

Іван Лисий

КОНЦЕПТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ДОСЛІДЖЕННЯХ КУЛЬТУРИ

З'ясовано, що в сучасних гуманітарних дослідженнях ідентичність фігурує не як поняття (notion, нім. Begriff), а як концепт. Цим певною мірою обумовлена евристична продуктивність терміна національна ідентичність у дослідженнях культури.

Ключові слова: *поняття, концепт, ідентичність, національна ідентичність, дослідження культури.*

У тематизації цих міркувань використано аж два модні, дуже широко нині вживані слова – *ідентичність* і *концепт*. Минулоріч “Критика” (Ч. 5-6, 2011) видрукувала дошкульну репліку інтелектуала-поліглота, який заховався за криптонімом А. Г. Він – не без певних резонів – по-знущався над користувачами термінів *наратив, дискурс, ідентичність* за надмірну підвладність вербальній моді, відніс ці слова до “нелюдської мови”, яка наганяє туману в чітку картину світу, а їх користувачів обізвав “адептами псевдоінтелектуального словоблуддя”. Особливо дісталось на горіхи *ідентичності*, руйнівну силу цього слова автор прирівняв до дії ядерної зброї. Щоправда, до *концепту* іронік так і не добрався...

А до останнього (а не до “поняття” чи навіть “ідеї”) я вдався не випадково, тобто не за велінням моди. Мною керувало переконання в тому, що в сучасному теоретичному дискурсі оперують саме концептом, а не поняттям чи ідеєю ідентичності. Звісно, мова про відрефлексований дискурс, а не просте пристосування до вербальної ситуації. А вона прикметна тим, що термін “концепт” не просто успішно конкурує з “поняттям”, а це останнє поспіль витісняється з наукового обігу першим. І відбувається це – знову ж таки – не випадково.

Річ у тім, що сучасна філософська думка, яка найперше (хоча й не ексклюзивно) оперує тими термінами, має справу зі світом смислової розмитості й невизначеності. Це останнє слово, набувши майже рефреної ваги у найновіших текстах Зигмунда Баумана, слугує у нього діагностуванню немочі нинішнього світу. В іншому випадку той самий діагноз польсько-британського соціолога артикулюється за допомоги влучного й нещадного епітета “м'який світ”. У ньому “ні про що не можна знати напевно, а все відоме може трактуватися по-різному, до того ж кожне з цих трактувань тією ж мірою гарне чи погане (або, звісно, так само мінливе чи ризиковане), як і будь-яке інше” [1, с. 109].

Наголошувана соціологом непевність, пластичність аж до розплавленості та плинності, хитливість нинішньої дійсності спонукала М. Епштейна вважати ХХІ століття добою умовного способу, тоді як попередні епохи він співвідносив із наказовим та дійсним способами. Та ж прикра констатація метафізичною мовою звучатиме як перехід від онтології буття до онтології становлення (І. Пригожин).

У гуманітарних практиках таке зрушення обертається налаштованістю постмодерної думки на приблизне мислення (маніфестоване як відкритість міркувань) і таку саму артикуляцію думки з ухиланням нібито від радикальних, а насправді визначених, зобов'язуваних висловлювань. Влучно схоплене Бауманом світовідчуття і щойно зазначене налаштування думки знаходять свій вираз, серед іншого, і в популярності терміна “концепт”. Адже, як відомо, поняття від концепта відрізняється тим, що перше, якому притаманна відносна смислова постійність, дефініюється, а другий, відзначаючись, як наполягають Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, плинністю і пластичністю смислу [2, с. 184], визначенню не піддається. Вони ж вважають, що на відміну від поняття, яке так чи інакше пов'язане з предметами, концепт загалом не має референції [2, с. 33]. Ю. Прохоров з цієї нагоди навіть іронізує: мовляв, частотність використання концепта може змагатися хіба що з кількістю різних його інтерпретацій. І вже цілком серйозно констатує: “Концепт не має чіткої структури і чітко фіксованого способу його репрезентації” [3, с. 13, 46]. Тому-то постмодерні філософи залюбки експериментують з концептами.

Ситуація ускладнюється тим, що у практиці вживання слова *концепт* у сучасній англійській мові маємо справу з не завжди зауважуваною омонімією: *concept* то згідно з традицією прочитується як *поняття* (синонім *notion* і відповідник нім. *Begriff*), то – і все частіше – як властиво *концепт*, тобто відмінна від поняття мислительна форма. Тому автори “Європейського словника філософії” констатують, що термін *concept* “зберігся, але у досить туманному значенні” [20, 286]. Тому англійський філософ Крістофер Пікок, обговорюючи семантику терміна *concept* в 90-ті роки минулого століття, тобто коли в ситуації постмодерну термін *поняття* витіснявся *концептом*, пропонував суто умовне визначення понять і ствер-



джував: “Термін «concept» (перекладачі «Європейського словника філософій» передають це слово як *поняття*, але у Пікока йдеться саме про *концепт*. – І. А.) на сьогодні став чимось на зразок мистецького терміна. В англійській мові це слово не має єдиного смислу, який є теоретично важливим” [20, с. 287].

Проте неможливо користуватися тією чи тією формою думки (в тому числі й концептом), не з’ясувавши її смислового наповнення. І тут без етимології слова не обійтися. Лат. *conceptus* походить від дієслова *capere*, що означає не лише брати, схоплювати, осягати, а й задумувати, зачинати, накидати. Саме ці останні семи – зачаття, шкід – стають пріоритетними у прочитанні концепта його сучасними користувачами.

Його тлумачать як переживання думки – першу стадію її формування, на якій у неї багато смислових відтінків [4, с. 17]. А Ю. Степанов, який розглядає концепт як мовно-культурний феномен з погляду когнітивної лінгвістики, висновує, що концепти існують у свідомості як “пучок” уявлень, понять, асоціацій, переживань, що супроводжують слово [5, с. 43]. Тому він схильний бачити у концепті форму мислення, занурену в культуру. Фактом культури, продовжує цю думку В. Маслова, робить концепт його етимологія (внутрішня форма слова-концепту), стиснута до основних прикмет історія, сучасні асоціації, оцінки, конотації [6, с. 43]. А коли так, то концепт, на думку І. Голубовської, “є носієм і виразником етнічно обумовлених нюансів світоосмислення, світочуттєвості та світооцінки і ніби накладається на єдиний поняттєвий базис людської мови, мислення та культури, деталізуючи і втілюючи його в національно специфічних формах” [7, с. 244].

Коли під цим кутом зору помислити елементи української картини світу – концепти *зела*, *хати*, *криниці* – як одиниці мислення, занурені в питому культуру, то смислові наголоси Голубовської можна вважати підставними. Але чи так буде з *ідентичністю*? У надра якої культури занурений цей концепт? А може, ця мислительна одиниця належить не до національної, а до загальнолюдської концептосфери?

Та спочатку треба переконатися, що у цьому випадку мова справді про концепт. Почну із більш-менш відомого: вже Е. Еріксон, з тексту якого “Ідентичність: юність і криза” (1968) термін *ідентичність* почав набувати популярності, відзначив його семантичну неоднозначність, виокрепивши в ньому чотири смисли: індивідуальність як свідоме переживання самоті, тотожність (лат. *identitas* означає *тотожність*) і цілість Я, несвідоме прагнення до утривалення неповторного характеру, соціальність як вірність спільнотним цінностям [8, с. 218]. Пріоритетним серед цих смислів для Еріксона була неперервність, тяглість Я.

Альтернативну позицію в той самий історичний момент репрезентував Т. Адорно, змістивши смисловий наголос на “неідентичність”, продекларувавши право “нетотожного існування”. Цю ідею розвинули Ж. Дельоз і Ж. Деріда, наголосивши в дилемі *тотожність – відмінність* другу її сторону, віддавши пріоритет *розрізненню*. Той же Деріда, який увів поняття *розрізняння* і, послугуючись ним, обґрунтовував взаємоперетворення тотожності й відмінності, прочитував *ідентичність* і як *тотожність*, і як *своєрідність*. Резони такого тлумачення полягають передусім у тому, що ідентифікація є водночас *ототожненням* себе у чомусь із кимось і *відрізненням* себе у чомусь від когось, навіть протиставленням себе Іншому, а також співвіднесенням себе з собою, викликаним власною непостійністю.

Семантична амбівалентність *ідентичності* виявляється і в текстах П. Рікера. Він наділяє це слово і значенням *самість*, і значенням *тотожність* [9, с. 9]. А З. Бауман зазначає морфологічну непостійність *ідентичності*: будучи іменником, це слово насправді поводить як дієслово [10, с. 280].

Семантична неоднозначність закладена вже в етимології слова: гр. *auto*, від якого виводять зрештою лат. *identitas*, означало *тотожність* у двох близьких значеннях цього слова: альтернативу відмінності, різниці і постійності, незмінності чогось. Сучасне англійське *identity* означає і смисловий вузол тотожності (однаковість, рівність собі тощо) і семантику своєрідності (автентичність, справжність, індивідуальність).

У сучасній гуманітаристиці *ідентичність* оприявнює свою багатозначність і вживається дуже розпливчасто, що дало підставу дотепникові з “Критики” приписати йому навіть такі значення, як *міф* і *репрезентація*. А. Нітгаммер вважає його поняттям, що перебуває у пошуковій власного змісту. А. Нагорна констатує: “У соціогуманітарній сфері наукового знання ідентичність – термін настільки ж загальноживаний, наскільки розмитий” [1, с. 15]. П. Бурд’є скаржиться, що це поняття не піддається дефініюванню, вислизає з рук. Через те деякі заокеанські вчені пропонують загалом відмовитися від нього у гуманітарному знанні. Майже всі українські дослідники ідентичності цитують настійний заклик Р. Брюейкера і Ф. Купера вийти за межі “ідентичності” і в такий спосіб зберегти концептуальну чистоту [11, с. 16].

Брак зважених дефінітивних конвенцій щодо ідентичності, схильність трактувати її (це робить, наприклад, А. Нагорна) як дискурсивну метафору тільки з першого погляду може бути пояснена плюральністю підходів дослідників до цієї проблеми. Насправді це переконливе свідчення того, що, стосуючись неоднозначних, динамічних (дехто вважає їх нині навіть номадичними), багатоліких і множинних реальних ідентичностей, термін *ідентичність* у сучасних

гуманітарних дискурсивних практиках зберігає статус концепту із притаманною тому пластичністю смислового наповнення.

Наголошуючи згадану номадичність, Стюарт Гол не погоджується з тим, ніби ідентичність відповідає на запитання, хто ми є і звідки прийшли. Вона у нього радше корелює із запитанням, “ким ми могли стати, як ми представлені та як це стосується того, як ми могли би репрезентувати самих себе” [12, с. 264]. Директор Центру культурологічних досліджень при Бірмінгемському університеті у своїх міркуваннях переформулюється із трактуванням ідентичності З. Бауманом. Той, беручи *проблему ідентичності* у постмодерністському дискурсі в іншувальні лапки, схильний бачити її сутність не в тому, щоби, створивши ідентичність, зберегти її стійкою та міцною (це, на його думку, стосується модерної ідентичності), а, навпаки, в тому, щоб “уникнути фіксації і зберегти свободу вибору” [10, с. 279]. Тому модерна людина асоціюється у нього з пілігримом, який усе життя рухався до однієї мети, тоді як постмодерна людина нагадує радше туриста, а то й волоцюгу, рухатись якого спонукає страх прив’язаності.

Варто зазначити, що, хоча Гол відносить *ідентичність* до есенціалістського словника, він усе-таки переконаний: це поняття (яке, на його думку, підлягає деконструкції) несе “ідею, котра не може бути помислена старим способом, але без якої певні ключові проблеми не можна помислити загалом” [12, с. 261]. Деконструкція, завдяки якій постає новий репертуар значень, дає змогу побачити в ідентичності множинну структуру, процес творення якої ніколи не завершується, яка постійно знаходиться у процесі трансформації [12, с. 263]. Таке тлумачення ідентичності Гол протиставляє есенціалістським уявленням про часточку себе, що завжди залишається такою самою, про стійке осереддя “Я”. Понад те, він позбавляє *ідентичність* значення спільності, віднаходячи у ній, як і Дерида, тільки різницю, виключення [12, с. 264].

Не можна не погодитися з тим, що ідентичність є продуктом розрізнення, співвіднесення себе з Іншим, як і з її відкритістю. Проте тією самою мірою вона є результатом інтеграційного акту/процесу та співвіднесення себе із самим собою. Тому в ній ідеться як про належність до когось, так і про буття кимось. Гол знехтував неоднозначністю ідентичності як концепту, а як поняття витлумачив її однобоко.

Натомість Е. Сміт, звертаючись навіть до простолінійного, як він його кваліфікує, тлумачення ідентичності як тотожності, бачить цю останню в єдності з відрізненням, схожість – із несхожістю [13, с. 82-83], тобто уникає демонстрованої Голом однобічності. Достоту, інтегрування передбачає диференціацію, і навпаки. Ще Емпедокл мислив з’єднання і роз’єднання в їх нерозлучності.

В іншому місці Сміт прочитує ідентичність як самобутність та історичну [13, с. 152]. Це останнє значення ідентичності може слугувати підставою для її субстантивної/суб’єктизації: з означення (ідентичність кого або чого?) вона стає підметом. Так і чинить Сміт, коли відносить нації до колективних культурних ідентичностей, або коли наділяє їх особливою [13, с. 22-23, 26], або коли під національною ідентичністю розуміє “природну форму сучасної політико-культурної спільноти” [13, с. 157]. Водночас він застерігає, що при визначенні ідентичностей як культурних спільнот, означених спільною пам’яттю, міфами, символами і цінностями, не слід забувати, що ідентичність меншою мірою стосується сукупності індивідів, а значно більшою – “спільних вартостей і правил, пам’яті й символів” [14, с. 24].

Близькі до “концептуального” (в розумінні – притаманного концептові) полісмиологічного тлумачення ідентичності деякі українські автори. М. Козловець, наприклад, схильний надавати однакової ваги обом значенням цього слова – тотожності й самості і вважати її результатом такого співвіднесення, за якого оприявнюється спільне й унікальне співвіднесеного [15, с. 3]. Разом з тим поширені спроби “понятійно”-однозначного прочитання ідентичності. Наприклад, І. П’ясковський у довідковому виданні визначає національну ідентичність як “належність до національної культури” [15, с. 329]. А В. Кулик так дефініює те саме поняття: “Національна ідентичність – це уявлення про себе як про члена певної нації” [17, с. 28]. Водночас він наголошує на множинності ідентичності та її мінливості в часі.

Спеціально обговорює змінність ідентичності Е. Сміт. З погляду моїх зацікавлень варте уваги те, що він, по-перше, бачить цю змінність у єдності з тяглістю, неперервністю: “Загалом, поняття ідентичності виражає незмінність цілі *впродовж якогось часу*, сталість конкретної структури *протягом обмеженого періоду*” (курсив мій. – І. Л.); а, по-друге, відзначає “повільніші і триваліші ритми культурних змін” [14, с. 25]. “Оскільки ідентичність, – продовжує Сміт, – показник тривалої стабільності й безперервності, зміни можуть відбуватися тільки у чітких межах”, “межах, визначених культурою й традиціями конкретної нації...” [14, с. 26].

Щодо множинності, то цю якість ідентичності також коректніше формулює Е. Сміт: у нього ідеться не про множинність ідентичності чи множинну ідентичність, а про множинну ідентичностей: родових, територіальних або регіональних, соціоекономічних (класових), релігійних, етнічних, національних [13, с. 13–17]. Інші автори доповнюють цей перелік ідентичностями расовими, гендерними, професійними, інституційними, ідеологічними, віковими, цивілізаційними, культурними. Оскільки типологізація ідентичностей здійснюється за різними



критеріями, то в переліках типів та різновидів ідентичностей зустрічаємо індивідуальні та групові чи колективні, реальні та уявні, константні й ситуативні тощо.

Дехто, вважаючи культурні родовими, відносить до них на правах видових мовні, релігійні, етнічні, національні, цивілізаційні і в такий спосіб трактує національну ідентичність як культурну. А Сміт так само характеризує етнічну (разом з релігійною) ідентичність [13, с. 17], тоді як національна для нього “за самою своєю суттю багатовимірна, її ніколи не можна звести до єдиного елемента...”; вона “може поєднуватися з...іншими різновидами ідентичностей”, оскільки “Нація, по суті, привласнює елементи інших видів колективної ідентичності” [13, с. 23]. Визначальними для Сміта є два складники національної ідентичності – культурна і (широко тлумачена) політична. В окремих випадках він вдається до “гібридного” означення ідентичності: “...формування національної *культурно-політичної* ідентичності, яка виразно відрізняла б націю від її сусідів” [13, с. 9; курсив мій. – І. А.].

В останній своїй монографії “Культурні основи націй” британський націолог бачить у нації таку форму спільноти, “для якої характерна культурна і (або) політична ідентичність” [18, с. 43]. Тому й націоналізм він характеризує як “головним чином культурну доктрину або, висловившись точніше, політичну ідеологію з культурною доктриною в центрі” [13, с. 82]. Акцент на культурі – національна ідентичність “стає домінантним критерієм культури...” [13, с. 176] – Сміт протиставляє інструменталістському підходові з його гіпертрофією політичних вимірів національної ідентичності. Цю позицію поділяє Е. Гелнер, підсумовуючи працю “Нації та націоналізм” твердженням: “...одна спільна висока культура визначає «націю»” [19, с. 190].

Видима відмінність між ними лише в тому, що Гелнер надає перевагу високій культурі, а Сміт визначальну роль відводить “провідній публічній культурі” нації, не вирізняючи щоразу в ній високу і масову. Хоча добре усвідомлює небезпеку “культурного імперіалізму” масового споживацького суспільства, оскільки та “нівелює відмінності в національних культурах, зводячи їх до зовнішніх проявів і фольклору, тим самим підриваючи здатність творити самостійну культуру і суспільство...” [14, с. 121]. Адже культурні механізми ідентифікації, що завжди включали момент вибору, в масовій культурі замінені механізмами адаптування, які передбачають мінімізацію або й нехтування національного складника.

Звертаючись до питання про місце національної ідентичності у множині ідентичностей, Сміт стверджує: “Безперечно, на рівні *індивіда* національність – тільки одна з багатьох ідентичностей, але це та, яка часто може бути найголовнішою і визначальною”. І продовжує: “На *колективному* рівні роль і вплив нації ще разючіші... етнічні спільноти і нації можуть зберігатися протягом тривалих періодів, незважаючи на політичні зради, етноцид чи навіть геноцид великої кількості своїх членів, і ...культури можуть зберігатися навіть за браком більшості людей, які дотримуються їх” [18, с. 47]. Очевидно, враховуючи інтеграційні можливості національної ідентичності, Е. Сміт в іншій праці констатує: “Сьогодні національна ідентичність становить головну форму колективної ідентифікації” [13, с. 176].

Між іншим, у цьому твердженні представлено дуже поширене в сучасній гуманітарній літературі наділення *ідентичності* семантикою дії, а тому й акту чи процесу. Зокрема, так мислить її М. Козловець, коли порушує питання про “завдання ідентичності”. Зрештою, згадаймо дотепну ремарку Баумана про іменник, який поводить як дієслово.

У міркуваннях про ідентичність ідеться здебільшого про її індивідуальну іпостась. С. Бенгабіб навіть ополчилася проти мультикультуралізму найперше через те, що його ідеологи намагаються підмінити єдино можливу особистісну ідентичність, що спирається на комунікативні дискурси самої, групою. А Сміт надає значної уваги діалектиці колективного й індивідуального в ідентичності, бо “якщо ми хочемо зрозуміти поняття національної ідентичності, маємо зрівноважувати їх” [14, с. 24]. Зокрема, він показує, що індивідуальна ідентичність найтісніше пов’язана з колективною в церемоніально-символічному зрізі національної культури: “Подолання забуття через нащадків, відновлення колективної гідності через покликання на золоту добу, реалізація братерства через символи, ритуали та церемонії, які прив’язують живих до мертвих і полеглих спільноти, – ось головні функції національної ідентичності й націоналізму в сучасному світі...” [13, с. 169].

Зазначені функції нездійсненні без вагомого для Сміта чуттєвого наповнення національної ідентичності. Тут його думка рухається в руслі, намалюваному свого часу З. Фройдом; адже той надавав особливої ваги емоційному складникові ідентифікації. У щойно цитованому міркуванні Сміт має на оці найперше естетичні почуття спільноти, що збуджуються й посилюються у церемоніально-символічних актах. У них особливо увиразнюються переходи індивідуальних переживань у загальні, спільнотні, а також трансформації зі зворотним вектором. Та загалом “чуття національної ідентичності” [13, с. 26; с. 152] для Сміта однаково важливе і на колективному, і на індивідуальному рівнях.

Якщо в іншому аспекті вирізнити в ідентичності когнітивний рівень – рівень знання про спільноту, до якої себе відносиш, і усвідомлення себе у цій своїй належності чи виборі – та аксіологічний – рівень ставлення, оцінки своєї спільноти, її культури і вагомості власної причетності до них, то чуттєвий момент, зрозуміло, виявиться визначальним на другому рівні, хоча при особистісному самовизначенні на першому рівні він також присутній і дієвий.

Як індивідуальний, так і колективний вимір національної ідентичності звичайно розглядається стосовно – відповідно – Я-суб'єкта або МИ-суб'єкта. Екстраполяція цих вимірів на спосіб і продукт діяльності суб'єкта – на культуру, очевидно, потребує спеціального обґрунтування. Однак цього разу я не буду до нього вдаватися, а обмежуся вже цитованою тут думкою Е. Сміта: національна ідентичність стосується індивідів та їх сукупності, але більшою мірою – спільних цінностей, пам'яті й символів. І це не якась ексклюзивна позиція британського націолога, на дискурс якого я у цих міркуваннях головню спираюся. У новітніх західних дослідженнях нації – попри розмаїття реалізовуваних тут підходів (конструктивістських і примордіалістських, комунікативних та інструменталістських, есенціалістських і номіналістських, модерністських і переналістських тощо) – домінує погляд на націю та етнос як на культурний проект.

В останній своїй монографії Сміт обґрунтовує думку, що культура, яка включає своєрідний комплекс буттєвих уявлень, спільнотну концепцію світу й людини та відношень між ними, становить основу нації. А така думка, зрозуміло, виключає сумніви щодо підставності національної ідентифікації культури.

Щоправда, впливова нині феноменологічна настанова спонукає шукати національну ідентичність культури не у самій культурі, її артефактах, а в інтенціях суб'єкта культуротворення і в налаштуванні “споживача” культури. Якщо під цим кутом зору не альтеризувати артефакт культури і настанови суб'єкта, то певні резони у цьому твердженні віднайти можна. Проте обговорення таких резонів виводить на питання про критерії національної ідентичності культури, коли ідентичність мислити не в її субстантивованій версії, а в ад'єктивній іпостасі. Тобто йтиметься про теоретично обґрунтовані визначники “свого” у перебігові національно-культурної самоідентифікації спільноти.

Якщо з деяким припізненням нагадати, що *ідентичність* у цих міркуваннях “працює” як концепт, тобто несе цілий “пучок” смислів, то логічно припустити, що і її критеріям не притаманна однозначність. Точніше, є підстави вважати, що до кожного смислового аспекту національної ідентичності культури як багатовимірної структури належить застосовувати інший критерій: критерій тяглості у культурних змінах, критерій самості культури, критерій традиційності як вірності спільнотній ієрархії цінностей тощо. Але, погодьмося, це вже предмет іншого розмислу.

Література

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунд Бауман. — Москва: Логос, 2005. — 390 с.
2. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. — 288 с.
3. Прохоров Ю. Е. В поисках концепта / Ю. Е. Прохоров. — Москва: Флинта, Наука, 2008. — 176 с.
4. Неретина С. С. Тропы и концепты / С. С. Неретина. — Москва: УРСС, 1999. — 278 с.
5. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры: опыт исследования. 3-е изд., доп. / Ю. С. Степанов. — Москва: Академический проект, 2004. — 992 с.
6. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: учебное пособие. — 2-е изд. / В. А. Маслова. — Минск: Тетра Систем, 2005. — 256 с.
7. Голубовская И. А. Этнические особенности языковых картин мира / И. А. Голубовская. — К.: Киевский университет, 2002. — 293 с.
8. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эрикссон. — Москва: Прогресс, 1996. — 342 с.
9. Рикёр П. Повествовательная идентичность / П. Рикёр // Герменевтика. Этика. Политика: московские лекции и интервью. — Москва: АО “КАМИ”, Academia, 1995. — С. 19-37.
10. Бауман З. От пилигрима к туристу, или Краткая история идентичности / З. Бауман // Национальна ідентичність: хрестоматія. — Харків: Крок, 2002. — С. 279–297.
11. Нагорна Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Лариса Нагорна. — К.: ІПіЕНД, 2011. — 272 с.
12. Холл С. Кому нужна “ідентичність”? / Стюарт Холл // Национальна ідентичність: хрестоматія. — Харків: Крок, 2002. — С.260-278.
13. Сміт Е. Д. Национальна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. — К.: Основи, 1994. — 223 с.
14. Сміт Е. Д. Националізм: теорія, ідеологія, історія / Ентоні Д. Сміт. — К.: К.І.С., 2004. — 170 с.
15. Козловець М. А. Ідентичність: поняття, структура і типи / М. А. Козловець // Вісник Житомирського державного університету імені І. Франка. Філософські науки. — 2011. — Вип. 57. — С. 3–9.
16. Культурологічний словник / за ред. В. І. Рожка. — К.: НМАУ, 2011. — 464 с.
17. Кулик В. Світова мережа і національна ідентичність / В. Кулик // Критика. — 2011. — № 11-12. — С. 28–32.
18. Сміт Е. Д. Культурні основи націй: ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт. — К.: Темпора, 2010. — 312 с.
19. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Националізм / Е. Гелнер. — К.: Таксон, 2003. — 300 с.
20. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей / під кер. Б. Кассен. — К.: Дух і Літера, 2009. — 576 с.

The author figured out that in the modern humanitarian researches identity is used not as a notion, but as a concept. This to some concern stipulates the heuristic productivity of the national identity term in the cultural researches.

Key words: *notion, concept, identity, national identity, cultural research.*