии культуры [Электронный ресурс] / Наталья Николаевна Плужникова. – Режим доступа : [filosofika.ru/2011/05/186.html](http://filosofika.ru/2011/05/186.html)

234. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов / Валерий Александрович Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.
235. Полях Е.А. Постмодернизм и дизайн / Евгения Александровна Полях // Вестник Московск. ун-та. Серия 7. Философия. – 1998. – №5. – С.85–97.
236. Предовская М.М. Модификация и трансформация культурной идентичности : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры / Мария Михайловна Предовская. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2009. – 22 с.
237. Пузько В.И. Кризис идентичности личности в условиях глобализации / Вера Ивановна Пузько // Философия и общество. – 2007. – №4. – С. 98-113.
238. Рапай К. Культурный код. Как мы живем, что покупаем и почему / Клотер Рапай ; [пер с англ.]. – М. : Альпина Бизнес Букс, 2008. – 167 с.
239. Рашкофф Д.. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Дуглас Рашкофф ; [пер. с англ. Борисов Д.С.]. –М. : Ультра. Культура, 2003. – 368 с.
240. Резник Ю. Человек в гражданском обществе: проблема идентичности [Электронный ресурс] / Юрий Михайлович Резник. – Режим доступа : [iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/chel/ch\\_1/5.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/chel/ch_1/5.pdf)
241. Рикёр П. Я-сам как другой / Поль Рикёр ; [пер. с франц.]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
242. Рикер П. Сам як інший / Поль Рикер ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера, 2000. – 458 с.
243. Рикёр П. Повествовательная идентичность / Поль Рикёр ; [пер. с франц.] // Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. – М. : Изд. центр «Academia», 1995. – С. 19–37.
244. Рикёр П. Время и рассказ // Поль Рикёр ; [пер. с франц. Т. В. Славко]. Т. 1–3. – М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН : Культурная инициатива : Университетская книга, 1999–2000.

245. Рыжов Ю.В. *Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве* : [монография] / Юрий Владимирович Рыжов. – М. : Смысл, 2006. – 328 с.
246. Сайкина Г.К. *Человек в поисках идентичности. Учебное пособие по философской антропологии* / Гузель Кабировна Сайкина. – Казань: Изд-во Казанского гос. ун-та, 2009. – 109 с.
247. Сайкина Г.К. *Апория человек: парадоксы абстрактного мышления* [Электронный ресурс] / Гузель Кабировна Сайкина. – Режим доступа : <http://z3950.ksu.ru/phil/0723846/064-067.pdf>
248. Сайкина Г. *Человеческая идентичность как элемент социальной реальности* [Электронный ресурс] / Гузель Кабировна Сайкина. – Режим доступа : [www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4](http://www.antropolog.ru/doc/persons/saikina/saikina4)
249. Сакс Дж. *Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций* / Джонатан Генри Сакс ; [пер. с англ. Б. Дынина]. – М. : Мосты культуры; Гешарим, 2008. – 329 с.
250. Самохвалова В.И. *К пониманию человека в его человеческой идентичности* [Электронный ресурс] / Вера Ильинична Самохвалова. – Режим доступа : [www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=476](http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=476)
251. Сапогова Е.Е. «Легенды о себе»: к проблеме интерпретации личностных мифологем взрослых в психологическом консультировании : [текст] / Елена Евгеньевна Сапогова // Психологическая служба (Минск). – 2003. – № 2. – С. 88– 102.
252. Сапогова Е.Е. *К определению понятия «гендерный концепт сознания»* / Елена Евгеньевна Сапогова // Известия ТулГУ. Серия Психология. – Вып. 4. – Тула : Изд-во ТулГУ, 2004. – С. 163– 179.
253. Сараф М.Я. *Философия как самосознание культуры* : [монография] / Михаил Яковлевич Сараф. – Голицыно : ГПИ ФСБ, 2006. – 91 с.
254. Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии* / Ж.-П. Сартр ; [пер. с франц.]. – М. : Республика, 2004. – 639 с.
255. Селюгина П. Б. *Личностная идентичность: от философских истоков к психологической сущности* / Юлия Германовна Овчинникова, Полина

- Борисовна Селюгина // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – Т. 9. – № 1. – С. 153–161.
256. Сен А. Развитие как свобода / Амартія Кумар Сен ; [пер. с англ. Е. Полецкой ; под ред. и с послесловием Р.М. Нуреева]. – М. : Новое издательство, 2004. – 432 с.
257. Сінькевич О.Б. Проблеми екологічної етики у філософській спадщині академіка В. Вернадського / Ольга Борисівна Сінькевич // Церква і соціальні проблеми : Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Львів : Місіонар, 2000. – С. 307–315.
258. Сінькевич О. Б. Соціальні практики масової культури: ідентифікаційний дискурс : монографія / Ольга Борисівна Сінькевич. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015. – 360 с.
259. Сінькевич О. Б. Идентичность в эпоху глобализации: современный дискурс / Ольга Борисовна Сінькевич // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія.Філасофія. Паліталогія. – Гродна: ГрДУ, 2013. –№3 (162). – С.80–85.
260. Сінькевич О. Б. Стратегии персональной идентификации в современную эпоху / Ольга Борисовна Сінькевич // Нова парадигма : журнал наукових праць. Серія «Філософія. Політологія. Соціологія».– К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2013. – Вип. 119. – С. 95–104.
261. Сінькевич О. Б. Соціальна ідентичність в контексті трансформаційних процесів сьогодення / Ольга Борисівна Сінькевич // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». – 2014. – №11 (304) – С.9–15.
262. Сінькевич О. Б. Парадоксы персональной идентичности : современный контекст / Ольга Борисовна Сінькевич // Философия и социальные науки. – Минск : Изд. БГУ, 2014. – № 3. – С. 48–53.
263. Сінькевич О. Б. Конвергенція елітарної та масової культур як чинник трансформації ідентифікаційних стратегій / Ольга Борисівна Сінькевич // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 2014. – Вип. 12 (116). – С. 11–17.



264. Сколота З.Н. Эстетика «новой телесности» в виртуальном пространстве [Электронный ресурс] / Зоя Николаевна Сколота. – Режим доступа : [research-journal.org](http://research-journal.org) › 2012
265. Слободян А. Миф о всеобщей любви [Электронный ресурс] / Александр Иванович Слободян. – Режим доступа : [www.hippy.ru/f60.htm](http://www.hippy.ru/f60.htm)
266. Смирнов А.В. Идентификационные стратегии повседневности: методологический аспект [Электронный ресурс] / Алексей Викторович Смирнов. – Режим доступа : [www.culturalnet.ru/main/getfile/2382](http://www.culturalnet.ru/main/getfile/2382)
267. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений : [текст] / Питирим Александрович Сорокин ; [пер. с англ., коммент. и ст. В.В. Сапова]. – СПб. : Издательство РХГИ, 2000. – 1054 с.
268. Социальные идентификации и идентичности : [монография] / Сергей Алексеевич Макеев, Светлана Николаевна Оксамитная, Елена Валентоновна Швачко. – К. : Институт социологии НАН Украины, 1996. – 185 с.
269. Соціокультурні ідентичності та практики : монографія / під ред. А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с.
270. Степико М.Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування : [монографія] / Михайло Тимофійович Степико. – К.: НІСД, 2011. – 336 с.
271. Сторі Д.. Теорія культури та масова культура. Вступний курс / Джон Сторі ; [ пер. з англ.]. – К.: Акта, 2005. – С. 21-23.
272. Суковатая В. Новая гендерная идентичность и феминистские политики в образовании: перспективы для высшей школы в XXI веке [Электронный ресурс] / Виктория Анатольевна Суковатая. – Режим доступа : [giacgender.narod.ru/n6t2.htm](http://giacgender.narod.ru/n6t2.htm)
273. Сурова Е. Э. Европейец «отчужденный»: Персоналистская личность : [монография] / Екатерина Эдуардовна Сурова . – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – 282 с.

274. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. А. Васильченко]. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.
275. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
276. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.] – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.
277. Тищенко П.Д. Тело [Электронный ресурс] / Павел Дмитриевич Тищенко // Новая философская энциклопедия. – Режим доступа : [iph.ras.ru/elib/2968.html](http://iph.ras.ru/elib/2968.html)
278. Толстая Т. Я планов наших люблю гламурье / Татьяна Никитична Толстая [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://scripts.online.ru/misc/news/98/09.10>
279. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2008. – 560 с.
280. Тоффлер Е. Третья хвиля / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.
281. Тоффлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатство й сила / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. Н. Бордукова]. – Харків : Акта, 2003. – 688 с.
282. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Елена Олеговна Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С.13–22.
283. Тульчинский Г.Л. Феноменология имиджа и метафизика идентичности / Григорий Львович Тульчинский // Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. – СПб. : Эйдос, 2000. – С. 100–111.
284. Тульчинский Г.Л. Личность как проект и бренд // Григорий Львович Тульчинский // Наука телевидение. – Вып. 8. – М., 2011. – С. 250–265.
285. Тульчинский Г.Л. Телесность / Тульчинский Григорий Львович // Проективный словарь. [Электронный ресурс] // Режим доступа: URL:<http://www.hpsy.ru/public/x3051.htm>.

286. Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы / Тульчинский Григорий Львович // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35–53.
287. Тульчинский Г.Л. Нечеловеческое [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия ; под ред. Тульчинского Г.Л., Эпштейна М.Н.). – СПб. : Алетейя 2003 – Режим доступа : [projective\\_philosophy.academic.ru/61/](http://projective_philosophy.academic.ru/61/)
288. Тульчинский Г.Л. Самозванство, массовая культура и новая антропология : [текст] / Григорий Львович Тульчинский // Человек. – 2008. – №1. – С. 43–57.
289. Тульчинский Г.Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности : [текст] / Григорий Львович Тульчинский // Вопросы философии. – 2009. – №4. – С. 41–56.
290. Тульчинский, Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности : [монография] / Григорий Львович Тульчинский. – СПб. : Алетейя, 2002. – 680 с.
291. Тульчинский Г. Л. Культура в шопе / Григорий Львович Тульчинский // Нева. – 2007. – №2. – С.128–149.
292. Тульчинский Г.Л. Лиминальность [Электронный ресурс]/ Григорий Львович Тульчинский // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия ; под ред. Тульчинского Г.Л., Эпштейна М.Н. – СПб. : Алетейя 2003 – Режим доступа : [projective\\_philosophy.academic.ru/61/](http://projective_philosophy.academic.ru/61/)
293. Тэн И. Философия искусства / Ипполит Тэн ; [пер. с франц.; подгот. к изд., общ. ред. и послесл. А.М. Микиши; вступ. ст. П.С. Гуревича]. – М. : Республика, 1996. – 351с.
294. Тэрнер В. Символ и ритуал : [монография] / Виктор Тэрнер ; [пер. с англ.]. – М. : Наука ; Главная редакция восточной литературы, 1983. – 277 с.
295. Урри Дж. Взгляд туриста и глобализация // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры». – 2005. – 136-150.

296. Усманова А. Культурология VS Cultural Studies. // Альмира Рифовна Усманова. Введение в гендерные исследования. Часть 1: Учебное пособие. / ХЦГИ. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 427–464
297. Усманова А. Гендер и культура в парадигме культурных исследований [Электронный ресурс] / Альмира Рифовна Усманова – Режим доступа : [belintellectuals.eu/media/library/gender\\_CS.doc](http://belintellectuals.eu/media/library/gender_CS.doc)
298. Федотова В.Г. Модернизация и глобализация / Валентина Гавриловна Федотова // Мегатренды мирового развития. – М. : Экономика, 2001. – С. 81–92.
299. Феофанов К.А. Социальная anomia: обзор подходов американской социологии / Константин Алексеевич Феофанов // Социологические исследования. – 1992. – № 5. – С. 88–92.
300. Флиер А. Я. Современная культура как тенденция [Электронный ресурс] / Андрей Яковлевич Флиер. – Режим доступа : [www.zpu-journal.ru/e.../Flier\\_Contemporary-Culture/](http://www.zpu-journal.ru/e.../Flier_Contemporary-Culture/)
301. Флиер А.Я. Методы социального контроля и регулирования: культурные экспансии и манифестации [Электронный ресурс] / Андрей Яковлевич Флиер. – Режим доступа : [hischool.ru/userfiles/flier-metod.doc](http://hischool.ru/userfiles/flier-metod.doc)
302. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Зигмунд Фрейд ; [пер. с нем.]. – М. : Азбука-классика, 2008. – 192 с.
303. Фрейд З. Я и Оно // Зигмунд Фрейд ; [пер. с нем.] – М. : Эксмо-Пресс, Фолио, 2000. – 1040 с.
304. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм ; [пер. с англ. А. И. Фета]. – М. : АСТ, 2006. – 288 с.
305. Фромм Е. Мати чи бути? / Еріх Фромм ; [пер. з англ. О. Михайлової та А. Буряка]. – К. : Український письменник, 2010. – 222 с.
306. Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / Мішель Фуко ; [пер. з франц. П. Таращук]. – К. : Основи, 1998. – 392 с.

307. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Френсис Фукуяма ; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М. : ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349 с.
308. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : АСТ, 2010. – 584 с.
309. Фуртай Ф. В. Образ женщины в современной массовой культуре [Электронный ресурс] / Франциска Викторовна Фуртай. – Режим доступа : [sociokosmos.ru/anthropotopos/Article/2.../3\\_Furtai.rtf](http://sociokosmos.ru/anthropotopos/Article/2.../3_Furtai.rtf)
310. Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность / Юрген Хабермас // Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью ; [пер. с нем.]. – М. : Академия, 1995. – 247 с.
311. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Мартин Хайдеггер. Время и бытие ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 221–238.
312. Хайдеггер М. Бытие и время : [текст] / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем.]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
313. Хамитов Н. Философская антропология. Словарь ; под ред. Н. Хамитова [Электронный ресурс] / Назип Виленович Хамитов, Светлана Александровна Крылова, Тамара Викторовна Розова, Сильвия Минева, Тарас Владимирович Лютый и др. – Режим доступа : [aphy.net/student.../565-khamitov-philosophical-anthropology-dictionary](http://aphy.net/student.../565-khamitov-philosophical-anthropology-dictionary)
314. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Сэмюэл Хантингтон ; [пер. с англ. Ю. Новикова]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
315. Хашковский А. Инвестиции в тело [Электронный ресурс] / Алексей Васильевич Хашковский. – Режим доступа: [www.bkworld.ru/archive/y2008/n05.../Investicii\\_v\\_telo\\_Chast\\_2.html](http://www.bkworld.ru/archive/y2008/n05.../Investicii_v_telo_Chast_2.html)
316. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112–123.
317. Хитров А. Блог как феномен культуры [Электронный ресурс] / Арсений Вячеславович Хитров. – Режим доступа : [ecsocman.hse.ru/data/518/878/1219/05-Hitrov.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/518/878/1219/05-Hitrov.pdf)

318. Хоружий С. С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / Сергей Сергеевич Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
319. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты : [текст] / Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно ; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М. – СПб. : Медиум – Ювента, 1997. – 312 с.
320. Цымбал Е.А. Специфика информационной и сетевой культуры в информационном обществе (коммуникативный аспект) [Электронный ресурс] / Екатерина Анатольевна Цымбал. – Режим доступа : [www.t21.rgups.ru/archive/doc2010/10/21.doc](http://www.t21.rgups.ru/archive/doc2010/10/21.doc)
321. Чалидзе В. Иерархический человек. Социобиологические заметки / Валерий Николаевич Чалидзе. – М. : Терра, 1991. – 223 с.
322. Черёмушникова И. К. Имидж в смысловом пространстве культуры : автореф. дис. на соиск. уч. степ. докт. филос. наук. ; спец. 24.00.01 – теория и история культуры / Ирина Кабдрахимовна Черёмушникова. – Волгоград : Изд-во Волгоградского гос. мед. ун-та, 2011. – 48 с.
323. Чернієнко В.О. Природа засад ідентичності соціального суб'єкта: : [монографія] / Володимир Олександрович Чернієнко. – Харків : Нац. аерокосм. ун-т «Харк. авіац. інститут», 2010. – 304 с.
324. Черниенко В. А. Социальный субъект в контексте теории социального пространства и социального взаимодействия / Володимир Олександрович Чернієнко // Гуманітарний часопис. – 2013. – №1 – С. 11–21.
325. Чернієнко В.О. «Good design» нової української ідентичності / Володимир Олександрович Чернієнко, Ольга Володимирівна Чернієнко // Гуманітарний часопис. – 2015. – №3/4 – С. 5–22.
326. Черниш Н.Й. Множинність ідентичностей та множинність їхніх інтерпретацій / Наталія Йосипівна Черниш // Вісник Львів. нац. ун-ту. Серія соціологічна. – Вип 4 – Львів : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2010. – С. 3–13.

327. Черниш Н.Й. Ідентичності в сучасній Україні та стратегії їхнього вивчення / Наталія Йосипівна Черниш // Вісник Харків. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. – Вип. 941'2011. – Харків, 2011. – С. 100–110.
328. Черниш Н.Й. Мова та ідентичність у сучасному світі / Наталія Йосипівна Черниш // Мова і суспільство. Вип. 3. Мат-ли виступів на VIII Всеукр. соціолінгвістич. семінарі 12 травня 2011 р. ; за ред. Г. Мацюк. – Львів : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2012. – С.13–22.
329. Черниш Н.Й. Соціологія: курс лекцій / Наталія Йосипівна Черниш. – Львів : Кальварія, 1998. – 71 с.
330. Чернышенко В.В. Экзистенциальные основания молодежных субкультур: философско-антропологическая рефлексия : автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук ; спец. 09.00.13 – философская антропология, философия культуры / Василий Васильевич Чернышенко. – Белгород: Изд-во Белгород. гос. ун-та, 2011. – 16 с.
331. Честертон Г.К. В защиту детективной литературы / Гилберт Кит Честертон // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – 366 с.
332. Чугров С.В. Япония: гибридизация и гармонизация / Сергей Владиславович Чугров // Полис. – 2008. – №3. – С. 59-67.
333. Шапинская Е. Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации : [текст] / Екатерина Николаевна Шапинская // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – №3. – С. 51–65.
334. Шаров К. С. На темной стороне политкорректности: гендерно-нейтральный новояз / Константин Сергеевич Шаров // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 30–43.
335. Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура : [монография] / Алексей Юрьевич Шеманов. – М. : Академический проект, 2007. – 479 с.
336. Шлиенкова Е. В. Проблема динамической целостности в проектной философии: гносеологический аспект : автореф. дисс. на соиск. уч. степ.

- канд. филос. наук ; спец. 09.00.01– онтология и теория познания / Елена Викторовна Шлиенкова. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та сервиса, 2000. – 20 с.
337. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 т. – Т. 1 / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1998. – 663 с.
338. Шрагина Л. Метафора как феномен воображения [Электронный ресурс] / Лариса Исааковна Шрагина. – Режим доступа : [psyfactor.org](http://psyfactor.org)
338. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пётр Штомпка ; [пер. с англ.; под ред. В. А. Ядова]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
339. Штомпка П. Социальное изменение как травма / Пётр Штомпка // Социс. – 2001. – № 1. – С. 6–17.
340. Щепанская Т.Б. Традиции городских субкультур / Татьяна Борисовна Щепанская // Современный городской фольклор. – М. : РГГУ, 2003. – С. 27–31.
341. Эко У. О политкорректности / Умберто Эко // Полный назад ; [пер. с итал. Е. Костюкович]. – М. : Эксмо, 2007. – 215 с.
342. Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна [Электронный ресурс] / Умберто Эко ; [пер. с итал.]. – Режим доступа : [www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/.../Inn\\_Povt.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/.../Inn_Povt.php)
343. Элиас Н. Общество индивидов / Норберт Элиас ; [пер. с нем. А. Антоновского, А. Иванченко, А. Круглова]. – М. : Праксис, 2001. – 330 с.
344. Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Норберт Элиас ; [пер. с нем.]. – М. – СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 1. – 332 с.; Т. 2. – 382 с.
345. Эльконин Б.Д. Современность и возраст [Электронный ресурс] / Даниил Борисович Эльконин. – Режим доступа : [elkonin.ru/publ/sovremennost\\_i\\_vozrast/1-1-0-8](http://elkonin.ru/publ/sovremennost_i_vozrast/1-1-0-8)
346. Эпштейн М.Н. Груминг. Самоочищение. Гипотеза о происхождении культуры / Михаил Наумович Эпштейн // Вопросы философии. – 1997. – № 5. – С.72–79.



347. Эпштейн М. Тело на перекрестке времен / Михаил Наумович Эпштейн // М. Н. Эпштейн Философия тела. Г. Л. Тульчинский. Тело свободы. – СПб. : Алетейя, 2006. – С. 10–15.
348. Эпштейн М.Н. К философии возраста. Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов [Электронный ресурс] / Михаил Наумович Эпштейн. – Режим доступа : [magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html](http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html)
349. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Эрик Эриксон ; [пер. с англ. ; общ. ред. и предисл. Толстых А. В.]. – М. : Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.
350. Эриксон Э. Трагедия личности / Эрик Эриксон ; [пер. с англ.]. – М. : Эксмо, 2008. – 253 с.
351. Этциони А. От империи к сообществу. Новый поход к международным отношениям / Амитай Этциони ; [пер. с англ. В. Иноземцева]. – М. : Ладомир, 2004. – 384 с.
352. Якимович А. О лучах просвещения и других световых явлениях. Культурная парадигма авангарда и постмодерна / Александр Клавдианович Якимович // Иностранная литература. – 1994. – №1. – С. 241–248.
353. Ярская-Смирнова Е. Образ власти и власть образа. Больное тело в культуре [Электронный ресурс] / Елена Ростиславовна Ярская-Смирнова, Павел Васильевич Романов. – Режим доступа : [www.hse.ru/pubs/share/direct/document/74530541](http://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/74530541)
354. Ясперс К. Духовная ситуация времени / Карл Ясперс. Смысл и назначение истории ; [пер. с нем. М. И. Левиной. – М. : Политиздат, 1991. – С. 288–418.
355. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории ; [пер. с нем. М. И. Левиной]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28–287.
356. Adamowicz K. Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej / Klaudia Adamowicz // Estetyka i Krytyka. – 2013. – № 2(29). – S. 15–25.

357. Aporie samowiedzy. Zarys problematyki [Electronic resource]. – Access mode : [www.samowiedza.net/aporiesamowiedzy.pdf](http://www.samowiedza.net/aporiesamowiedzy.pdf)
358. Bakke M. Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności / Monika Bakke. – Poznań : Wydawnictwo naukowe instytutu filozofii, 2000. – 182 s.
359. Baszczak B. Tożsamość człowieka a pojęcie narracji / Błażej Baszczak // Analiza i Egzystencja. – 2011. – № 14. – S. 123–140.
360. Baudrillard J. Ecstasy of Communication : [text] / J. Baudrillard // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. – Port Townsend : Bay Press, 1983. – P. 126–133.
361. Bauman Z. Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności / Zygmunt Bauman. – Toruń : wyd. UMK, 1995 – 109 s.
362. Bauman Z. Płynne życie / Zygmunt Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2007. – 248 s.
363. Bauman Z. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity / Zygmunt Bauman // Questions of Cultural Identity. – London : Stuart Hall&Paul du Gay, 2000. – P. 18–35.
364. Bauman Z. New Performance of the Old vs. Yang Drama [Electronic resource] / Zygmunt Bauman. – Regime to access : [www.barcelonesjove.net/sites/default/.../baumanpdf.pdf](http://www.barcelonesjove.net/sites/default/.../baumanpdf.pdf)
365. Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties / Daniel Bell. – Cambridge : Harvard University Press, 1988. – 501 p.
366. Berger P. L. The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality, and Liberty [Electronic resource] / Peter Ludwig Berger. – Access mode : <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=>
367. Bokszański Z. Tożsamości zbiorowe / Zbigniew Bokszański. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. – 296 s.
368. Bokszański Z. Indywidualizm a zmiana społeczna / Zbigniew Bokszański. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. – 157 s.

369. Boulding K. *The Image. Knowledge in Life and Society* / Kenneth E. Boulding. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. – 175 p.
370. Brach-Czaina J. *Ciało współczesne* / Jolanta Brach-Czaina // *ResPublika nowa*. – 2000. – №11. – S. 3–10.
371. Buczkowski A. *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna* / Adam Buczkowski. – Kraków: Universitas, 2005. – 335 s.
372. Burszta W. *Sequel. Przygody kultury w globalnym świecie* / Wojciech Józef Burszta, Waldemar Kuligowski. – Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2005. – 306 s.
373. Calcutt A. *Arrested Development: Pop Culture and the Erosion of Adulthood* / Andrew Calcutt. – London: Cassell, 1998. – 272 p.
374. Cawelti J. G. *Adventure, mystery and romance: Formula stories as art and popular culture* / John G. Cawelti. – Chicago: University of Chicago Press, 1976. – 344 p.
375. *Converging Technologies for Improving Human Performance*: National Science Foundation, 2002. – 424 p.
376. Dziuban A. *Ja zapisane na skórze. Tatuowanie jako praca tożsamościowa w indywidualizującym się społeczeństwie polskim* / Agata Dziuban // *Przegląd Socjologii Jakościowej*. – 2012. – T. 82. – S. 200–227.
377. Erikson E. *Insight and responsibility: lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight* / Erik Homburger Erikson. – N.-Y.: Norton and Company Inc., 1969. – 256 p.
378. Erikson E. *Psychosocial Identity* / Erik Homburger Erikson // *A Way of Looking at Things. Selected Papers*. – N.-Y.: Norton, 1995. – P. 675–679.
379. *Faceted Identity: Managing Representation in a Digital World*. Media Arts and Sciences School of Architecture and Planning [Electronic resource]. – Access mode: [www.danah.org/papers/Thesis.FacetedIdentity.pdf](http://www.danah.org/papers/Thesis.FacetedIdentity.pdf)
380. Giddens A. *Nowoczesność i tożsamość. «Ja» i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* / Anthony Giddens; [tłum. z ang. A. Szulżycka]. – Warszawa: PWN, 2010. – 328 s.

381. Giddens A. *Modernity and Self-Identity* / Anthony Giddens // *Self and Society in the Late Modern Age*. – Stanford : Stanford University Press, 1991. – 264 p.
382. Goffman E. *Gender Advertisements* / Erving Goffman. – N-Y. : Harper & Row, 1979. – 84 p.
383. Hirszowicz M. *Spory o przyszłość. Klasa, polityka, jednostka* / Maria Hirszowicz. – Warszawa : IFiS PAN, 1998. – 217 s.
384. Huntington S. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* / Samuel P. Huntington. – N-Y. : Simon & Schuster, 2004. – 428 p.
385. Jakubowski W. *Media, tożsamość i edukacja* // Witold Jakubowski // *Kultura mediów, ciało i tożsamość* ; red. nauk. Jakubowski W., Jaskulska S. – Kraków : Oficyna Wydawnicza «Impuls», 2011. – S. 13–31.
386. Kandulska K. *Tożsamość: ciało – podmiot czy przedmiot?* [Electronic resource] / Karolina Kandulska. – Access mode : [www.wh.agh.edu.pl/.../wp.../kandulska.doc](http://www.wh.agh.edu.pl/.../wp.../kandulska.doc)
387. Keupp H. *Identitäten in Bewegung – und die illusionäre Hoffnung auf den Körper* [Electronic resource] / Heiner Keupp. – Regime to access : [http://www.ipp-muenchen.de/texte/identitaeten\\_in\\_bewegung](http://www.ipp-muenchen.de/texte/identitaeten_in_bewegung)
388. Kołakowska A. *Imagine: Intelektualne źródła poprawności politycznej* / Agnieszka Kołakowska // *Wojny kultur i inne wojny*. – Warszawa : Fundacja Świętego Mikołaja, 2012. – 312 s.
389. Krajewski M. *Kultury kultury popularnej* / Marek Krajewski. – Poznań : Wyd. Nauk. UAM, 2003. – 338 s.
390. Lach T. *Ciało w kulturze i sztuce* [Electronic resource] / Tomasz Lach. – Access mode : [tomaszlach.gigaprojekt.pl/.../Cialowkulturzeisztuce.pdf](http://tomaszlach.gigaprojekt.pl/.../Cialowkulturzeisztuce.pdf)
391. Levinas E. *Entre nous: Thinking-of-the-other* / Emmanuel Levinas [trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav]. – N-Y. : Columbia University Press, 1998. – 256 p.

392. Luty T. Przemiany tożsamości w ukraińskiej kulturze masowej / Taras Luty // *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V.* – 2013. – Vol. 1. – P. 81–95.
393. Mamzer H. Tożsamość a image / Hanna Mamzer // *Kłopoty z tożsamościu.* – Poznań : Adam Mickiewicz University Press, 2006. – S. 45–58.
394. Mead G.H. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* / George Herbert Mead. – Chicago : University of Chicago Press, 2009. – 440 p.
395. Melosik Z. Mass media, tożsamość i rekonstrukcje kultury współczesnej / Zbyszko Melosik // *Media-edukacja-kultura: W stronę edukacji medialnej.* – Poznań – Rzeszów : Wyd. PTTiME, 2012. – S. 31–49.
396. Melosik Z. *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności* / Zbyszko Melosik. – Kraków : Oficyna Wydawnicza «Impuls», 2013. – 490 s.
397. Miczka T. *Esej o dwudziestowiecznych przygodach ciała* / Tadeusz Miczka // *Antropos.* – 2008. – №10–11. – S. 3–17.
398. Moravec H. *Mind Children. The future of Robot and Human Intelligense* / Hans Moravec. – Cambridge : Harvard University Press, 1988 – 214 p.
399. Muggleton D. *Wewnątrz subkultury ponowoczesnej. Znaczenie stylu* / David Muggleton. – Krakow : Wyd-wo Uniwersytetu Jagellonskiego, 2004. – 237 s.
400. Napierała M. *Filozofia reklamy. Historia, psychologia, techniki* / Magdalena Napierała. – Kraków: Petrus, 2011. – 208 s.
401. Ostaszewska A. *Popkulturowe ramy tożsamości. Media, kultura popularna, internet jako nowe środowisko kształtowania tożsamości* [Electronic resource] / Aneta Ostaszewska. – Access mode : <http://www.ore.edu.pl/strona-ore/ind...zne-dzieci-i-modziey&Itemid=1148>
402. Paleczny T. *Typy tożsamości kulturowej a procesy globalizacji* [Electronic resource] / Tadeusz Paleczny. – Access mode : [www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f4bd2586-f422-47fd-8c12-1eae08b73aa0](http://www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f4bd2586-f422-47fd-8c12-1eae08b73aa0)

403. Paleczny T. Procesy uniwersalizacji tożsamości kulturowej czy amerykański wariant procesów narodotwórczych społeczeństw wielokulturowych? Kilka socjologicznych refleksji [Electronic resource] /Tadeusz Paleczny. – Access mode :[www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f6ce7984-0a2d-46e9-adfd-b34dc90dcc5c](http://www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../f6ce7984-0a2d-46e9-adfd-b34dc90dcc5c)
404. Paleczny T. Socjologia tożsamości / Tadeusz Paleczny. – Kraków : Oficyna Wydawnicza AFM, 2008. – 188 s.
405. Pawluś K. Ciało jako przedmiot socjologicznej analizy i wytwór dyskursów [Electronic resource] / Kamila Pawluś. – Access mode : [tekstualia.pl/index.php?DZIAL=teksty&ID=28](http://tekstualia.pl/index.php?DZIAL=teksty&ID=28)
406. Radomski A. Kultura 2.0 a praktyki męskości / Andrzej Radomski // Męskość jako kategoria kulturowa. Praktyki męskości. – Lublin : Wiedza a Edukacja, 2010. – 213 s.
407. Saganiak M. Powrót do natury / Magdalena Saganiak // Metamorfozy ciała: świadectwa i interpretacje ; red. i wstęp Dariusz Czaja. – Warszawa : Contago,1999. – 238 s.
408. Sieradzan J. Ile płci ma człowiek? [Electronic resource] / Jacek Sieradzan. – Regime to access : <http://www.jaceksieradzan.pl/ile-plci-ma-czlowiek.pdf>
409. Sinczuk M. Koniec ery subkultur? [Electronic resource] / Marcin Sinczuk, Ewa Karabin. – Regime to access : [http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo\\_szczeguly,id,566,art,15630](http://www.wiez.pl/czasopismo/s,czasopismo_szczeguly,id,566,art,15630)
410. Skrypt dydaktyczny z historii filozofii. – Lublin : Wyd-wo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013. – 124 s.
411. Sontag S. Notes on «Camp» [Electronic resource] / Susan Sontag. – Regime to access : [faculty.georgetown.edu/.../Sontag-NotesOnCamp-1964.html](http://faculty.georgetown.edu/.../Sontag-NotesOnCamp-1964.html)
412. Thomas M.J. Consumer market research: does it have validity? Some postmodern thoughts /Michael J. Thomas // Marketing Intelligence & Planning. – Vol.15. – 1997. – №2. – P. 54–59.
413. Transhumanist Lexicon: [Electronic resource] // Access mode : <http://www.transhumanism.com/lexicon/>