

ПАРАДИГМА ІСТОРИЗМУ В СОЦІАЛЬНІЙ ПСИХОЛОГІЇ: СУТНІСТЬ СПІВПРИЧЕТНОСТІ ТА ПРИВІЛЕЙ ІДЕНТИЧНОСТІ

THE HISTORICISM PARADIGM IN SOCIAL PSYCHOLOGY: THE ESSENCE OF PARTICIPATION AND THE PRIVILEGE OF IDENTITY

Стаття розглядає парадигму історизму як психологічний шаблон зародження й послідовного розвитку соціальних спільнот. Цей шаблон пов'язаний з емоціями сприйняття досвіду, оскільки переживання людини дають змогу усвідомлювати власний спосіб життя поетапно, хронологізуючи його. Методом ретроспекції соціальна свідомість оцінює своє минуле через призму етапів, у яких деякі здобувають статус «золотих епох» і сприяють активному соціокультурному міфотворенню. Оскільки феномен культури є насамперед кореляцією між системами комунікації, то в межах процесу комунікації ключову роль відіграють засадничі елементи соціальності, відомі в соціальній антропології як «універсальні» чи «елементарні» структури. Найбільший внесок у розгляд спільнот на тлі їхніх елементарних структур належить Клоду Леві-Строссу, хоча багато підстав для аналізу логіки соціального самоусвідомлення розробив ще Люсьєн Леві-Брюль. У цьому контексті принциповим вважаємо факт відповідності змісту соціально-антропологічного вчення про «структури» античним філософським тлумаченням поняття «ідея». У статті роз'яснено особливості тлумачення «ідей» за Платоном та Арістотелем. Акцентовано, що «історія» містить риси не тільки «усної оповіді», а й «ідей», передбачаючи єдність слухача й оповідача. Зрештою, будь-яке поняття відзначається існуванням денотації і конотації, тобто буквальних і прихованих значень. Важливий приклад конотативної зумовленості соціального мислення – ідея єдності протилежностей. У межах кожної з-посеред панівних систем комунікації головною обставиною конструювання соціальних спільнот видається цілковито первісне за походженням досягнення психологічного балансу між опозиціями «добра і зла», «норми і патології», «свого і чужого». В антропологічному структуралізмі таку опозиційність абстрактних на перший погляд уявлень прийнято називати «бінарністю». Так як поняття «історії» за своєю конотацією передбачало акт спільного творення інформації оповідачем і слухачем (принаймні в культурі давніх греків), то «парадигму історизму» доцільно характеризувати в той самий спосіб. Передусім вона дає змогу досягати балансу між бінарними категоріями шляхом феномена «співпричетності» (або «партципації» за Люсьєном Леві-Брюлем). Як наслідок, стаття виокремлює п'ять універсальних структур у парадигмі історизму: структуру історизму (мається на увазі прагнення брати участь у спільному творенні інформації усередині спільноти), структуру конфлікту, структуру комунікаційної системи, структуру ідентичності, структуру привілею ідентичності.

Ключові слова: історизм, структуралізм, універсальні (елементарні) структури, співпричетність (партципація), бінарні опозиції, система комунікації, самонавіювання, ідентичність, привілей ідентичності.

This article explores the paradigm of historicism as a psychological model for the emergence and sequential development of social communities. This model is intrinsically linked to the emotional perception of lived experience, as human cognition enables a gradual, chronological structuring of one's way of life. Through retrospection, social consciousness evaluates its past in distinct stages, some of which attain the status of "golden ages", fostering active socio-cultural myth-making. Since culture primarily functions as an interplay between communication systems, fundamental elements of sociality – recognized in social anthropology as "universal" or "elementary" structure – play a decisive role in shaping communicative processes. The study of social structures in relation to their elementary components owes much to Claude Lévi-Strauss, though foundational insights into the logic of social self-awareness were developed earlier by Lucien Lévy-Bruhl. In this context, a key conceptual parallel emerges between the structuralist perspective on "elementary structures" and ancient philosophical interpretations of the notion of "idea". Special emphasis is placed on the dual nature of history, which functioned not only as an "oral narrative" but also as an "idea" that presupposed an inherent unity between the storyteller and the listener. Ultimately, any conceptual construct operates within a framework of both denotative and connotative meanings, combining explicit definitions with implicit cultural underpinnings. A critical example of this connotative dimension in social thought is the idea of the unity of opposites. Across different dominant communication systems, the foundational mechanism of social cohesion appears to rest on the primordial psychological balance between binary oppositions such as "good and evil", "norm and pathology", and "we and they". In anthropological structuralism, this conceptual opposition is formally identified as "binary structure". Given that the concept of "history", in its connotative sense, presupposed a collective act of knowledge co-creation between the storyteller and the listener (at least in ancient Greek culture), it is appropriate to characterize the "paradigm of historicism" in a similar way. At its core, this paradigm facilitates the resolution of binary categories through the phenomenon of "participation" (as conceptualized by Lucien Lévy-Bruhl). Consequently, this article identifies five universal structures within the paradigm of historicism: (1) the structure of historicism, understood as the inherent drive to participate in the collective creation of historical narratives within a community; (2) the structure of conflict; (3) the structure of the communicative system; (4) the structure of identity; and (5) the structure of the privilege of identity.

Key words: historicism, structuralism, universal (elementary) structures, participation, binary opposition, communication system, self-suggestion, identity, privilege of identity.

УДК 316.454.3:316.614.4:316.772.2:
316.754.4 <https://doi.org/10.32782/2663-5208.2025.71.53>
DOI

Мельник В. М.

к.політ.н.,
науковий співробітник, викладач
кафедри політології
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка

Вступ. Засадничою дискусією в межах усіх гуманітарних і суспільних наук традиційно є пошук значення й меж «історизму» [5, с. 280–281]. Безсумнівно, соціальна психологія та суміжні з нею царини політології, соціології, культурології, юриспруденції віддають належне «історизму» [7, с. 148], коли опираються в найновіших і цілком емпіричних дослідженнях на характеристики історичного процесу, зображають історичну ретроспективу тих або інших суспільно-політичних ситуацій, мотивацій, очікувань [12, с. 42–43; 30, р. 581–604].

Так чи інакше кожне суспільство (латинська категорія *societas humana*) вибудовується на досвіді (*experientia*), що переконує реципієнтів та інтерпретаторів такого досвіду в природній зумовленості психологічного розмежування «доброго» і «поганого» [6, с. 109]. При цьому етична опозиція добра і зла, народжена на первісному етапі становлення людства, є детермінацією цілком фізіологічних уявлень про «норму» і «патологію» [17].

Зважаючи на розрізнення «нормального» і «патологічного», показовою видається абсолютно будь-яка комунікація – система, що є специфічним інструментом суто людської взаємодії [9, с. 28–33]. Ця система-інструмент здатна бути як соціально нормальною, так і соціально патологічною. За прикладами радимо звертатися в царини мови й мовлення [9, с. 47; 15]. Так, одні й ті самі лексичні одиниці вкрай часто транслюють їхнім користувачам етично відмінні *денотації* (прямі значення) чи *конотації* (додаткові значення, набуті словами в процесах еволюції культури). На звичайних лінгвістичних одиницях унаочнюється можливість збереження доброго та злого значень одночасно [26].

Наша теза доволі очевидна: *кожна культура – це кореляція поміж системами комунікації* [9, с. 31], а також логічні засади відношень і послідовностей усередині кожної із *систем комунікації*. Культурна антропологія виокремлює три такі системи: 1) усну; 2) письмову; 3) друковану. Новітні студії та навколишня реальність дають змогу додати до переліку четверту систему – 4) аудіовізуальну комунікацію [9, с. 32]. Кожна з них на відповідному етапі вписувалася в природничий і суспільно-історичний контексти функціонування соціальних груп, фактично кодує обставини культурного життя доби [14]. Комунікаційні системи перебирали функції співтворців культурного досвіду для всіх історичних соціальних груп, а почасти ще й усвідомлювали себе співтворцями природничого контексту соціальності.

Виклад основного матеріалу

Історія як ідея. Системам комунікації як *універсальній структурі* будь-якої культури притаманний один цікавий парадокс. Навіть якщо системи комунікації риторично відкидають потребу збереження минулого, вони все ж таки приречені постійно згадувати про нього, послуговуватися його надбаннями, хоч би й на тлі словесного чи символічного протистояння цінностям історії,

традиціям, досвіду, дискурсу досвідченості тощо. Історія тяжіє над тими, хто замислюється про теперішнє і майбутнє. Мислячим суб'єктам доводиться враховувати історію, їй треба опонувати, а отже, саме історію логічно сприймати істинним співтворцем – як етичних опозицій добра і зла, так і послідовності в зміні панівних систем комунікації.

В іонійському діалектному континуумі давньогрецької мови історія (історіа) первісно мала денотацію «свідчення». На цей аспект зародження історичних уявлень часом звертають увагу фахівці з християнсько-церковної минушини. Проте, як і більшість навколофілософських понять ранньої, класичної та пізньої античності, історіа була комплексним *поняттям-ідеєю*.

Буквальний переклад еллінського слова *ἰδέα* («сенс», «сутність» або «зміст» за Платоном [5, с. 261, 501–504]; «форма», «вид» або навіть «прообраз» за Арістотелем [5, с. 38–41]) дає змогу конкретизувати історію через призму *соціальної сутності* чи *прообразу* [9, с. 50–63]. Поняття історії, покликане узагальнювати минуле, насправді обернене в майбутнє як прообраз суспільного життя.

Закономірно та з легкістю втрапляючи до інструментарію всіх провідних систем комунікації, історія та її функціональне методологічне продовження («парадигма історизму») займаються конструюванням сенсів завтрашнього життя заради суспільств сьогодення [7, с. 147]. Однак ця колізія обернення минулого на майбутнє не повинна призводити до забуття початкового значення іменника історіа, який уживався задля дефініції «розпитування» чи «засвідчення».

Принципово важливо, що за гомерівських часів історіа передбачала усну взаємодію поміж оповідачем і його слухачем [9, с. 75]. По суті, історіа сприймалася *комунікативним процесом*, а не синонімом заглибленої дослідницької діяльності («студій») чи, тим паче, окремої науки. Зрештою, грецький іменник ἵστωρ за ранньої античності окреслював такі поняття, як «свідок» або «очевидець». Тобто історією дефініціювався суто *усний переказ свідка*, котрий викладав слухачу відомості про особисто побачене чи почуте. У контексті лінгвосемантики доцільно артикулювати «історію» як давньогрецьку *ідею «свідчення»* (оповідь свідка) чи навіть «відання» (оповідь очевидця).

За підсумками чергової трансформації комунікаційних систем, коли давньогрецька культура перетворилася на одну з визначальних для життя цілої Ойкумени (заселених і окультурених земель світу), під час елліністичної експансії Александра III Македонського (336–323 рр. до н. е.) та подальшої інкорпорації греко-македонських теренів Республіканським Римом (229–146 рр. до н. е.) [8, с. 21–31], іменник ἵστωρ змінив своє основне тлумачення. Нова елліністична й пізньоантична конотація лексеми ἵστωρ – «знавець», «мудрець». Подібна заміна одного найголовнішого значення іншим сприяла дуже повільній, але психологічно

незворотній підготовці чергової пізньосередньовічної трансформації XV–XVII ст., коли історик у конотації став означати традиційного «автора-дослідника» (до того – анналаста, хроніста, літописця тощо).

Значення й сутність поняття «історія» хронологічно мінливі. Водночас не побоїмося наголосити: така хронологічна мінливість притаманна всім поняттям, які виконують функцію «ідеї» [11, с. 303, 319–320]. Так, *історія*, як платонівська *сутність* чи аристотелівський *прообраз*, намагалася *проектувати майбутнє* (чи, краще сказати, творити образ майбутнього): спершу на підставі системи усної комунікації; згодом в умовах домінування письмової комунікації; пізніше використовуючи поширення друкованого слова – інструмента проєктування сенсів у свідомості розмаїтих соціальних груп. Сьогодні комплекс історичних наук зайнятий тим самим, але з урахуванням чергової зміни панівної системи комунікації. Як і багато століть тому, *ідея історії* впливає, конструє, структурує, маніпулює. У цьому її найвище соціально-психологічне значення, незмінне з часів Геродота (бл. 484–425 рр. до н. е.), Платона (бл. 428–348 рр. до н. е.) й Арістотеля (384–322 рр. до н. е.).

Універсальні глибинні структури. На нашу думку, *історизм як парадигма* (від грецького *παράδειγμα* – зразок або шаблон) від найдавніших гомерівських переказів (IX–VIII ст. до н. е.) виконував незмінну (і, наголошуємо, незамінну) роль у *структуруванні* масової свідомості. Отже, історизм завжди був не стільки відстороненою науковою категорією (зокрема методологічним принципом), скільки включеною в об'єкт своїх зацікавлень *структурою людської культури* – елементарною й універсальною [10, с. 86–90].

Уважаємо цілком логічним і справедливим використання терміна «елементарна структура» (*Les Structures élémentaires*), запровадженого Клодом Леві-Строссом (1908–2009) [25]. Знакова монографія «*Anthropologie structurale*» (1958) намагалася осмислити феномен соціального життя людини через призму розмаїтих способів кореляції поміж *глибинними статичними структурами* [22]. Пошук і характеристика таких статичних структур постулювалися немовби головною метою наукової царини соціальної/культурної антропології [24].

За переконаннями К. Леві-Стросса, усі людські культури формують спільний простір *універсальних глибинних структур* (фактично, ідеться про аналог платонівських *ідей*). Мається на увазі, що *зміст культури людства* відображає універсальні, однакові для всіх людей *ідеї-структури*, тоді як *форми культури* є *соціальними*, репрезентуючи різноманіття шляхів та інструментарію суспільного відтворення таких універсальних *ідей-структур* [25]. Оскільки сам К. Леві-Стросс інтелектуально формувався в колі марксистських впливів, то справедливо запропонувати ототожнення авторського уявлення про глибинні статичні й універсальні структури будь-якої культури з бази-

сом (Basis) – категорією історичного матеріалізму. Натомість розмаїтість, несхожість суспільств і культури за формами репрезентації доречно аналізувати з категорією *надбудови* (Überbau).

Узагалі ж феномен «культура» в антропологічному структуралізмі має цілком гегеліанське пояснення. Передусім усередині кожної людської культури однією з універсальних глибинних структур виступає *ідея єдності протилежностей* (латиною: *Coincidentia oppositorum*; німецькою: *Zusammenfall der Gegensätze*) [11, с. 46–47, 86]. К. Леві-Стросс конкретизував структуралістську тезу про єдність протилежностей у конструюванні соціальності цілковито *бінарними опозиціями* на кшталт малого і великого, низького і високого, простого і складного, неживого і живого [22]. На нашу думку, у цей ряд опозицій більше ніж органічно вписуються внутрішньо пов'язані етична протилежність «добро/зло», фізіологічна протилежність «норма/патологія».

Означена діалектична послідовність універсальних глибинних структур людської культури ґрунтується на запитанні: *ким ми не є?* Це запитання містить частку *-не*, що робить його детермінованим пошуками «чужого» чи «відсутнього». Відповідно, аби знайти *своє*, потрібно відшукати спочатку *чуже*. «*Ми*» з'являється тільки тоді, коли шукаємо «*не-нас*» [3]. Отже, феномен соціальної спільності зароджується на культурних підставах психоемоційного єднання в протистоянні *іншому*, вимагаючи творення опонуючої форми соціальної (групової) культури як оберненого не всередину своєї спільноти, а назовні (до відомої *іншої* спільноти) прояву універсальних структур. Можемо окремо додати, що в цьому формулюванні феномена спільності й спільноти треба зважати на панівні комунікаційні системи, що також є універсальними глибинними структурами.

Зародження спільнот. «Спільність» (в англійській варіації – *commonality*), безумовно, постала задовго до Неолітичної революції X–IV тис. до н. е., змальованої Гордоном Чайлдом (1892–1957). Відчуття *спільності як конфлікту* зі *значимим чужинством* було прямим наслідком *спільної діяльності* первісних людей, спрямованої на здобуття харчування й досягнення стратегічної мети – фізичного виживання [26, р. 27–67]. А втім саме довготривалий період неоліту, супроводжуваний виокремленням осілого землеробства та кочівницького скотарства, виявився стимулом утвердження традиційних уявлень про *одвічний конфлікт «нас» із «ними»* [11, с. 88]. Спільне ведення господарчої діяльності в умовах появи можливостей економічного планування й демографічного зростання полегшувалося еволюцією технік і технологій господарювання [22]. Багатства, здобуті союзницькою активністю родових угруповань, треба було боронити від неуспішних соціальних груп. Менша чи більша господарча спроможність неолітичних людських союзів давала змогу транслювати мікросоціальні уявлення про родичів, спорідненість, ранні сімейні взаємини

в макросоціальну площину [25]. Рід і родина так само поставали на тлі усвідомлення окремішності стосовно інших родових спільностей. Таким чином, *психологічна колізія протиставлення, суперечки й конфронтації конструювала «спільноту»* (латиною – *civitas*, грецькою – *κοινότητα*, англійською – *community*). Чи йдеться тут про гегеліанську єдність протилежностей як глибинну універсальну структуру? Безумовно, так. Конфлікт якраз і є тією самою структурою, оскільки потребує досягнення балансу поміж поляризованими відчуттями й емоціями. Опонування значимому іншому завжди ґрунтується на превалюванні емоційних засновків над раціональними висновками [26, р. 111–115]. Тільки в опонуванні *інакшому* та з'ясуванні *ким ми не є* можемо відшукати сенс і потребу власної групової спільності [27, р. 23–44].

В означених координатах доцільно повернутися до *парадигми історизму*. Як уже зауважувалося, *історизм іманентно притаманний соціальності*, так як будь-яка спільнота конституюється під час спілкування в процесі спільного господарювання [16]. Це потребує вписування власних *переживань* у темпорально-просторові рамки. Відповідно, акт комунікації детермінується бінарною опозицією *свідчення-відання*.

Спершу очевидець аналізує *свій* досвід, генерує на основі досвіду *свої* персональні спогади, включає до реального досвіду й істинних переживань також елементи *бажаного досвіду* та цілком індивідуальну *інтерпретацію* подій. Так народжується *оповідь-свідчення* – історія за Гераклітом Ефеським (бл. 544–483 рр. до н. е.) чи Арістотелем (384–322 рр. до н. е.). Однак той, хто слухає чиюсь «історію» в координатах усної комунікаційної системи, той, хто читає чиюсь «історію» в координатах писемної чи друкованої комунікаційних систем, той, хто дивиться на чиюсь «історію» в координатах аудіовізуальної комунікаційної системи, також є *співтворцем* цієї історії.

Переживання співпричетності. Сприйняття, осмислення, автоактуалізація, оцінювання, інтерпретація – це все послідовні психологічні кроки на шляху перетворення *інформації-експлікації* («назовні») в *імпліцитну інформацію* («всередині»). Потреба чи навіть сама можливість передати іншій людині відомості, здобуті за сприяння чи в контексті панівної комунікаційної системи, виглядає обов'язковою надбудовою для опозиції *ми/вони*. Соціальна група та її внутрішнє протиставлення іншим спільнотам формуються завдяки перманентному спілкуванню людей у процесах єдиної господарчої діяльності (одразу спадають на думку щоденний побут учасників спільноти й підтримка спільнотою належного рівня безпеки всередині себе, адже захист власного господарювання так само є елементом економіки). Отже, людина, котра сприйняла інформацію від *оповідача-істора* (ἱστορ), починає уявляти себе *майже очевидцем*, інколи прирівнюючи сама себе до постаті очевидця. Принаймні така самоідентифікація стає

цілком стандартною в інтеракціях із представниками чужинської соціальної групи. Зрештою, якщо очевидець (ἱστορ) надає оповідь із *перших вуст*, то це робить слухачів *співпричетними* до оповіді й до персоналії очевидця (про «причетність» див [4, с. 165]).

Як відчуття, *ідентичність* вибудовується на фундаменті співпричетності людини з тими, кого вона уявляє *не чужими* щодо самої себе. Критерій *не-чужинства* автоматично дефініціює *своїми* тих, хто не входить у широкую категорію *інших, інакших* [30, р. 581–604]. У взаємодії поміж *оповідачем-істором* і *слухачем* перший здобуває прихильність слухача, оскільки дає можливість відчувати співпричетність подіям, фактам, собі самому [23]. Такий оповідач уже не здатен уявлятися чужим, оскільки дає змогу реципієнтові (слухачеві) підсвідомо ідентифікувати себе з подіями, не беручи в них безпосередньої участі. *Слухач/читач* стає *співромовцем/співавтором*. Відчуття й враження, пов'язані з психоемоційною спільністю в продукуванні інформації, починають детермінувати та змінювати навколишню дійсність [26, р. 111–115]. Це і є парадигма історизму в дії.

Мислити історично означає творити прообраз майбутнього (проговорювати, писати, обґрунтовувати його) на підставах означеної вище співпричетності [23, р. 34–43]. Парадигма історизму дає змогу забезпечувати *передання досвіду* – процес, що античною латиною носив назву *traditio experientia*. Очевидці й будь-які оповідачі генерують платонівські ідеї-ейдоси як сенси, змісти й сутності, котрі будуть сприйняті, обговорені, ретрансльовані реципієнтами. Ця послідовність передання-набуття досвіду залишається цілком незмінною від часів Неолітичної революції та більш давніх періодів неписемної історії людства. Разом із тим латинське поняття *experientia* (як і загальноживаний сучасний англійський відповідник *experience*) означає однаковою мірою дві психологічні категорії – досвід і переживання [20]. Таке позначення вкрай влучно передає *значення досвіду як переживання*, артикулюючи історизм самого психоемоційного феномена переживання, демонструючи важливу роль парадигми історизму не лише в межах соціальної психології, а й у психології індивідуальній [26, р. 447–455].

Артикуляція історизму переживань (як індивідуальних, так і колективних) – наукова заслуга психолога, філософа й соціолога Еріха Фромма (1900–1980). Е. Фромм підкреслював передовсім тотожність методів соціальної психології та індивідуальної психології, зосереджених на єдиній узагальненій категорії *емоційного розвитку*. За його твердженням, індивідуально-психологічний підхід дошукується «зв'язку між способом життя індивіда та специфічними аспектами його емоційного розвитку» [20]. Відстоюючи власне бачення специфіки психоаналізу, теоретик підкреслював: «метод індивідуального психоаналізу – це делікатний «історичний» метод: розуміння емоційного розвитку

індивіда на основі знання *історії його життя*» [20]. Нижче цієї цитати вбачається логічне продовження: «Метод застосування психоаналізу до груп не може бути інакшим. Спільні психічні установки (*attitudes*) членів групи варто розуміти тільки на основі спільного для них способу життя» [20]. Чим не апологія парадигми історизму в психологічних науках?

Еріх Фромм точно не був ортодоксальним психоаналітиком. Біологічні акценти Фрейда він намагався нівелювати на шляху до пріоритету соціальності, зосередженої в координатах психо-емоційних рефлексій. Подекуди це передбачало проєкт повної маргіналізації початкової версії фрейдистського психоаналізу й перетворення *соціально-орієнтованого психоаналізу* в інтегративний напрям пошуку всезагальних джерел продуктивності людської культури. У цьому універсалізмі [20] складно не помітити подібність до антропологічного структуралізму [22; 25].

Безперечно, переживання (*experience*) людей і соціальних груп – продукти культури [3]. При цьому *всі переживання мають стадії* виникнення, розвитку, кульмінації та затухання. З огляду на те що послідовність життя людини в часі й просторі піддається дескриптивній хронологізації чи принаймні періодизації, *зміст індивідуальної психології* мають становити життєві ситуації, притаманні етапності способу життя окремого індивіда, тоді як *зміст соціальної психології* утворюють життєві ситуації, сконструйовані завдяки способу життя конкретної соціальної групи. Водночас конфронтаційна опозиція *ми/вони*, конститууючи соціальні групи, уможливорює вивчення окремих спільнот тільки шляхом компаративного аналізу, тобто через зіставлення спільнот одна з одною. Урешті-решт, порівняльний контекст дає змогу досліджувати чинники зародження й форми прояву психічних установок соціальних груп. У цьому переконує ґносеологічна зосередженість соціальної психології на визначенні та використанні баз емпіричних даних, асоційованих із біхевіористськими уявленнями про відношення *стимулу-рефлексії* [1, с. 9–23; 2, с. 30–49; 12, с. 36–61].

Ідентичність як структура. Як і на рівні психології індивіда, у межах соціальної психології парадигма історизму так само стикається зі свідомісним поєднанням об'єктивної *реальної дійсності* й суб'єктивними *надбудовами уяви* (інтерпретаціями реалій) [26, р. 431–439]. Укупі ці два чинники формують *психічні установки* [20], серед яких особливе місце посідають ідентичності, де схильність людини й людського колективу до самоідентифікації (протиставлення *ми/вони, свої/чужі*) виконує функцію універсальної глибинної структури. На неї нашаровуються *ціннісні орієнтації*, градація значущого і незначного у власному способі життя (зокрема *ієрархія цінностей*), прийнятні форми *конфронтації* із чужими. Зрештою, універсальною структурою культури є *ідентичність як безпосередньо відчута і прийнята спільнотою потреба*

виокремлювати чужих і протиставляти їм свою спільноту. Аналогічне відчуття поєднує всі наявні соціальні групи, що й робить його культурно універсальним, тобто структуральним.

Перелік та ієрархія ідентичностей здатні сильно відрізнитися, залежно від спільноти й суспільно-географічних чи просторово-темпоральних обставин їхньої *маніфестації* [13; 16]. Скажімо, для одних спільнот релігійна ідентичність може бути важливішою за територіальну, для інших же громадянська ідентичність виглядає набагато значнішим фактором повсякденного життя, аніж ідентичність етнонаціональна. Хтось ставить культуру вище від нації та національної свідомості, тоді як у деяких суспільствах панує згода щодо пріоритету власної належності до певної стародавньої цивілізації стосовно будь-яких інших ідентифікацій (зокрема територіальних, культурних, етнічних, економічних).

Психологія ідентичності втілюється формулою: *свідомість участі людини в соціальній групі побудована на належності як на феномені співпричетності*. Звісно, передбачається не усвідомлення себе самого річчю, котра є елементом чиєїсь власності, а *бажання усвідомлювати* себе й усе своє оточення колективними власниками. Ось чому ідентичність як символічний ресурс перебуває в *одночасній спільній власності* всіх носіїв (див. політико-філософський огляд [31, р. 62–82]).

Інкорпоруючись до абстрактного поля ідентичності [26, р. 124, 440], вірячи в неї, вибудовуючи на ній власні психічні установки, група людей убагає в цьому *не повинність, а привілей* [28, р. 897–930]. Успішна й історично законсервована ідентичність конструюється тільки за умови надання її носіям емоційного переживання, пов'язаного з власним почесним статусом. До того ж прийняття соціальної ідентичності дає змогу відчувати співпричетність до певної *інтерпретації історичних подій*. Зазвичай соціальні групи підшукують заради свого психоемоційного комфорту (*і про минуле*, що якнайкраще забезпечує самоствердження відповідної соціальної групи як привілейованої [18, р. 956–980]).

Привілей ідентичності й сила самонавіювання. На наше переконання, *привілей ідентичності* заслуговує на соціологічне виокремлення в значенні універсальної глибинної структури чи *елементарної структури*, якщо послуговуватися термінологією Клода Леві-Стросса [25]. Тут знову ж такі доречно звернутися до психосемантичних особливостей поняття «привілеція». Латинська лексема *privilegium*, поєднуючи складники *privus* (приватний) і *lex* (закон), буквально означає «окремий закон». Натомість конотація *привілегії* або *привілею* зводиться до обдаровування окремої людини чи навіть повноцінної соціальної групи не лише формальними *правами*, а й неформалізованими політичними й, головне, економічними *можливостями*. У такому разі надавачем формальних прав і неформальних можливостей

є суспільство, тоді як їхній набувач (отримувач, реципієнт) має становити чи уособлювати одну з іс-токових частин цього суспільства.

Як видно, особливим *психоемоційним пережи-ванням*, кореспондуючим з універсальними струк-турами бінарності, локалізованим біля витоків *привілею ідентичності*, стимулюється *соціальний чинник невідповідності* поміж формально визна-ченими правами (стан *de jure*) і неформальними (отже, політичними) можливостями (стан *de facto*) [28, р. 897–930].

Коли ми говоримо про привілей ідентичності як елементарну структуру людської культури, то передусім зважаємо на автосугестію, якій підда-ються носії ідентичності в межах власної групи (тобто ідентифікованої спільноти) [20]. Самонавію-вання з'являється тоді, коли людина чи соціальна група прагне стимулювати певні *умовно позитивні* для себе психічні установки на протигагу *умовно негативним* обставинам реальної дійсності [21, р. 3–33].

Так чи інакше самонавіювання певної іден-тичності ґрунтується на цілком історизованих фан-тазіях, а часом і на відвертих вигадках:

- 1) про «золотий вік» минулого;
- 2) про афілійованих і видатних історичних пер-соналії;
- 3) про визначні досягнення носіїв ідентичності (науково-технічні, мистецькі, спортивні тощо);
- 4) про вкрадений «чужинцями» успіх.

Чотири типи фантазування покликані вико-ристовувати редукцію (у т.ч. примітивізацію) складних понять і категорій задля спрощеного роз'яснення учасникам спільноти їхнього духов-ного виграшу від тієї чи іншої самоідентифікації. Соціальна група мусить плекати уявлення про власну історичну могутність чи впливовість заради перманентної повторюваності *відчуття задово-лення*. Пишатися минулим свого народу, відчувати екстатичні переживання під час масових культур-них заходів, знаходити полегшення щоденних тур-бот у релігійній співпричетності – усе це емоційно узалежнює учасника (див. концептуальний підхід: [29]). Утім подібна залежність має позитивну орга-нізуючу функцію, оскільки впорядковує життєвий лад у спільноті.

Завдяки вищенаведеній інтерпретації *відчуття задоволення* в умовах інтелектуальної редукції, первісна юридична денотація поняття *privilegium* (окремих закон) набуває особливої ваги, так як феномен психоемоційної залежності індивіда від групової ідентичності передбачає на додачу при-йняття набору етичних стандартів і правил. Логіка психоемоційної залежності в соціальній психології розкривається пріоритетом морального життя над аморальним чи позаморальним. Такий пріоритет конститує підстави для порівняно безпечної вза-ємодії індивідів у суспільстві.

Запровадження етичних стандартів і, як наслі-док правового ладу, ще на етапі протодержавних утворень [19, р. 3–51] чітко корелює з первісними

уявленнями про бінарну опозицію *добро/зло*. Зрештою, систематизацію критеріїв нормальної та патологічної поведінки людство зуміло витворити тільки в межах великих соціальних груп, коли на сторожі етики постали політичні інститути [13].

Привілей ідентичності – це елементарна струк-тура культури, що дає змогу людині й усій соці-альній групі *переживати обраність*, усвідомлену виключно на ґрунті співпричетності своїй унікаль-ній спільноті. Також привілей ідентичності означає відчуття людиною *задоволення* від факту вхо-дження до складу спільноти. Феномен задово-лення завжди оприявнюється прагненням *арти-кулювати свою ідентичність* – вербалізувати її, звернутися до неї під час дискусії, висловитися в громадському місці [15]. Подібне прагнення є під-ставою політизації ідентичності шляхом зростання політичної активності й посилення електоральної участі всередині соціальної групи. Отже, привілей ідентичності мобілізує людину.

Висновки. Зміст соціальної психології відобра-жає психічні установки, породжені способом життя спільноти. Установки *a priori* будуються на пережи-ваннях або прагненні повторити *вже* пережите чи запобігти *вже* пережитому. Вони пов'язані з універ-сальними глибинними структурами культури, котрі здебільшого виконують функції елементарних структур соціальності. Звісно, структури культури й соціальні структури переважно є синонімічними категоріями, якщо не враховувати зовнішні обста-вини універсальності культурного життя й локаль-ності соціальних спільнот.

Ураховуючи, але жодним чином не догмати-зуючи творчий спадок антрополога Клода Леві-Стросса, ми артикулюємо існування низки структур соціальності, що детерміновані якраз парадигмою історизму – просторово-темпоральним чинником конструювання соціальної свідомості. Ідеться про власне структуру історизму, структуру конфлікту, структуру комунікаційної системи, структуру іден-тичності, структуру привілею ідентичності.

Усі п'ять структур походять із логіки гегеліан-ського принципу єдності протилежностей, імплі-цитно притаманного людській свідомості. Скажімо, концепт мислення протилежностями добре про-демонстрований у працях французького антро-полога Люсьєна Леві-Брюля (1857–1939). Дійсно, людина надто схильна до творення опозицій, що робить її мислення скоординованим емоцією *праг-нення конфлікту*. Зрештою, феномен соціальності детермінований саме первісною конфліктністю свідомості. А втім ідея Клода Леві-Стросса полягає в тому, аби конфліктність людських спільнот пов'я-зати з пошуком балансу між категоріями добра і зла, більшого і меншого, складного і простого. З подачі К. Леві-Стросса представники французь-кого структуралізму в антропології та соціальних науках значно поглибили початкову тезу Л. Леві-Брюля, говорячи переважно про «бінарність» (тобто дуалізм) опозицій на кшталт «ми/вони», «свої/чужі», «норма/патологія».

Спробуємо дефініціювати запропоновані структури універсального ґатунку:

1. *Структура історизму* ґрунтується на міфологізації часу та простору, впливає з бажання перевтілення реципієнта-інтерпретатора свідчень про минуле в безпосереднього свідка і творця подій. Структура проявляється відчуттям співпричетності до феномена часу (співпричетності як партиципації, якщо послуговуватися терміном Л. Леві-Брюля).

2. *Структура конфлікту* відображає первісну емоцію прагнення конфлікту, узалежнюючи її носія від психоемоційних коливань і передбачаючи обов'язкове мислення категоріями обвинувачення «чужинців» лише за те, що вони «не свої». Структура проявляється відчуттям співпричетності до протилежного («чужого»), що вимагає подолання цієї співпричетності через акцентуацію соціальної самості («свого»). Феномен подолання має на меті позбутися значимості «іншого» («чужинського»).

3. *Структура комунікаційної системи* базується на прийнятті людиною семантичних і семіотичних чинників розмаїтих систем комунікації, серед яких видаються допустимими комбінації усної, письмової, друкованої, аудіовізуальної систем. Індивід розуміє незворотність вибудовування свого способу життя на одній із систем комунікації. Суспільства демонструють тенденцію підпорядкування своєї свідомості одній із домінуючих систем комунікації. Структура проявляється відчуттям співпричетності до самого феномена створення інформації. Як завжди, той, хто є насправді лише реципієнтом, бажає уявити себе продуцентом.

4. *Структура ідентичності* вибудовується завдяки психоемоційній зручності протиставляти себе значимому іншому за формулою «ми/вони». Світ культури поділяється у свідомості носія ідентичності на «своїх» і «чужих», де все прийнятне асоціюється зі «своїми», а все неприйнятне відкидається як «їхнє». Видається особливо важливою багатовимірність ідентичностей, що не дає змоги людській свідомості зосередитися на якомусь одному прояві самоідентифікації. Ідентичності завжди комбінуються (стать, релігійність, етнічність, класовість тощо). Структура проявляється відчуттям співпричетності до соціальних угруповань, які здатні забезпечити носію ідентичності зручність і несуперечливість оцінок навколишньої дійсності.

5. *Структура привілею ідентичності* основана на абсолютизації людиною ідеї повторюваності задоволення, що виникає внаслідок осмисленості та вербалізованої належності до соціальної групи. Залежність від задоволення означає, що індивідуальний життєвий шлях набагато комфортніше (приємніше) узгоджувати з досягненнями, котрі насправді не є індивідуальними, але належать всій спільноті. Тобто ідентичність постулюється як привілей, що є певним даром і цінністю. Усі «чужі» розцінюються неважливими й незначущими на фоні «своїх». Структура проявляється відчуттям співпричетності до здобутків та успіхів власної спільноти.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Духневич В. Соціальна згуртованість як об'єкт психологічного дослідження. *Проблеми політичної психології*. 2024. Т. 16. Вип. 16 (30). С. 9–23.
2. Довгань Н. Соціальна згуртованість суспільства: теорія і практика. *Проблеми політичної психології*. 2024. Том 15. Вип. 16 (29). С. 30–49.
3. Еліас Норберт. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. Київ : Альтернативи, 2003. 672 с.
4. Каниболоцька М. Теоретичний аналіз інструментарію дослідження почуття причетності. *Проблеми політичної психології*. 2023. Том 14. Вип. 14(28). С. 163–175.
5. Короткий оксфордський політичний словник / за редакцією І. Макліна, А. Макмілана ; переклад з англійської. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2006. 789 с.
6. Мельник В.М. У полоні інтерпретацій. Політична антропологія між Сходом і Заходом : монографія. Вінниця : Нова книга, 2020. 280 с.
7. Мельник В.М. Феномен «традиційного» як засіб експлікації політичної антропології. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2020. № 27. С. 146–150.
8. Мельник В.М. Республіканський характер Римської імперії: принципат і домінат як публічно-правові режими. *Юридичний вісник*. 2023. № 1. С. 21–31.
9. Менцвель А. Антропологічна уява. Есе й нариси. Київ : Юніверс, 2012. 378 с.
10. Петрушенко О.Ф., Мельник В.М. Психісторична концепція Клода Леві-Стросса. *Сучасна педагогіка та психологія: методологія, теорія і практика* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, 4–5 грудня 2020 р.). Київ : ТНУ ім. В.І. Вернадського, 2020. С. 86–90.
11. Роменець В.А. Історія психології: Стародавній світ. Середні віки. Відродження. Київ : Либідь, 2005. 916 с.
12. Сіверс З. Аналіз теоретичних досліджень соціальної згуртованості в зарубіжних наукових джерелах. *Проблеми політичної психології*. 2023. Том 14. Вип. 14 (28). С. 36–61.
13. Adams Richard Newbold. *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin : University of Texas Press, 1975. XI+353 pp.
14. Bourdieu Pierre. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil, 1994. 251 pp.
15. Bourdieu, Pierre. *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris : Liber-Raisons d'agir, 1998. 125 pp.
16. Bourdieu Pierre. *Les structures sociales de l'économie*. Paris : Seuil, 2000. 289 pp.
17. Carneiro Robert L. *The Evolution of the Human Mind From Supernaturalism to Naturalism An Anthropological Perspective*. New York : Eliot Werner Publications, Inc., 2010. XIV+489 pp.
18. Cattien J. *Neurotic Situations: A Critical Dialogue between Freud and Fanon. Political Theory*. 2024. Vol. 52. Issue 6. P. 956–980.
19. Claessen Henri J.M. *On Early States – Structure, Development, and Fall. Social Evolution & History*. 2010. Vol. 9. № 1. P. 3–51.

20. Fromm E. The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture. London-New York : Routledge, 2015. 208 pp.
21. Keum Tae-Yeoun. Blumenberg and Habermas on Political Myths. *Political Theory*. 2025. Vol. 53. Issue 1. P. 3–33.
22. Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris : Plon, 1958. 452 p.
23. Lévi-Strauss C. Myth and Meaning. Toronto : University of Toronto Press, 1978. 60 p.
24. Lévi-Strauss C. L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne, Paris : Le Seuil, 2011. 150 p.
25. Lévi-Strauss Claude. Les Structures élémentaires de la parenté. Paris : EHESS, 2017. 618 p.
26. Lévy-Bruhl L. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 9e édition. Paris : Alcan, 1951. 474 p.
27. Melnyk Viktor. Chapter Two: Tradition and Nation in Political Anthropology: The Ukrainian Ethno-historical Context. *The Process of Politicization: How Much Politics Does a Society Need? CGS Studies*. Vol. 5. Edited by Wieslaw Waclawczyk and Adam Jarosz. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 23–44.
28. Mueser B. The Privilege of Territory: Christian Wolff at the Origins of Statist International Thought. *Political Theory*. 2024. Vol. 52. Issue 6. P. 897–930.
29. Park Jaeyoon. Addiction Becomes Normal: On the Late-Modern American Subject. Chicago, IL : University of Chicago Press, 2024. VI+224 p.
30. Sleat Matt. Truth and Loyalty. *Political Theory*. 2024. Vol. 52. Issue 4. P. 581–604.
31. Zubia Aaron Alexander. The Development of Public Conscience: Hume's Third Way Between Hobbes and Locke. *Political Theory*. 2025. Vol. 53. Issue 1. P. 62–82.