

ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ І КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ІНДИВІДА ЯК МЕХАНІЗМ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ

© Мазур Любов, 2014

На основі історико-генетичного методу розкрито функціональний взаємозв'язок між самоідентифікацією індивіда і пам'яттю: фіксація суспільного досвіду та його трансформація в елементи індивідуального уможливилася і забезпечувалася шляхом розрізнення себе від іншого, що підвищувало значимість фактору новизни і взаєморозуміння у процесі комунікації. Оскільки пам'ять утримується взаємною самоідентифікацією з іншим, вона є соціальною за формою і змістом. Беручи до уваги ці моменти, автор вважає доцільним розрізнити стихійну самоідентифікацію індивіда на повсякденному рівні і становлення особистісної самоідентичності та формування колективних ідентичностей на основі рефлексії і відповідних практик.

Ключові слова: особистісна самоідентичність, колективна ідентичність, соціальна пам'ять, канон, самоідентифікація з іншим, соціалізація.

Lyubov Mazur. To the question about correlation of individual and collective identity: self-identification of individual as mechanism of social memory

According to the author, one-sidedness of holistic and individualistic methodology in the interpretation of individual correlation and collective identity can be overcome by the grounds of the historical-genetic method that quite clearly reveals the functional relation between self-identity and memory in the process of socialization of individual. Powerful factor in the growth of the working memory and the structure of the subjective world of man was differentiation and complexity of social communication and related languages.

Coding of the external and subjective worlds with the abstract symbols made the world of inner feelings available for other people, forming a single mechanism of self-identification for individuals and the transformation of social experience into individual elements, what in its own way increased the importance of the novelty factor. Exactly on the edge with another in their mutual self-identification there is a body of memory, which gives every feeling the definite quality of continuation in other. According to the author, since the memory by its form and content is social and separate individuals becomes its carriers, we can say that the division of the identity into individual and social ones, neither by its carrier nor by the performance level, has no grounds. On the other hand, the author considers it reasonable to distinguish between identity formation at the everyday life level, where the identity of the other occurs almost automatically at a subconscious level and between the identity over its limits, when the holiday, game, art, theater, sacral, etc., bring something new to life, give moments of flight - it broaden the existing boundaries, changing constant structures, causing reflection and making people work on themselves. A personal identity is the result of reflection and application of practices to themselves.

As the sociability is given to a man itself, fully implicit and therefore not perceptible, as a result it cannot give any individual neither we-consciousness nor self-identity. Collective identity can be formed, provided that the community is recognized and consciously is supported. Its importance lies in the fact that it forms a canon which becomes a tool of identity individualization in the process of its socialization. Canon as a criterion for evaluation is the mediating link between "I am"-identity and collective identity.

Key words: personal self-identity, collective identity, social memory, canon, self-identification with other, socialization.

Аналіз літературних джерел з проблеми співвідношення індивідуальної і колективної ідентичності [3; 4; 7; 8; 9; 10] показує, що в розумінні їх природи чітко окреслюються традиційні для соціальної філософії підходи методологічного холізму і індивідуалізму, що ведуть до протиставлення понять соціальної і індивідуальної ідентичності. Обидві позиції мають слушні аргументи і масу фактів на користь своїх тез, тому сама по собі запрошується ідея синтезувати ці підходи, щоб вийти із замкненого кола, коли передумовою формування індивідуальної самоідентичності є колективні ідентичності, а останні не існують поза індивідуальними. Для реалізації цієї мети ми застосуємо історико-генетичний метод з тим, щоб знайти спільну основу і чинники їх формування. На наш погляд, це пам'ять. Зв'язок між нею і ідентичністю є таким очевидним, що на це у свій час звернуло увагу багато дослідників: Джон Локк, Анрі Бергсон та інші. Але критика есенціалізму і будь-яких спроб знайти субстрат ідентичності відволікла увагу філософів від цього предметного поля, проте сучасні досягнення нейрофізіології [1], генетики і еволюційної психології [6] дають можливість по-іншому подивитися на цю проблему.

Згідно з їх даними, якісна відмінність між інтелектом людини і мавп полягає у неспроможності останніх застосовувати логічні операції до результатів попередніх аналогічних операцій, що пояснюється малою ємністю "робочої пам'яті", яка у них не може одночасно вмістити більше двох-трьох концепцій (у людини вона сягає семи). Як показали результати дослідження Двайта Ріда [11], шимпанзе з Таї навчаються розколювати горіхи, маніпулюючи двома об'єктами: горіхом і каменем, який використовується як молоток, а ковадлом стають будь-які елементи рельєфу. Шимпанзе з Босу намагаються впоратися відразу з трьома об'єктами: ковадлом слугує невеликий камінь, який потрібно правильно встановити і притримувати. Навчання мистецтву розколювання горіхів є довгим і болісним: у віці півтора року мавпи починають імітувати окремі дії, що входять до комплексу (наприклад, стукають по горіху рукою), у 2,5 років вони вже виконують послідовності з двох дій (кладуть горіх на камінь і стукають рукою) і лише у віці 3,5 років оволодівають усім ланцюжком операцій. Якщо шимпанзе не навчився колоти горіхи до 5 років, то не навчиться вже ніколи (такі невдахи складають приблизно чверть популяції). Отже, маніпулювання двома об'єктами зустрічається серед мавп часто, трьома – у рідких випадках, і ніколи чотирма.

У ході антропогенезу відбувалося поступове зростання робочої пам'яті і відповідно структури суб'єктивного світу на основі соціальних контактів і розвитку мови. Порівняльні дослідження інтелекту шимпанзе, орангутангів і дітей віком 2,5 року повністю підтверджують "гіпотезу культурного інтелекту". Діти справляються з завданнями соціального характеру (пов'язаних з навчанням, комунікацією, передбаченням поведінки інших) набагато краще мавп, хоча у рішенні "фізичних" завдань шимпанзе і орангутанги анітрохи їм не поступаються. Це свідчить про те, що розумові здібності наших предків розвивалися нерівномірно: спочатку прогресували соціально-орієнтовані навички, а решта "підтягнулися" пізніше. Ідея про те, що розум у приматів розвивався для ефективного пошуку фруктів або виколупування їжі з важкодоступних місць ("гіпотеза екологічного інтелекту"), не може пояснити, навіщо приматам такий великий мозок, якщо інші тварини (скажімо, білки) відмінно справляються з подібними завданнями, а мозок у них при цьому залишається маленьким. Навпаки, "гіпотеза соціального інтелекту" підтверджується багатьма фактами: наприклад, виявлена позитивна кореляція між розміром мозку у приматів і розміром соціальної групи та рівнем персоніфікації в ній: примати, на відміну від більшості стадних тварин, знають усіх своїх одноплемінників "в обличчя" і з кожним мають особливі стосунки.

Але людська соціальність відрізняється від мавпячої. Тільки люди здатні формувати принципово різні за своєю структурою колективи, що мають свої самобутні традиції, норми поведінки, способи добування їжі, системи внутрішньогрупових відносин, сімейно-шлюбні стосунки тощо. Якими складними не були б колективи мавп, такої гнучкості у них немає: кожному виду зазвичай притаманний лише один спосіб соціальної організації, а набуті "культурні" відмінності між групами хоча і зустрічаються, але не йдуть в жодне порівняння з тим, що спостерігається у *Homo sapiens* [12].

Отже, магістральне спрямування еволюції розуму полягало у кількісному зростанні, обумовленому спілкуванням у колективі. У людини, на відміну від тварини, індивідуальний досвід містить специфічні елементи, які є трансформованими одиницями суспільного досвіду. Оцінюючи результати своєї поведінки, людина ніби дивиться на себе “очима суспільства”, зацікавленого в її результатах, і “звітує” йому. Спеціальним інструментом трансформації та звіту стає мова [1]. Така трансформація відбувалася через необхідність усе об’єктивніше оцінювати навколишнє середовище та результати своєї діяльності, що підвищувало значимість фактора новизни, тобто категорії суб’єктивної оцінки внутрішнього світу інших. Щоб ефективно функціонувати у складному соціальному оточенні, у людей повинні були розвиватися інтелектуальні здібності до ефективної комунікації, навчання, а головне – до розуміння не тільки вчинків, але й думок і бажань своїх одноплемінників.

В останні роки молекулярною генетикою відкрито вражаючий факт: щоб створити будь-який з наших внутрішніх органів, потрібно всього три, п’ять, іноді сім відсотків усіх генів. Для створення мозку у людини та інших ссавців призначено понад половину генів у складі геному. Це докорінно змінює уявлення про еволюцію. Палеонтологи понад два століття вивчали будову тіла, скелета, черепів і кісток, але анатомічні критерії не дають змоги врахувати усі складні еволюційні перетворення, які часто полягають у зміні будови і функцій білків, ферментів, гормонів, рецепторів, детальних зв’язків між клітинами. Усе це – події, що не спричиняють анатомічних змін, але кардинально впливають на процеси інтеграції і, у результаті, на виживання організмів. Релевантним для обліку таких еволюційних змін є молекулярно-генетичний аналіз. Кожна збережена відбором модифікація будови і функцій гена свідчить про еволюційну подію, загальна сума яких і відображає процес еволюції. Отже, основні зусилля еволюції світу тварин було витрачено саме на створення мозку. Саме це мав на увазі Тейяр де Шарден, коли говорив, що історія життя є, по суті, розвитком свідомості, завуальованим морфологією.

В еволюції мозку, як і інших органів тіла, критична роль належить регуляторним генам, що визначають процеси ембріонального розвитку. Але, на відміну від інших соматичних органів, у мозку багато з цих генів активуються і після завершення дозрівання – у ситуаціях новизни та навчання. По суті справи, у мозку процеси морфогенезу та розвитку ніколи не припиняються, а лише переходять під контроль когнітивних процесів. Є підстави вважати, що саме під час дослідження цих взаємодій можна отримати відповідь на один з найскладніших і захоплюючих питань сучасної науки: як у ході філогенезу мозок став органом, що визначає еволюцію геному? Яка особливість нервової системи привела до нової фази нейроеволюції і самого феномена людини?

У тварини нервова система формується з мінімальною, але оптимальною для конкретного середовища кількістю функціональних систем. Нейроеволюція предків людини, що втратили свою біологічну спеціалізацію, пішла іншим шляхом. Вони стали пристосовуватися до умов різких природних змін, що розвивало у них здібність діяти злагоджено, швидко реагувати на сигнали інших і, головне, правильно їх розуміти. Тут стає зрозумілим, чому у процесі еволюції виникає мова. Кодування зовнішнього і суб’єктивного світів абстрактними символами робить доступним світ внутрішніх переживань з його думками і почуттями для інших людей, створюючи єдиний духовний простір, відритий для спілкування та накопичення знань. Яким був механізм розвитку мови і мовлення, ще потребує детального вивчення, але передумови і основні чинники розвитку мови стають очевидними.

Зрозуміло, що природний відбір здійснюється на рівні фенотипу, а не генів, і супроводжується внутрішньовидовою боротьбою за ресурси проживання, тому у природних умовах навички співробітництва і взаємодопомоги, прояви емпатії на індивідуальному рівні не могли б закріпитися, бо наші предки були не збирачами бананів, а мисливцями на мамонтів. І ті якості, які забезпечували злагодженість у спільних діях на полюванні або у захисті від нападів хижаків, ставали “слабкою ланкою” у боротьбі за розподіл здобичі і володіння самкою. Саме тут і спрацював соціальний фактор – прийняття табу, яке поклало край внутрішньовидовій боротьбі, яка неминуче привела б до самознищення виду. Але природна еволюція на тому не припинилася, а навпаки, прискорилася, маючи таку “підмогу” з боку соціальності. Впровадження табу і пов’язаного з ним

тотемізму стало основою процесів самоідентифікації у первісному колективі, які витіснили ієрархічні стосунки за принципом силового домінування [5]. Але запущений процес самоідентифікації став водночас механізмом формування соціальної пам'яті.

Ні соціум, ні колективи не мають пам'яті поза пам'яттю окремих індивідів, але вони зумовлюють пам'ять своїх членів. Навіть найінтимніші спогади виникають через комунікацію і пов'язані із переживаннями, викликаними реакцією на слова і дії інших. Вони завжди занурені у певний соціальний контекст. Переживання виникають, а потім можуть актуалізуватися лише в межах соціальної значущості. Те, що людське сприйняття балансує на межі з іншим, у цілісності з ним, зауважив ще Платон. Саме тут, на кордоні з іншим, знаходиться область пам'яті, що надає кожному відчуттю якість продовження в іншому. Якщо сприйняття (як і будь-яка дія) означає розрив, втрату себе, то пам'ять повертає із станів втрати і забуття, збирає у ціле відмінність минулого і майбутнього. Отже, зустріч з іншим, що покладено в основу усього сприйняття, і є тим єдиним у своєму роді тілом пам'яті.

Пам'ять стає функцією залучення індивіда у міжособистісні стосунки. Тільки безперервність взаємозв'язку себе та іншого, їх взаємна самоідентифікація надає можливість бути поза-собою, екстерналізувати внутрішній простір. Саме інший робить суб'єкта відкритим новому досвіду, новим переживанням, причетним до тривалості, яка належить швидше майбутньому, ніж теперішньому чи минулому. З іншого боку, забувається те, для чого сьогодні втрачено референціальні рамки, тому і пригадування, і забування є інтерактивним процесом. Це дає підстави говорити про те, що пам'ять людини є соціальною не лише за формою, але й за змістом. І тут виникає закономірне питання про критерії розмежування індивідуальної і соціальної і пам'яті, оскільки на основі цього поділу більшість авторів виділяє відповідно індивідуальну і соціальну ідентичність [7; 8].

На наш погляд, виправданим є поділ соціальної пам'яті на комунікативну і культурну, зроблений Ассманом [2], оскільки доволі очевидними є критерії цього поділу. По-перше, вони розрізняються за формою. Комунікативна пам'ять неформальна, виникає безпосередньо у спілкуванні, тому й слабо оформлена, культурна ж пам'ять ґрунтується і підтримується спеціальними інститутами, вона формалізована, ґрунтується на різного роду об'єктивації: як мовленнєві (тексти), так і немовленнєві (ритуали, міфи, фольклор, одяг, декор, предмети вжитку, пам'ятники, архітектуру, пейзажі), тобто усі можливі знакові системи, які утворюють стійкий простір, в якому формується і утримується самоідентичність членів спільноти. По-друге, вони розрізняються за змістом: комунікативна пам'ять утримується індивідуальними біографіями, які у контексті недавнього минулого вміщують історичний досвід очевидців у його конкретності, плинності, розірваності. Культурна ж пам'ять, будучи по суті спогадами-обґрунтуваннями, спрямована на фіксовані моменти минулого, які обробляє в світлі певних ідей і, як влучно висловився Ассман, "згортає у символи": для неї важлива не фактична, а відтворена спогадами історія, тому вона стає міфом [2, с. 55].

На відміну від комунікативної пам'яті, до якої долучаються усі члени суспільства, культурна не утримується сама по собі, а потребує спеціального піклування про неї, тому її носіями стають компетентні спеціалісти: вчителі, священники, учені, письменники, барди, художники тощо. Але завжди стоїть питання про залучення до неї простих членів спільноти, яке у суспільствах з різною структурою набуває різноманітних форм: від крайньої поляризації – між освіченою елітою і нижчими неосвіченими прошарками населення, між повсякденням і святом – до різних моделей з поступовим переходом.

Отже, соціальна пам'ять функціонує у двох формах: безпосередньо, у живій тканині міжособистісного спілкування як комунікативна пам'ять і опосередковано через знакові системи і культурні артефакти як культурна пам'ять. В обох випадках її носіями є окремі індивіди: комунікативна пам'ять не містить жодного надлишку поза комунікацією, її зміст повністю збігається із змістом індивідуальної пам'яті усіх комунікаторів. Культурна пам'ять акумулює і зберігає об'єктивоване в артефактах і передусім у письмі (тексті) знання, але вона залишатиметься

для останнього мертвою посудиною, якщо не буде активована, якщо люди не будуть звертатися до неї, тому носіями культурної пам'яті також є окремі індивіди.

Беручи це до уваги, виправданим, на наш погляд, є поділ ідентичності за носієм на індивідуальну і колективну. Щодо соціальної ідентичності, то слід визнати, що будь-яка ідентичність (чи індивідуальна, чи колективна) є за своєю природою соціальною і окремого носія (поза індивідом чи групою) для неї не існує. Так само безпідставним є поділ на індивідуальну і соціальну ідентичність за рівнем функціонування. У цьому відношенні, за нашим переконанням, релевантним і виправданим є її дослідження на рівні повсякденності, де становлення самоідентичності індивіда відбувається несвідомо, і за її межами, коли її формування є результатом рефлексії і застосування практик себе. Тільки останню по праву можна вважати особистісною самоідентичністю. На жаль, цей момент якраз і не враховується дослідниками, що приводить до плутанини із застосуванням самого поняття особистісної самоідентичності і суперечливих підходів до розуміння механізмів її функціонування.

У повсякденному житті ідентифікація з іншим відбувається на підсвідомому рівні, майже автоматично, тому у кожної людини формується її самоідентичність. І будь-які патопсихологічні прояви індивіда відбиваються на його самоідентичності. Але на цьому рівні буття для людини її самоідентичність не є проблемою. Як у розвитку культури настає переломний момент, коли перед обличчям іншого (чужого) виникає загроза, що провокує зворотні захисні дії (необхідність утриматися у своїх кордонах), так і життєвий шлях людини прокладається через такі переломи, – кризи. Усе, що вривається у повсякдення: свято, гра, мистецтво, театр, сакральне – привносить нове, дарує миті польоту – розсуває у ньому сталі кордони, підриває застигли структури, провокує людину на рефлексію і роботу над собою.

Для того, щоб у людини під час спілкування з іншими людьми могла скластися особиста самоідентичність, вона повинна жити з ними у загальному символічному світі сенсу. Однак це не означає, що така спільність неодмінно повинна утворювати колективну ідентичність. Останнє відбувається тільки за умови, якщо ця спільність усвідомлюється і свідомо підтримується. У вихідному “природному” для людини стані все якраз навпаки: ця спільність з усіма своїми нормами, цінностями, установленнями, уявленнями про світ і про життя приймається як щось само по собі зрозуміле, просте, як єдино можливий світовий порядок, умовності якого індивід не помічає. Оскільки соціальність дана людині сама по собі, повністю імпліцитна і тому ніяк не відчутна, остільки вона не може дати індивіду ні ми-свідомість, ні його особистісну самоідентичність.

На початках функцію інфраструктури символічного світу виконував ритуал: через фіксовані повторювані дії утримувалося знання і відновлювався смисл. Здатність до символізації, що відрізняла людину від тварини, давала можливість акумулювати досвід та робити його надбанням усього колективу, тим самим сприяючи розвитку людської свідомості. Слова “культ” і “культура” мають спільний корінь, що не випадково: в архаїчному суспільстві культура – це усе те, що створює і утримує порядок (творює міф, утримує ритуал). Вироблені нею символи встановлюють дистанцію між людиною і довкіллям, проводять демаркацію між повсякденним і священним. Перше визначається і регулюється почуттям спільності, а друге є сховищем культурної пам'яті, причетність до якої надає її учасникам (носіям, суб'єктам) знання, необхідне для становлення їх самоідентичності та колективної цілісності і єдності. Отже, можна упевнено сказати, що культ – це ідентифікаційна система групи, в якій її ми-ідентичність і самоідентичність її членів забезпечується ритуально організованою комунікацією, що виходить за межі повсякденного.

Архаїчна людина більшість часу проводила у сакральному світі і навіть виробнича діяльність мала ритуальний характер. Ідентифікуючи себе з тотемом, перебираючи на себе його функції, людина займала позицію, з якої відкривалися необмежені властивості кожної речі, її здатність перетворюватися на будь-яку іншу. Такий міфологічний підхід дозволяв бачити у кожному предметі його культурно фіксовану визначеність, що зберігалася у колективній пам'яті, його таємницю, що спонукала відкривати у ньому нові властивості і функції, тому саме у виготовленні культових речей спостерігався технічний прогрес і новації. Перехід від ритуальної міфології до оповідної ознаменував собою культурну революцію. Семантична візуальність міфу сприяла його

десакралізації: тепер збереження священних текстів стало обов'язком жерців, а виробничий процес повністю звільнився від жорстких меж ритуалу, бо разом з диференціацією виробничої діяльності зростала спеціалізація та індивідуалізація знання, яким володів сам виробник і яке він ревно "охороняв" і передавав у спадок своїм нащадкам.

Ще більший імпульс для динамічного розвитку і подальшої диференціації й ускладнення усіх сфер суспільного життя і зокрема духовного надало письмо. За умов усного передавання тексту традиція зберігалася шляхом точного повторення, яке не допускало жодних відхилень від заданого шаблону. Коли традиція з причини урізноманітнення життя і діяльності людей починає розпадатися, то письмо за рахунок того, що дозволяє чітко зафіксувати первісний зміст священного тексту, сприяє, з одного боку, його канонізації, а з іншого, – новаторському ставленню до нього. Якщо ритуалізований текст був прив'язаний до конкретної ситуації, регламентував кожну дію, місце і час, то канонічний текст стає нормативним документом, у якому, крім зведення законів, висвітлювалася істина, – як виробляти норми. Отже, ці тексти призначалися для того, щоб їм слідувати і втілювати у життя, а це вже породжувало потребу в їх коментуванні з тим, щоб долати дистанцію, яка неперервно утворювалася між смислом вимог, що містяться у текстах, і мінливими обставинами життя.

Потреба в універсалізації існуючих норм і правил спонукала до вироблення канонів: у моралі, пізнанні істини (Демокрит), у мистецтві (Поліктет), у політиці юридичний кодекс дав можливість приборкати свавілля тиранів і розчистити простір для розвитку демократії. В аристотелевій етиці це поняття застосовується до людини або типу людини як міри, тобто взірця правильної дії. Канон виробляє критерій розрізнення добра і зла в моралі, істинного і хибного у пізнанні, справедливого і несправедливого у політиці, прекрасного і потворного в мистецтві тощо, допомагаючи людині тим самим адекватно орієнтуватися у мінливих і різноманітних ситуаціях і приймати відповідні рішення. На відміну від традиції, запрограмованої на повторення, канон передбачає варіативність у визначених межах. Отже, свобода дії формує креативний простір, в якому канон відіграє інструментальну роль. Форму ніби задано, але наповнює зміст кожний індивідуально. У такий спосіб формується індивідуальний стиль життя, який, за визначенням М. Фуко, є естетичним.

У християнських практиках себе поняття канону втрачає свою інструментальність, проте більшого значення набувають такі категорії, як нормативність, цінності і загальнообов'язковість. У модерну епоху практики себе усе більше й більше упроваджуються у повсякденне життя людей, що позначається у розділенні понять "канон" і "правило". Підпорядкованість правилам комунікації у сучасну добу зростає разом із зростанням динамічності і ускладненням усіх сфер людського життя, про що свідчить зростання різновидів етикету: світський, діловий, професійний, релігійний, дипломатичний, весільний, траурний, столовий тощо. Практичне значення етикету полягає у тому, що він дає можливість людям без особливих зусиль використати вже готові форми загальноприйнятої ввічливості для спілкування з різними групами людей і на різних рівнях. Але це тільки формальне упорядкування зовнішньої поведінки людей, і воно не є проявом їх моральної зрілості. Канон же на відміну від правила є особливим випадком співвіднесення з принципом, нормою, цінністю. У цьому випадку йдеться не про норми, що розуміються самі по собі, а про особливі норми досконалості, які накладаються на "природні" системи правил соціальної комунікації і сенсоутворення, і здійснюють в них "переоцінку цінностей".

Але щоб дотримуватися канону, простого розрізнення ще недостатньо, – він повинен нести в собі великий мотиваційний заряд, щоб спонукати людей слідувати йому. Як правильно зауважує Ян Ассман: "Подія, яка структурує всю історію поняття "канон" – це висунення на передній план категорії ідентичності. Саме тут ключ до проблеми мотиваційної структури. Річ у тім, що освячення певної традиції завжди виявляється на перевірку освяченням певної спільності. З нейтрального знаряддя орієнтування канон стає стратегією виживання культурної ідентичності" [2, с. 135–136].

Беручи до уваги цю думку, можна зробити висновок, що людина будує свій світ і формує власну особисту самоідентичність апріорними принципами. Канон є тими будівельними конструкціями, без яких уся структура і власної особистості, і світу загалом була би хиткою. Отже, канон, який покладено у фундамент колективної ідентичності, є водночас інструментом

індивідуалізації особистості у процесі її соціалізації. Канон як критерій оцінювання є опосередковувальною ланкою між Я-ідентичністю і колективною ідентичністю.

1. Александров Ю.И. Психофизиология / Ю.И. Александров. – СПб: Питер, 2003. – 496 с.
2. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с. – (Studia historica).
3. Бергер П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; пер. с англ. Е. Руткевич. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – 323 с.
4. Брубейкер Р. За пределами идентичности / Р. Брубейкер, Ф. Купер // *Ab imperio*. – 2002. – №3. – С. 59–117.
5. Мазур Л.І. Самоідентичність особистості як філософсько-антропологічна проблема: монографія / Л.І. Мазур. – Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2012. – 432 с.
6. Марков А. Эволюция человека. Книга вторая: Обезьяны, нейроны и душа / А. Марков. – Астрель, 2011. – 512 с.
7. Микляева А.В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования: Монография / А.В. Микляева, П.В. Румянцева. – СПб: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2008. – С. 8–47.
8. Муха В.Н. Личностная и социальная идентичность: проблема соотношения / В.Н. Муха, В.А. Литовка. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sociosfera.com/publication/conference/2013/166/lichnostnaya_i_socialnaya_identichnost_problema_sootnosheniya/.
9. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Е.О. Труфанова. – Вопросы философии. – 2010. – №2. – С. 13–22.
10. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле. – Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
11. Dwight W. Read. Working Memory: A Cognitive Limit to Non-Human Primate Recursive Thinking Prior to Hominid Evolution (PDF, 370 Кб) // *Evolutionary Psychology*. – 2008. – V.6. – P. 676–714.
12. Esther Herrmann, Josep Call, María Victoria Hernández-Lloreda, Brian Hare, Michael Tomasello. Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis // *Science*. – 2007. – V. 317. – P. 360–366.