

Лебединська І.В.

**Ідентичність і культура.
Досвід психологічної інтерпретації**



Київ — 2012

УДК 159.923.2:130.2

ББК 88.37

Л 33

Наукове видання

Друкується за ухвалою Вченої ради

Інституту психології ім.Г.С.Костюка НАПН України

Протокол № 6 від 30 червня 2011 року

Рецензенти:

*Дійсний член НАПН України, д-р психол.наук Г.О.Балл
(Інститут психології імені Г.С.Костюка НАПН України)*

*Доктор філософських наук, професор кафедри соціальної психології
Київського Університету імені Тараса Шевченка Б.А.Головко*

*Доктор психологічних наук, професор Каліна Н.Ф.
(Таврійський національний університет імені В.І.Вернадського)*

Лебединська І.В.

Л 33 Ідентичність і культура. Досвід психологічної інтерпретації /
І.В.Лебединська. – К.: Золоті ворота, 2012. – 278 с.

У монографії представлено інтерпретацію проблеми культурної ідентичності в контексті сучасних філософсько-психологічних підходів. Основна увага приділяється аналізу механізмів набуття, становлення та підтримки культурної ідентичності особистості.

Книгу адресовано науковцям у галузі психології та філософії особистості, культурологам, викладачам, докторантам, аспірантам, а також усім, хто цікавиться сучасним гуманітарним знанням.

© Лебединська І.В., 2012

ISBN 978-966-2246-14-8

© ПП «Золоті Ворота», 2012

Зміст.....3

Передмова.....6

Частина перша. Методологічні контури інтерпретації проблеми ідентичності.

1.1. Психоаналітична версія інтерпретації проблеми ідентичності.....12

Необхідність звернення до З. Фройда і/або як у психоаналізі людина «втрачає» самототожність. Функції свідомого та несвідомого у конституюванні ідентичності. Несвідоме як Інше. Гендерне маркування ідентичності. Проблема інтерсуб'єктивності як проблема «терапевтичного альянсу». Психоаналіз як емансипаційний проект.

1.2. Зміна парадигми дослідження як можлива перспектива інтерпретації проблеми ідентичності.....31

Основні сучасні тенденції інтерпретації проблеми ідентичності. Як у постмодерні стає неможливим феномен ідентичності. Ідентичність як самість та ідентичність як тотожність: методологічні парадокси та методологічна безвихідь аналізу. Від класичного до некласичного типів раціональності.

1.3. Культурно-історична психологія як некласичний методологічний проект.....54

Некласичне мислення: методологічна інтерпретація проблеми. В. Дільтей у пошуках первинних структур душевного життя. Антикартезіанські мотиви Л. Виготського. Механізми культурного опосередкування психічного досвіду людини в контексті культурно-історичної психології.

Частина друга. Культура як спосіб набуття ідентичності.

2.1. Культура як предмет методологічної рефлексії.....74

Класичні мотиви та некласичні контрмотиви інтерпретації феномена культури. Культура & натура. «Іронія випадку» і/або які загрози приховує реконструкція культурного минулого? Постнекласичні інтуїції інтерпретації феномена культури.

2.2. Структуралізм: і «за», і «проти».....100

Онтологічний структуралізм: переваги і недоліки інтерпретації. Тотожність крізь опосередкування і/або феномен символічної уміцєвленості/приналежності. Іntenція на культурну ідентифікацію. Феномен інтеркультурності/інтертекстуальності.

2.3. Тематичне конструювання культурної ідентичності.....138

Культурна ідентичність особистості як «інтенційні параметри» культури. Тема як культурна інтенція. Топос героїчного: культурно-психологічні тенденції інтерпретації.

2.4. Феномен Іншого як топтема дискурсу ідентичності.....173

Судно Тезея і/або притча про культурну ідентичність. Чому, щоб стати собою людина потребує іншого. «Інший як референт власного Я» (Ж. Лакан). Криза культурної ідентичності як декомпозиція топографії стосунків зі значимими іншими.

Частина третя. Ресурси конструювання культурної ідентичності.

3.1. Множинність культури як умова конструювання культурної ідентичності.....190

Феномен культурної множинності. Як можлива симетрична культурна ідентифікація. Від інтенціональності до культурної телеологічності: чи існує культурне завдання на розвиток?

3.2. «Практики себе» як стратегії конструювання культурної ідентичності.....234

Практики самоперетворення або опосередкованість власною історією. Індивідуалізм як система цінностей та емансипаторська культурна практика. Ідентичність як інтенційний об'єкт.

Післямова.....244

Примітки.....245

Бібліографія.....251

“Щоб бути тією самою, вона має бути іншою”

В. Декомб

Передмова

Дискурс ідентичності, який у сучасному західному світі ще називають дискурсом «іншості», «чужості», починає активно розвиватися в 60-х рр. ХХ ст. у зв'язку з появою низки афро-азіатських постколоніальних країн, отримання незалежності якими призвело до необхідності обирати перспективи подальшого самостійного розвитку в радикально нових умовах існування.

Омріяна незалежність, рушійною силою здобуття якої було бажання зберегти аутентичний ментальний простір і національний культурний код, які здавалися найвищими цінностями, обернулася тягарем відповідальності та необхідністю опертя на власний досвід і особистісні ресурси, що були, як з'ясувалося, наскрізь пронизані, з одного боку, культурним універсалізмом, а з іншого — «ментальними деспотизмами» (Ю. Кристева) власного позаісторичного існування.

Сучасне українське суспільство переживає не менш драматичний період переходу від одного типу культури до іншого. Характерний глибинними перетвореннями, позначений розривами сутнісних зв'язків людини із суспільством, культурою та самою собою, він обертається невизначеністю та появою конфліктних зон у культурній ідентичності людини, втраченою особистісних меж і координат, необхідність переозначення яких ініціює пошук психологічних ресурсів для розв'язання складних завдань, спрямованих на розвиток та самоперетворення.

За таких умов культура набуває особливої соціокультурної модальності, стає граничною, лімінальною, перехідною, що призводить до рухливості, еkleктичності, «сміховинної безпринципності» (О.Лосев) її символічного та психологічного ландшафтів, розмитості найважливіших смислових координат, втрати їх сталої структурованості та визначеності. Саме такі стани завжди були предметом особливої уваги антропологів, адже в них зароджуються паростки майбутнього, стають актуальними проблеми пошуку шляхів смислоутворення, які європейська культура традиційно конституювала через джерела та культурну історичну пам'ять.

Відомий антрополог та історик релігії М. Еліаде зауважує, що хліборобські культури (до яких належить і українська), як правило, пасивні по відношенню до великих історичних подій, у своїй більшості вони просто їх переживають, а коли самі виявляються безпосередньо залученими до них, то відповідають на них лише пасивним спротивом. Вивчаючи соціальні інституції, ідеологічні відносини та сферу публічності в країнах постколоніальної Африки, антропологи з'ясували, що будь-які спроби впроваджувати радикально нові економічні відносини призводили не до їх сприйняття, а навпаки, до консервації традиційних форм соціально-культурного життя, фактично продовжуючи підтримувати мовчазну історичну тяглість.

Як свідчить український історичний досвід, культурна тяглість, притаманна нашій культурній історії, — всуціль фрагментарна, дискретна, «крізь рисочку». Регулярні розриви культурної традиції обернулися в історичній перспективі маргіналізацією та втратою історичної ініціативи. Екзистенційний культурний досвід, який утворює онтологічну основу, «поріг

буття», тиск «атмосферного стовбура культурно-знакових систем» (М. Мамардашвілі), нанизується і закріплюється в уявленні людини про себе, окреслює та встановлює символічні межі, координати її/його культурної ідентичності, зберігає на рівні життєвої стихії, тілесності, буттєвості культури. Світоглядна рефлексія, яка змушена існувати в умовах культурних репресалій і виконувати консервативну функцію збереження та утримання автобіографічної культурної пам'яті, в культурній ретроспективі перетворилася з головних культурних достойнств та переваг на культурно вразливу та обтяжливу.

Проте, відомо, що обірвати культурну традицію і спровокувати дебют культурної кризи може не тільки руйнація традиційних цінностей, яка окремими дослідниками інтерпретується як шлях втрати духовної ідентичності, але й навіть прості зміни усталених традицій, звичаїв або, наприклад, винахід нових засобів використання енергії. Усталена система цінностей та репрезентацій, характерна для цієї культури і цього періоду її розвитку, дає збій, перестає працювати в звичному режимі, починає змінюватися та реструктуруватися. Культурні події виходять за межі прямих намірів людини, вислизають від її/його контролю. Стає очевидною необхідність у новій формі самоорганізації, іншій історії, іншому наративі.

Що відбувається з людиною за таких обставин? Як вона долає виклики долі? І що означає залишатись самою собою, постійно змінюючись, якщо навіть відповідальність за себе «плететься» та приписується людині обставинами і стосунками з іншими? Адже особистісна, культурна, соціальна ідентичність розвивається, укріплюється та визначається лише завдяки постійному процесу ідентифікації – відчуження. Голов-

ною умовою конструювання цього процесу є життєвий шлях, життєва історія, що згортається в біографію людини, культури, суспільства, вимагаючи при цьому розхитування, випробовування власних кордонів, утримання та перетинання, здатність переозначувати та реінтерпретувати які і є запорукою пластичності, сили та енергетики ідентичності, а отже, власне її психологічної суверенності.

Теоретична і практична драматичність дослідження проблеми ідентичності ускладнюється її сучасною інтерпретацією, зокрема, тональністю постмодерністських досліджень, які взагалі схильні відмовлятися від поняття «ідентичність», вважаючи, що самототожності як чистої потенційності людина досягає лише в межових, лімінальних станах, коли руйнуються просторово-часові координати, що утримують особистісну ідентичність як певний усталений порядок — символічний, культурний і навіть уявний. Проте, межові стани, які переживає людина, теж можна розглядати як універсальні життєві ситуації (народження, материнство, смерть), в яких, на думку К. Юнга, виразно виявляються головні архетипи людського роду, що є «носіями» ідентичності роду як такого.

Ці спостереження видаються цілком зрозумілими особливо в контексті українського сьогодення, коли пізнання проблеми власної ідентичності справді постає, з одного боку, як онтологічне завдання та екзистенційна проблема, а з іншого — як загроза її втрати та переростання в об'єкт маніпуляцій (як зауважив Ф. Бродель, від ринку до колонії один крок).

Водночас така дискусія є багатим тлом для дослідження, адже вона артикулює складність, суперечливість і розмаїтість дискурсу ідентичності, який цілком можна назвати

топтемою ХХ ст. Вона претендує на фундаментальність і непересіченість, вражає дослідника непередбачуваністю та парадоксальністю висновків, до яких він/вона приходять у ході її розв'язання, амбітністю та зухвалістю власного задуму, адже за потужністю домагань вона дорівнює заповіту дельфійського оракула — «Пізнай самого себе».

Пошуками відповідей, в тому числі і на щойно окреслені запитання, і присвячується моя робота, головна мета якої — поглянути на проблему культурної ідентичності людини крізь призму цілої низки філософсько-психологічних традицій, таких як психоаналіз, постструктуралізм, феноменологія, герменевтика, та спробувати означити перспективи подальшої її інтерпретації.

Попри внесок зроблений сучасними дослідниками у вивчення проблеми ідентичності, психоаналітична версія була і залишається однією з важливих її інтерпретацій. Тому я розпочала перший розділ дослідження з методологічного нарису психоаналітичної версії дискурсу ідентичності. Побіжний огляд розвитку проблеми ідентичності в психоаналітичній традиції дав змогу, як мені здається, означити шлях її становлення та артикуляції (з точки зору майбутньої історичної перспективи). Аналіз окремих сучасних версій змусив мене зосередити увагу на структуралізмі та феноменології. З'ясувавши, що феномен ідентичності набув цікавої інтерпретації в «метафізиці присутності», я розглянула феномен присутності, причетності, уміцвєленості як інтерсуб'єктивну умову конститування культурної ідентичності.

Наступним кроком аналізу став феномен іншого, без якого сучасне бачення проблеми ідентичності є фактично не-

можливим. У своєму аналізі цього феномена я виходила з ідеї фундованості ідентичності культурними темами, мотивами, сюжетами, які простежуються в межах певних варіацій крізь культурну долю людини, інтонуючи репертуар її/його особистісної культурної історії.

Мені було цікаво, як інтерпретація феномена ідентичності змінювалася залежно від теоретичного контексту аналізу, тому я спробувала показати особливості інтерпретації феномена ідентичності у контексті класичної, некласичної та постнекласичної психології. Наскільки мені це вдалося, судити вам.

Частина перша. Методологічні контури інтерпретації проблеми ідентичності.

1.1. Психоаналітична версія інтерпретації проблеми ідентичності.

Необхідність звернення до З. Фрейда і/або як у психоаналізі людина втрачає самототожність. Функції свідомого та несвідомого у конституванні ідентичності. Несвідоме як Інше. Гендерне маркування ідентичності. Проблема інтерсуб'єктивності як проблема «терапевтичного альянсу». Психоаналіз як емансипаційний проект.

Про психоаналіз як теорію, методологію і психотерапевтичну практику написано досить багато. Проте, я не візьму на себе сміливість сказати, що психоаналітична проблематика може визнаватися вичерпаною в сучасному науковому просторі. Скоріше я дозволю собі погодитися з Ю. Габермасом, який вважає, що З. Фрейд як великий вчений завжди сучасний. І справа не тільки в потужності вченого, з якого, на думку Л. Бінсвангера, починається відкриття і розуміння власне психічного в психологічному дискурсі.

Методологічна потужність його пошуків на цьому шляху дала підстави, приміром, М. Фуко та Е. Фромму порівнювати внесок З. Фрейда у розвиток науки з відкриттями К. Маркса, а Ф. Перлзу — з Галілеєм, який відібрав у Землі титул центру Всесвіту, змінив традиційну систему відліку і побудував нову світоглядну топіку. «Фрейд був Лівінгстоном Несвідомого і створив підстави для його вивчення. Результатом його теорії була переорієнтація в підходах до неврозу та психозу. Його дослідження принесли цілу низку надзвичайно цінних

спостережень і фактів. Виникла не просто нова наука — з'явився новий світогляд. Фройд зрушив орієнтацію нашого існування з периферії свідомості до Несвідомого, подібно до того, як Галілей відібрав у Землі титул центру Всесвіту»¹. Своєчасність звернення до психоаналізу посилюється ще й тим, що з психоаналізу розпочинається децентрація та фрагментація суб'єкта в європейській психології, тобто власне емансипаційний європейський проект Модерну, який здійснив своєрідне викриття картезіанської моделі свідомості на кшталт розкриття театральної маски в Стародавньому Китаї: вивернена навиворіт маска розпадалася на дві половинки, розкриваючи її носія. Теж саме відбулося і з З. Фройдом: зірвавши пелену тайни зі свідомості, виявивши її могутні потоки — Ерос і Танатос, вчений увійшов до історії світової культури як великий язичник.

Е. Фромм у роботі «Криза психоаналізу. Нариси про Фройда, Маркса та соціальну психологію», аналізуючи феномен З. Фройда, писав: «Живучи на межі двох епох, належачи ХІХ століттю, він був оптимістом, мислителем просвітництва; належачи ХХ століттю, він був песимістом... Як нащадок мислителів Просвітництва Фройд був раціоналістом, який вірив у владу розуму та силу людської волі. Проте Фройд вже втратив свою раціоналістичну цнотливість... і пізнав силу людської ірраціональності та слабкість людського розуму і волі. Він зіткнувся з протиріччями, що притаманні цим двом принципам, і діалектично виявив новий синтез. Цей синтез раціоналістичного просвітницького мислення та скептицизму ХХ століття пе-

¹ *Перлз Ф.* Эго, голод и агрессия / Ф. Перлз; [Пер. с англ. Н. Б. Кедровой, А. Н. Кострикова]. — М. : Смысл, 2000. — С. 114.

редався його поняттям несвідомого... Якби він декларував перемогу розуму, він залишився би філософом просвітництва; якби він відводив вирішальну роль ірраціональності, він став би консервативним романтиком, якими були багато хто із значних мислителів XIX століття... Творча сила плідного синтезу раціоналізму та романтизму може бути однією з причин, чому погляди Фройда отримали панівний вплив на XX століття»².

Ідею серйозного впливу психоаналізу на європейську культуру XX ст. поділяє багато значних вчених. Внесок З. Фройда у дослідження феномена несвідомого робить його разом із Ф. Ніцше одним із засновників неklasичного типу раціональності. Свою прихильність ідеям великого німецького мислителя З. Фройд продемонстрував хоча б назвами робіт «По той бік принципу задоволення» і «По той бік принципу насолоди». Як відомо, одна з основних робіт Ф. Ніцше «По той бік добра і зла» маніфестує базові принципи його філософії. Цікаво, що відчуття власної винятковості та обраності не полишало вченого навіть тоді, коли він, бідний приват-доцент, був змушений на вимогу матері віддати всю свою стипендію на навчання в Парижі у Шарко батькам, бізнес яких в період кризи не витримав конкуренції і збанкрутів.

Сам З. Фройд наприкінці життя зізнався: «Після сорока одного року лікарської практики моя самосвідомість говорить мені, що, по суті, я не був справжнім лікарем. Я став лікарем через вимушене відхилення від свого первісного наміру, і перемога моя полягає в тому, що, зробивши величезний шлях довжиною в життя, пройшовши крізь природознавство, медицину і психотерапію, я знову повернувся до початкового на-

² *Fromm E. The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology / E. Fromm. — New York : Columbia University Press, 1970. — P. 53.*

пряму — до проблем культури»³. Цей висновок довжиною в життя, безумовно, лише посилює інтерес до психоаналітичної інтерпретації культури.

Отже, що нового вносить психоаналітичний методологічний проект у інтерпретацію проблеми ідентичності?

Головною передумовою психоаналізу З. Фройд вважав поділ психіки на свідоме та несвідоме: «...тільки він дає можливість зрозуміти та піддати науковому дослідженню процеси душевного життя. Інакше кажучи, психоаналіз не може вважати свідоме сутністю психічного, проте повинен розглядати свідомість як якість психічного, яка може приєднатися або не приєднатися до інших його якостей»⁴.

Відповідно, З. Фройд вибудовував топіку психічної реальності, виходячи з протиставлення біологічного та соціального (культурного) в житті людини. Це протиставлення двох начал, двох різних потоків, на думку вченого, згортається у диференційовану структуру психіки. Свідоме та несвідоме у цій динамічній та конфліктній цілісності виконують різні функції. Функція несвідомого полягає у збереженні та нарощуванні психічного досвіду людини, який, власне, і складає її/його ідентичність. Ж. Лакан у роботі «Функція і поле мовлення та мови в психоаналізі» визначає несвідоме як ту частину конкретного трансіндивідуального дискурсу, якої не вистачає

³ *Энциклопедия глубинной психологии // Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитические движения. Психоанализ в Восточной Европе.*; [Пер. с нем.] / Общ. ред. А. М. Боковикова. — М. : Когито-Центр, МГМ, 2001. — Т. 2. — С. 264.

⁴ *Фрейд З. Психология бессознательного : Сб. произведений / З. Фрейд; [Пер. с нем. Е. Соколовой]. — М. : Просвещение, 1989. — С. 425.*

суб'єкту для відновлення безперервності свого свідомого дискурсу.

Несвідоме структурується пригніченням, це особистісний процес, похідний від життєвого досвіду. Воно інертне, закрите, вільне від логіки та будь-якої ідентифікації лінгвістичним способом (тобто дійсності, умовності, бажаності), здатне утримувати в собі протиріччя, конфлікти і є байдужим до часу та простору.

Психоаналітики, зазвичай, говорять, що операції несвідомого структуровані в термінах первинного процесу, а свідоме виражається у вторинному процесі. У первинному процесі «речі та обличчя не ідентифікуються, а у фокусі дискурсу знаходяться ті стосунки між ними, існування яких стверджується. В дійсності це тільки інший спосіб сказати, що дискурс первинного процесу — метафоричний... У первинному процесі (як і в мистецтві) не існує маркерів, які вказали би свідомому розуму на метафоричність матеріалу повідомлення»⁵. Амбівалентність несвідомого психічного, множинність його символічного існування, артикульований та неартикульований досвід людини за певних обставин може перетворитися на особистісну загрозу (небезпеку бути поглинутим несвідомим або ідентифікованим ним), зняти яку може лише усвідомлення проблеми* (Знаком * у тексті відмічені примітки автора, які знаходяться у кінці видання на с. 240-245).

Ж. Лакан доповнює і/або розвиває ідеї З. Фрейда темою структурованості несвідомого як мови. Головним аргуме-

⁵ Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бейтсон; [Пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. М. Папуша]. — М. : Смысл, 2000. — С. 171.

нтом цього припущення, на думку вченого, є те, що мова з її структурою виникає раніше, ніж конкретний суб'єкт потрапляє до неї. «Суб'єкт може здаватися, звичайно, рабом мови, проте ще більше він є рабом дискурсу, в чиєму всеохоплюючому русі його місце — хоча б лише у формі власного імені — накреслене з самого народження. Посилання на суспільний досвід як на субстанцію цього дискурсу нічого не прояснює. Оскільки найсуттєвіший вимір цього досвіду як раз і задається традицією, що виникає в дискурсі. Ця традиція створює базу елементарних структур культури задовго до того, як у них вписується драма історії»⁶.

Яким способом можна пізнати несвідоме і як воно присутнє в психіці людини? Відповіді на ці запитання існують у З. Фрейда лише як натяки. У роботі «Масова психологія та аналіз людського «Я» З. Фрейд пише: «В психічному житті людини завжди присутній «інший». Він, як правило, є взірцем, об'єктом, помічником або супротивником»⁷.

Проте, вважає П. Рікер, «роль іншої свідомості в теорії З. Фрейда не розглядається в усій її суттєвості, а вважається випадковою, терапевтичною. Адже несвідоме за суттю вироблено іншим, чого поодиноким свідомість зробити не здатна. Перш за все, я володію несвідомим для іншого... воно конституйоване сукупністю герменевтичних прийомів, які його розшифровують; воно не абсолютне, воно існує завдяки гермене-

⁶ Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан; [Пер. с фр. А. К. Черноглазова]. — М. : Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. — С. 56.

⁷ Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1 / З. Фрейд; [Пер. с нем. А. С. Прангишвили]. — Тбилиси : Мерани, 1991. — С. 71.

втиці як методу та як діалогу. Реальність несвідомого конституїрована в герменевтиці та за її посередництвом...»⁸.

Свідомість — родова властивість людини. І хоча у процесі культурного розвитку вона набуває вторинності, саме свідомість (в тому числі і свідомість) утримує межі психіки, сприймає нове, оперує смислами та значеннями. Водночас «все, що ми можемо сказати про свідомість, міститься в наступному формулюванні: свідомість є не джерелом, а завданням», — інтерпретує ідеї З. Фрейда П. Рікер⁹. Свій висновок учений пояснює тим, що питання свідомості, на його думку, пов'язане з епігенезою людини: людина стає дорослою, лише коли набуває здатності створювати нові ключові означники¹⁰.

Про силу і безсилля свідомості людини писав і відомий англійський антрополог і психоаналітик Г. Бейтсон: «Зміст свідомості — це в найкращому випадку мала частка істини відносно «Я». Проста цілеспрямована раціональність, не підтримана такими феноменами, як мистецтво, релігія, сновидіння і т. п., неминуче патогенна і руйнує життя. Її вірулентність виникає головним чином з тієї обставини, що життя залежить від взаємопов'язаних петель обумовлення, в той час як свідомість може бачити лише тільки дужки таких петель, настільки короткі, наскільки цього потребує мета людини»¹¹. Сучасні психоаналітики (У. Біон) хоча і вважають психоаналітичну теорію

⁸ Рікер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рікер; [Пер. с фр. И. Сергеевой]. — М. : Академия-Центр, 1995. — С. 164.

⁹ Там само. — С. 166.

¹⁰ Там само. — С. 168.

¹¹ Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бейтсон; [Пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. М. Папуша]. — М. : Смысл, 2000. — С. 177.

свідомості слабкою, тим не менш виходять з базового принципу психоаналізу, що свідомість і несвідоме формуються безперервно разом, продукуючи «бінокулярне бачення», завдяки якому набувають здатність до кореляції та самоспостереження*.

Я, за З. Фройдом, — межова, прикордонна інстанція. Не дивлячись на те, що за своїми ознаками Я відповідає окремим уявленням про суб'єктність, за З. Фройдом воно вторинне і виконує функцію посередника між Воно та Над-Я. (Мабуть, у цьому полягає головна проблема — граничність, прикордонність Я, з одного боку, обертається його гнучкістю, здатністю постійно перетинати межі, а з іншого — вразливістю, яка полягає в необхідності ці межі утримувати та переозначувати). Я теж може бути несвідомим. При цьому, зауважує вчений, не тільки найбільш глибинне, а й найбільш високе в Я може бути несвідомим. «Я перш за все тілесне, воно не тільки поверхнева істота, проте навіть є проекцією певної поверхні. Якщо шукати анатомічну аналогію, його скоріше за все можна уподібнити «мозковій людинці» анатомів, яка знаходиться у мозковій корі начебто додолу головою, протягує п'яти догори, дивиться назад, а на лівій стороні, як відомо, знаходиться розмовна зона»¹². Аналізуючи відкриття З. Фройдом Я «як ефекту поверхні», В. Подорога вважає, що З. Фройд «робить Я цілком навмисно найслабшим шаром у тектонічному організмі психічних змістів. Я начебто і не належить області конфлікту Воно і Над-Я, можливо, це Я — занадто ламка перетинка між цими областями психічного, яка постійно рветься, і крізь неї завжди

¹² Фрейд З. Психология бессознательного : Сб. произведений / З. Фрейд; [Пер. с нем. Е. Соколовой]. — М. : Просвещение, 1989. — С. 432.

можна проникнути задля атак згори або знизу, і тим не менш його не можна прибрати, оскільки воно відкриває шлях до себе крізь слівце «моє» і до Іншого — крізь «не-моє»¹³.

Я як «комунікативне вогнище» (В. Подорога) може бути кволим або сильним, гарним або поганим. Воно конструюється з набору значимих переживань та сприймань, ідентифікацій з батьками та «значимими іншими». «...Щоб почати говорити, я повинен збігтися зі своїм тілом, найближчим до нього простором, його «історією», цінностями та звичками в одній цій точці «Я»... Це нульова точка відліку — перш за все граматична і лише потім тілесна міра для часу і простору»¹⁴.

«Головна проблема полягає в тому, щоб знайти образ власного «Я» в образі іншого, в тому, щоб витворити «Я» у знайденому образі. В цьому контексті відповіддю на запитання «Хто я?» буде «Інший»: так коментує ідеї З. Фрейда відома англійська психоаналітик Дж. Мітчелл¹⁵.

Випробування реальністю З. Фрейд називає одним з головних завдань Я. Розвиток Я — процес не природний, а особистісний, тому він потребує постійних особистісних зусиль і передбачає мужність, активність і волю.

Як відомо, дитина лише поступово навчається утримувати фокус особистості в стійких межах, що, за версією психоаналізу, і стає її власним Я, або ідентичністю. «У своєму розвитку до волі людина завжди стикається з межами реальності та своїх внутрішніх можливостей. Трансценденція таких меж у

¹³ Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 годов / В. Подорога. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 34.

¹⁴ Там само. — С. 34.

¹⁵ Мітчелл Дж. Психоаналіз і фемінізм. Радикальна переоцінка психоаналізу Фрейда / Дж. Мітчелл; [Пер. з англ. І. Добропас і Т. Шмігер]. — Л. : Астролябія, 2004. — С. 77.

сенсі людської відкритості можлива лише тоді, коли ці межі відомі, їх можна прийняти і їх порушення не супроводжується більше страхами. Чим більше розвивається Я, тим більше його становлення визначається сприйняттям меж. Якщо відчуття меж закріплюється надто сильно, розвиток характеру може піти шляхом надмірного самообмеження», — вважають сучасні німецькі психоаналітики¹⁶.

Аналізуючи процес конституювання Я, З. Фройд вводить термін «ідентифікація», який тлумачить як механізм (процес) відновлення в Я прив'язаності до втраченого об'єкту. «Така заміна відіграє велику роль у формуванні Я, а також має суттєве значення у становленні того, що ми називаємо своїм характером»¹⁷.

Ідентифікація (самоототожнення) — психологічний процес, за допомогою якого людина запозичує (привласнює) собі якості об'єкта бажання (людини, ідеї, символу — Іншого). Як відомо, в психоаналізі велику роль відіграє поняття лібідо, або психічної енергії, бажання, спрямованість (інтенціональність — І. Л.) якого є, за З. Фройдом, головним у процесах ідентифікації. Цю ідею поділяють далеко не всі сучасні психоаналітики, проте більшість з них погоджується з визнанням значної ролі бажання та його спрямованості на конституювання ідентичності. «Бажання Іншого, яке переживається нами в буденному досвіді спілкування, є прарух, чиста нестяма, абсо-

¹⁶ *Энциклопедия глубинной психологии // Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитические движения. Психоанализ в Восточной Европе / Общ. ред. А. М. Боковикова; [Пер. с нем.]. — М. : Когито-Центр, МГМ, 2001. — Т. 2. — С. 253.*

¹⁷ *Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / З. Фрейд; [Пер. с нем. Е. Соколовой]. — М. : Просвещение, 1989. — С. 433.*

лютна смислова спрямованість», — пише Е. Левінас¹⁸. З ним наче перегукується Ж. Лакан: «бажання завжди отримує свій смисл у бажанні Іншого не стільки тому, що Інший володіє ключем до бажаного об'єкту, скільки тому, що головний об'єкт — це визнання з боку Іншого»¹⁹. (Хіба випадково процедура ідентифікації співпадає (термінологічно) з визнанням об'єкта, який піддається ідентифікації? — І. Л.) «Бажання стають потоками, вони переходять у події, події в лінії, а лінії — в поняття», — пише В. Подорога в післямові до Ж. Дельоза.

Спосіб, за допомогою якого відбувається прив'язування і/або інвестування енергії бажання, отримав у З. Фройда назву катексису (*Besetzung*), що у перекладі з німецької означає вкладання або захоплення. Владні, жорсткі конотації, які викликає це поняття, в контексті психоаналізу є цілком зрозумілими. Адже З. Фройд вважав ідентифікацію механізмом формування особистості. За Ж. Дельозом, «формувати — означає остаточно модулювати, модулювати — формувати безперервно і з постійним варіюванням», тобто повторюванням (репризою) (додам від себе — І. Л.)^{20*}.

Особисте «Я» складається з послідовних рядів ідентифікацій, які доповнюють і/або обмежують одне одне. За версією З. Фройда, існує кілька шляхів самоототожнення суб'єкта —

¹⁸ *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас; [Пер. с фр. И. С. Вдовина]. — М. ; СПб. : Университетская книга : ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива, 2000. — С. 166.

¹⁹ *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Гнозис, 1995. — С. 38.

²⁰ *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делез; [Пер. с фр. Б. Скуратова]. — М. : Логос, 1998. — С. 34.

це порівняння (на думку Ж. Лакана), встановлення подібності (тобто власне розуміння) та артикуляція розрізнення.

Дж. Мітчелл називає механізми ідентифікації формами інтерсуб'єктивності. «Це первинна ідентифікація еґо в інвертованій і досконалій цілісності іншого, що є основою для всіх наступних ідентифікацій, наприклад, таких форм інтерсуб'єктивності, як ідентифікація дитини зі своїми батьками, яка відбувається згодом. Але перша ідентифікація з образом чітко означає, що образ є не тільки дзеркальним відображенням, а й справжньою «ідентичністю», яку формує дитина. Ідентичність — уявний елемент, що ґрунтується не на правдивому пізнанні, а на помилковому поясненні. «Я» завжди уподібнюється до іншого, тобто твориться у стані відчуження: особистість спочатку бачить себе в чомусь іншому — у матері або у дзеркалі»²¹. Так відбувається поступове наповнення психічного простору людини ідентифікаціями, які конституюють її/його ідентичність.

Я диференційоване. В Я існує певна інстанція, яку З. Фройд визначає як Я-ідеал, або Над-Я. «Бідне Я... слугує одразу трьом суворим господарям, прагне привести у відповідність одне з одним їх вимоги та претензії. Трьома тиранами є зовнішній світ, Над-Я та Воно»²².

Над-Я — це інстанція, що забезпечує моральність, надійність людини, її сором та почуття провини. Клінічно Над-Я проявляє себе як нав'язливе почуття провини, меланхолії та

²¹ Мітчелл Дж. Психоаналіз і фемінізм. Радикальна переоцінка психоаналізу Фрейда / Дж. Мітчелл; [Пер. з англ. І. Добропас і Т. Шмігер]. — Л. : Астролябія, 2004. — С. 74.

²² Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет : В 2-х кн. / З. Фрейд; [Пер. с нем. А. С. Прангишвили]. — Тбилиси : Мерани, 1991. — Кн. 1. — С. 67.

скорботи, коли людина не ладнає з моральними навантаженнями. Звідси назва знаменитої роботи Дж. Батлер «Gender Trouble», присвяченої, в тому числі, аналізу Фройдівської версії позиціонування сексуальності в термінах *feminine/masculine*. За версією вченої, інтерналізація его-ідеалу та табу на гомосексуальність обертається неспокойним гендером.

Жінки, за З. Фройдом, не володіють сильним Над-Я, оскільки знаходяться в полоні комплексу меншовартості. Їхня мораль розчинена між Я та Воно*. Над-Я дитини, за З. Фройдом, формується та наповнюється культурними цінностями.

Посилення над-Я може викликати аутоагресивні мотиви, тобто потребу в покаранні. Воно при цьому все більше репресується та призводить до емоційного знесилення людини.

Як детермініст З. Фройд фактично відмовляється від ідеї (принаймні постійно третирував її) свободи волі та вільного відповідального вчинку, тому він працював з людиною самостійно і вважав її лише «опорою у просуванні власного мистецтва імпровізації». І в цьому, на мою думку, полягає головне протиріччя психоаналізу як метасистеми та психоаналітичної практики. Адже позбавлення симптомів передбачає усвідомлення та владу (хоча б часткову) над особистими вчинками і думками. Р. Мей вважає, що З. Фройд розумів волю «по-вікторіанськи», лише як здатність подавляти свої гріховні інстинкти, а не як позитивну силу.

Втративши довіру до людського розуму, якому вчений відводив функцію маскування та захисту від репресивних дій соціуму, З. Фройд віддавав перевагу інтерпретації сновидінь та гіпнотичних станів своїх пацієнтів, вважаючи що саме вони утримують психологічну істину.

У нарисах про нарцисизм З. Фройд писав: «Цілісність, подібна до еґо, не може бути притаманна індивідові в готовому вигляді від самого початку, еґо необхідно розвивати... Вихід — це еґо-ідеал»²³. Основою формування еґо є відмінності між статями. «Відмінність між статями, інтерпретовану крізь призму історії бажань суб'єкта, можна розглядати як таку, що встановлена на підставі елементарного первинного способу: так само її значення може зростати відповідно до останньої нерозробленої концепції, яку опублікував Фройд. Основна проблема передусім полягала в тому, що відмінність між статями є основою формування еґо, тобто еґо формується у світі, який культурно і біологічно розмежовується за поділом на статі. Визнання цього факту дало змогу Фройдові думати, що він був за п'ять хвилин до створення нової теорії еґо. Ще раніше він зрозумів, що еґо частково утворене як розділене «Я» — первинний розкол зумовлювала його структура, яка включала відчуження дзеркального образу»²⁴.

Повернення втраченого цілісного Я відбувається шляхом пошуків травматичного минулого досвіду, «мета якого не переживання минулого як такого, а його реконструкція (переписування, зауважує Ж. Лакан) та реінтеграція суб'єктом власної історії майже до її останніх відчутних меж, тобто — до певного виміру, такого що набагато виходить за межі індивідуальні... Повне відтворення історії суб'єкта як раз і є голов-

²³ Мітчелл Дж. Психоеаналіз і фемінізм. Радикальна переоцінка психоаналізу Фрейда / Дж. Мітчелл; [Пер. з англ. І. Добропас і Т. Шмігер]. — Л. : Астролябія, 2004. — С. 74.

²⁴ Там само. — С. 95.

ним, визначальним, структуроутворюючим елементом аналітичного прогресу», — вважає Ж. Лакан²⁵.

На цьому шляху (шляху реконструкції минулого) З. Фройд виокремлює певні опорні точки (Ж. Лакан називає їх ситуаціями історії, П. Рікер семантичними вузлами), які дозволяють відтворити структурування життєвої історії в її процесуальності. Е. Еріксон взагалі вважає психоаналітичний метод по суті історичним, оскільки він інтерпретує отримані дані як функції минулого досвіду.

Сучасні фахівці з психології життєвого шляху виокремлюють у суб'єктивній картині життєвого шляху 5–7 ядерних (базових подій), ще 15 подій — резервів «досвіду та очікувань», біля 10–15 периферійних подій і над-значущі події, цінність яких для власного життя людина не завжди навіть усвідомлює*. Проте, навіть реконструкція та реінтерпретація життєвої історії людини навряд чи поверне символічну цілісність та внутрішню узгодженість її ідентичності. Сам факт визнання (викриття) наявності несвідомого в психічному житті людини проблематизує та ставить під сумнів можливість відтворення особистісної ідентичності в усій її повноті та цілісності.

Одним з найбільш потужних послідовників і критиків З. Фрейда був, як відомо, К. Юнг. Фахівці Кембриджської школи психоаналізу виокремлюють цілу низку ознак, за якими, на їх думку, можна розрізнити творчість К. Г. Юнга та З. Фрейда.

По-перше, вони звертають увагу на зосередженні «єдиної психології» З. Фрейда на батькові і на віковому обме-

²⁵ Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Логос, 1998. — С. 19–20.

женні — не молодше за чотири роки. К. Юнг же, навпроти, розвивав психологію, засновану на матері, вплив якої часто прослідковується в більш ранньому віці.

По-друге, за З. Фройдом, несвідоме створюється пригніченням, і це — особистісний процес, похідний від життєвого досвіду людини. За К. Юнгом, несвідоме має колективну природу та структуроване психічними структурами — інстинктами-архетипами. На них базується спільний культурний досвід людства, виробляється власна ідентичність і самосвідомість людини, а життя насичується смыслом та цільовою безперервністю. Культура, за К. Юнгом, не ізолює людину від соціуму, а дає їй можливість відчувати свою приналежність до інших і відшукати власний шлях у цьому світі. «З психологічної точки зору Юнг передбачав, що поняття «культура» доповнює уявлення про групу, яка виробила свою власну ідентичність і самосвідомість поруч із відчуттям смыслу та цільової безперервності буття»²⁶.

У загальній тональності творчості З. Фрейда переважають похмурі тони. Він, як відомо, вважав, що людською природою керують два головні психічні інстинкти — сексуальність та агресивність, які перебувають у початковому антагонізмі і формують конфліктну природу людської психіки. Суспільство та культура лише пригнічують та репресують цей конфлікт, а «кожний окремий індивід віртуально є ворогом культури»²⁷. Залучення людини до культури призводить до

²⁶ Зеленский В. В. Аналитическая психология : Словарь (с английскими и немецкими эквивалентами) / В. В. Зеленский. — СПб. : Б.С.К., 1996. — С. 121.

²⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Сумерки богов / З. Фрейд; Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева; [Пер. с нем. В. В. Биbihина]. — М. : Политиздат, 1990. — С. 95.

зменшення людського щастя і посилює відчуття провини, яке, у свою чергу, породжує психічну дисгармонію. Увесь «психологічний арсенал» культури спрямований на вироблення захисних механізмів примирення людини з культурою та самою собою в цій культурі.

К. Юнг, навпаки, вірить у здатність людської психіки до саморегуляції. Ця впевненість дає вченому підстави побудувати позитивну психологічну телеологію. К. Юнг, безумовно, не заперечував наявність протилежностей у психіці людини. Він вважав, що «від протилежностей запалюється життя». Такими головними протилежностями на його думку є ego та несвідоме, а їх розрізнення — умова існування свідомості.

У цілісному процесі життя людини К. Юнг виокремлював два основних періоди. Перший період характерний тим, що свої зусилля людина спрямовує на пізнання зовнішнього світу та знаходження себе в ньому. Свої потреби, інтереси, симпатії та антипатії людина розміщує в оточуючих людях і предметах. У другій половині життя людина спрямовує власну психічну діяльність на самопізнання, на пізнання своєї «псюхе». Процес проникнення людини в глибини власної душі вчений визначав як трансцендентну функцію, головне завдання якої — побудувати психологічну систему власної неповторності та цілісності і віднайти своє місце в цьому світі. Головна причина психічних розладів полягає, за К. Юнгом, у блокаді процесів індивідуації.

Проте, оптимістичний темперамент К. Юнга полягав у тому, що він виокремив регулятивний принцип у психіці людини — відому самість, яка багатьом сучасним дослідникам дала підстави ототожнювати самість та ідентичність.

Самість, за К. Юнгом, — регулятивний принцип порядку, структури та самоорганізації психіки, який спрямовує її баланс та інтеграцію. Це архетипичний образ цілісності, метою якого є індивідуація людини — процес її психологічного розвитку, становлення психологічною (неділимою), самореалізованою та цілісною. Ідея самості в інтерпретації К. Юнга, на мою думку, надає перспективи подальшої децентрації ego, вводить у теорію свідомості інтуїції постмодерну з його провідною ідеєю деконструкції.

Отже, *висновок*, який можна зробити стосовно означеної мною теми, стосується проблеми втручання несвідомих психічних процесів у конструювання ідентичності людини, причому З. Фройд зауважує, що несвідомі психічні процеси можуть мати для душевного життя людини такі самі наслідки, як і свідомі. Це дає можливість зробити *перше* важливе *припущення* з фройдівської теорії — людина не тотожна сама собі, вона як суб'єкт не саморівна. В її психічному досвіді завжди присутній інший.

Другий, не менш значущий *висновок* стосується впевненості вченого в тому, що пізнання несвідомого людини можливе на шляху реконструкції його/її психічного досвіду, що втілюється в історії/біографії її/його життя.

І *третьій висновок*: основою формування ego є відмінності між статями, які у психоаналізі вважаються важливими маркерами ідентичності.

Сучасні західні дослідники інколи визначають методологічний проект З. Фрейда як емансипаційний. Емансипація (emancipare) в перекладі з латини означає звільнення від залежності, тобто прагнення до свободи. Чому децентрація лю-

дини, втрата нею самототожності (в класичному розумінні цього слова) інтерпретується дослідниками як емансипаційний проект?

Психоаналіз як теорія і психокультурна практика був і залишається потужним кроком людини на шляху до самопізнання. Фундаментальні висновки, сформульовані мною в цьому розділі, виявилися культурним порогом (лат. *limen*), за яким розпочалася руйнація класичної онтології розуму, впевненого у власній самодостатності та прозорості. Класичний психоаналіз є однією з опорних точок на шляху цього руху.

1.2. Зміна парадигми дослідження як можлива перспектива інтерпретації проблеми ідентичності.

Основні сучасні тенденції інтерпретації проблеми ідентичності. Як у постмодерні стає неможливим феномен ідентичності. Ідентичність як самість та ідентичність як тотожність: методологічні парадокси і методологічна безвихідь аналізу. Від класичного до некласичного типу раціональності.

Класичний психоаналіз як есенціалістський напрям вніс суттєвий вклад у розробку проблеми ідентичності. Вперше вона фактично була артикульована в психологічному дискурсі саме у психоаналізі. Власне, з психоаналізу розпочалася процедура теоретичної децентрації та фрагментації людини в європейському гуманітарному дискурсі.

Проте, загальна логіка розвитку європейського гуманітарного мислення вимагала десубстанціалізації та деесенціалізації власної теорії, поступово втрачаючи інтерес до традиційних філософсько-психологічних стратегій аналізу, таких як виявлення та інтерпретація сутності того чи іншого явища, які поступились місцем феноменам, що належать сфері людського існування. Оскільки питання про сутність того чи іншого явища завжди обертається редуkcією до першосутності, навіть якщо це ядро або сукупність ядерних ознак, міфологічне запитання «що» змінюється на «як», оскільки це, можливо, дозволяє наблизитись до більш тонкого і неупередженого розуміння сутності, в тому числі явища, події тощо.

Феноменам вибору та відповідальності людини у проектуванні власної ідентичності, протиставляючи її обставинам і зосереджуючись на аутентичності особистості, яка набуває

драматичної виразності в кризових, лімінальних ситуаціях; проблемі самосвідомості як здатності (ресурсу) людини утримувати і/або порушувати межі власної ідентичності присвячують свої роботи С. К'єркегор, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, Л. Бінсвангер, Р. Мей, А. Ленгле, у вітчизняній традиції — Н. Чепелєва, Т. Титаренко, В. Москаленко, Н. Каліна та інші.

Феноменологічна психологія (У. Джемс) підкреслює соціальний характер Я-концепції та приділяє значну увагу ролі Я-іншого у конституюванні ідентичності особистості; Я-соціальне і Я-персональне аналізують І. Кон, Р. Бернс, Е. Еріксон. Пошуком ідентичності як рольового репертуару займаються П. Горностай, Р. Мертон.

Я-концепцію як Я-ідентичність і як частину символічного середовища, залежну від типу суспільства та культури, аналізують прихильники інтеракціоністського підходу Г. Блумер, М. Кун, Т. Шібутані.

На думку Дж. Міда, одного з провідних теоретиків ідей соціального конструктивізму, людська свідомість та ідентичність формуються в процесі інтерсуб'єктної взаємодії. Безпосереднє відношення до продукування можливих Я людини, «я-версій», які задають обрії її особистісного саморозгортання та самоздійснення, мають значимі інші. Людина вчиться розуміти себе з перспективи очікувань своїх партнерів з інтеракції. Вона інтеріорізує ці очікування у своєму практичному Я, яке виступає інстанцією внутрішнього контролю. Так нормативні очікування перетворюються на порядки визнання, які утворюють універсальні інтерсуб'єктивні умови особистісної цілісності людини.

Ego-ідентичність як сукупність уявлень людини про себе, що дають їй можливість переживати свою унікальність та автентичність, самоідентичність (self-identity), дифузну ідентичність, екзистенційну ідентичність, кризу ідентичності, зростання відчуття ідентичності як розвиток ego, роль ідентифікацій у посиленні або послабленні ідентичності вивчають Г.Теджфел, Р.Хельд та інші.

За Е. Еріксоном, «відчуття ідентичності дає можливість людині відчувати себе, свій досвід як тотожний і безперервний і відповідно поводитися»²⁸.

Соціальну ідентичність як систему ключових соціальних конструктів аналізує Н. Іванова, вважаючи, що конструювання ідентичності — це систематизація інформації про світ з метою уникнення протиріч у прогнозуванні.

Ідентичність як конструкт світу культури вивчають Д. Мацумото, К. Гірц, Е. Еріксон, Ч. Тейлор, роблячи у дослідженнях цікаві спостереження. Ось як, наприклад, К. Гірц інтерпретує ідею самості у мешканців о. Балі. «На Балі спостерігається наполегливе і стрімке бажання стилізувати всі аспекти особистісного самовираження такою мірою, що все особливе, характерне приглушується на користь напередданого людині місця у безперервному та незмінному карнавалі, яким є саме життя на Балі. Там існують драматичні персонажі, а не актори. І вони дійсно існують... Маски, які носять люди, сцена, на якій вони грають, ролі, які вони виконують, і, що найбільш важливо, вистава, яку вони розігрують, — все це залишається і утво-

²⁸ *Эриксон Э.* Детство и общество / Э. Эриксон; [Пер. с англ. А. Алексеева]. — СПб. : Речь, 2000. — С. 31.

рює не фасад, а суть речей і, не в останню чергу, — суть людської самості»²⁹.

Балійська концепція самості, на думку К. Гірца, дуже відрізняється від індивідуалізованої глибинної концепції самості європейської культури, з якою працюють західні дослідники, і ці спостереження лише підтверджують висновки кроскультурних психологів про соціальне конструювання та телеологічну спрямованість різних культурних контекстів. Конституювання феномена «Я» — це довгий шлях конфліктів і розривів з минулим, шлях боротьби та розколу психіки на свідоме та несвідоме. Суб'єктність людини не існує незалежно від афективного тла, несвідомих та спонтанних волінь, які супроводжують наші інтелектуальні рішення і вольові акти.

Цієї ж думки дотримуються і російські психоаналітики. Зокрема, А. Руткевич зауважує, що «нам тільки здається, що немає нічого більш очевидного, ніж відчуття ідентичності, наявності у нас «Я». Ми вважаємо, що це — константа людської природи, що у всіх людей є таке саме «Я». Частіше за все ми не помиляємося у своїх здогадках, поки не стикаємося з... представниками іншої культури, які несподівано стверджують, що наше «Я» — ілюзія, від якої треба звільнитися»³⁰.

Особливе місце в цьому потоці праць належить М. Бахтіну з його ідеями поза-присутності та неспівпадіння людини із самою собою, в набутті нею завершеності та визначеності в

²⁹ Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц; [Пер. с англ. О. В. Барсукова и др.]. — М. : РОССПЭН, 2004. — С. 15.

³⁰ Руткевич А. М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития : Курс лекций / А. М. Руткевич. — М. : ИНФРА-М. : ФОРУМ, 1997. — С. 182.

ідентифікації з досвідом іншого. «Я усвідомлюю себе і стаю самим собою, тільки розкриваючи себе для іншого, крізь іншого та за допомогою іншого. Найважливіші акти, що конституують самосвідомість, визначаються відношенням до іншої свідомості (до ти). Відрив, від'єднання, замикання у собі — основна причина втрати самого себе. Не те, що відбувається у середині, а те, що відбувається на межі своєї і чужої свідомості, на порозі... У людини немає внутрішньої суверенної території, вона вся і завжди на межі, на кордоні, дивлячись в себе, вона дивиться в очі іншому або очима іншого» — писав М. Бахтін³¹.

У постструктуралізмі та герменевтиці особливого звучання набуває проблема авторства ідентичності. Дослідження структуралістів та постструктуралістів довели, що відносно ізольовані культурні системи, які знаходяться в стані рівноваги, не потребують «авторської функції». Творчість, на думку Ш. Еліота, взагалі полягає в поглинанні індивідуальності митця. «Рух майстра — це безупинна самопожертва, безупинне гасіння в собі індивідуального начала»³².

Актуальність проблеми авторства, запит (культурний, соціальний, особистісний) на самоінтерпретацію та самовизначення стають відчутними у напружених культурних контекстах, коли конфлікт, криза та невизначеність вимагають від людини імпровізації, опертя на власні творчі сили, тобто пер-

³¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1979. — С. 311—312.

³² Элиот Ш.С. Традиция и индивидуальный талант / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. Трактаты, статьи, эссе. [Пер. с англ. А. Косикова]. — М.: Искусство, 1987. — С. 170.

сональної відповідальності, яка передбачає втрату анонімності. Адже саме нездатність реінтегрувати власну історію і породжує, на думку фахівців, кризи — культурні, особистісні.

Відтворення індивідуальних життєвих історій, персоніфікація культури витискають повсякденне анонімне існування на периферію. У життя людини входить історичний досвід. Він стає шляхом реставрації минулого, шляхом «переписування історії» (Ж. Лакан), передбачає творчість і залучення до живої традиції, яку неможливо успадкувати, і, якщо ви хочете долучитися до неї, вам доведеться багато попрацювати. Традиція перш за все передбачає почуття історії..., у свою чергу, «почуття історії припускає відчуття минулого не тільки як колишнє, а й як теперішнє» (Ш. Еліот)³³.

Ж. Лакан теж підкреслює, що «історія — це не минуле. Історія — це минуле лише настільки, наскільки минуле історизовано в сучасному — історизовано в сучасному тому, що було пережито в минулому..., той факт, що суб'єкт переживає знову, пригадує... події, що сформували його існування, не є сам по собі надто важливим. Важливо лише те, що він таким чином реконструює».³⁴

Радикально налаштовані постмодерністські дослідники, ставлячи під сумнів поняття системності, цілісності та гомогенності, взагалі відмовляються від поняття ідентичності, вва-

³³ Элиот Ш.С.Традиция и индивидуальный талант / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв. Тракаты, статьи, эссе.;[Пер.с англ.А.Косикова]. – М.: Искусство, 1987. – С.172.

³⁴ Лакан Ж. Семинары. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) : В 2-х кн. / Ж. Лакан; [Пер. с фр. А. Черноглазова]. – М. : Логос, 1998. – Кн. 1. – С. 21.

жаючи, що «унікальність людини полягає як раз в її неідентичності... в досвіді таких суверенних моментів, як сміх, ерос, жертвовність або смерть» (Ж. Батай), які, навпаки, ніколи не повторюються і можуть лише віддалено схоплюватися стихіями мистецтва.

Чим викликані протестні мотиви у творчості постмодерністів?

Незалежно від даної полеміки, Р. Рорті з притаманною йому іронією якось помітив, що існує два типи вчених. Одні працюють в основному напрямі наукової традиції, створюють для вічності, завжди конструктивні і намагаються спрямувати свій предмет дослідження безпечним шляхом класичної науки. Інші, навмисно периферійні, руйнують заради свого покоління, завжди хочуть мати вільне місце для почуття подиву і відмовляються бути відкривачами об'єктивної істини, яка, на їх думку, є нічим іншим як «спокусою самоомани».

Проте, можливо, існують й інші варіанти відповідей. «Центрами терезів можна маніпулювати, адже їм притаманна просторово-часова локалізація, на яку можна впливати. У них є історія. Рух їх може бути переривчастим... Центри гравітації як фіктивні об'єкти... мають тільки ті властивості, якими їх наділяє теорія, що їх конститує. Якщо ти почнеш думати про себе як про центр нарративної гравітації, твоє існування буде залежним від наявного стійкого нарративу», — пояснює свої ідеї Д. Деннет³⁵. Тому вчений називає ідеї самототожності та самості як регулятивного принципу, що забезпечує метафізичну особистісну єдність людини від народження до смерті, «ка-

³⁵ Деннет Д. С. Почему каждый из нас является новелистом / Д. С. Деннет // Вопросы философии. — 2003. — № 2. — С. 121.

ртезіанським театром» менталістського розуміння свідомості і вважає, що «наявність множинних самостей в особистості так само непроблематично, як непроблематично знайти раннього Молодого Кролика і пізнього Молодого Кролика в уявних новелах Апдайка»³⁶.

Так у межах постмодерної парадигми з'являються інтерпретації Я не як ядра, центру, сталої ієрархічної структури, а як сфери відкритого «публічного дискурсу» (К. Джерджен, Н. Лукман, П. Бергман). Відчуття самототожності та особистісної цілісності пояснюється постійністю обставин (Д. Деннет). Особистісна ідентичність проголошується принципово неможливою, оскільки неможливою виявилася фінальна ідентифікація (Ж. Батай), а інтерпретація процесу психологічного структурування зводиться до пошуку симулякрів, які структурують дискурсивні практики.

Виклики дискурсу ідентичності, що пролунали в творчості постструктуралістів та постмодерністів, фактично ініціювали в науці пошук стратегій підтримки ідентичності та артикулювали проблему конструювання ідентичності в соціальному та культурному просторі. Дослідження проблеми ідентичності поступово починає трансформуватися в аналіз найсуттєвіших моментів ідентифікації, які призводять до конкретних результатів та «маркують» відповідну ідентичність.

Неординарний внесок у герменевтичну інтерпретацію проблеми ідентичності зроблений вітчизняними психологами-герменевтиками, зокрема, у межах наративної психології (Н. Чепелева) феномен ідентичності аналізується як текст, нара-

³⁶ Там само. — С. 129.

тивна конфігурація, моделлю якого є життєва історія людини означена життєвими подіями.

Не залишили поза увагою проблему ідентичності і такі потужні постаті європейського гуманітарного дискурсу, як П. Бурдьє, Ю. Габермас, А. Шюц, О. Апель, які працюють над аналізом соціокультурних механізмів соціалізації та інституціалізації ідентичності.

Проблема ідентичності привернула особливу увагу представників феміністичного дискурсу. Одне з основних положень, на яких базується їх інтерпретація проблеми ідентичності, полягає в тому, що в багатьох класичних метафізичних, юридичних та соціологічних системах англійське поняття «man» та «man of reason» відсилає не до універсального людського буття, не просто до чоловічого гендеру, проте як до належного, притаманного всім людям взагалі, тим самим свідомо ототожнюючи універсальні людські якості з чоловічими. Цей метанаратив інтерпретується по-різному.

Дослідники феміністичної парадигми приходять до висновку, що поняття «особистість» і/або «самість» належить до так званих «догендерних понять». З метою подолання існуючої концептуальної асиметрії пропонується побудувати феміністичну онтологію за наступними напрямками: психоаналітичне вивчення та інтерпретація материнства (Н. Чодоров), студії морального розвитку (К. Джиліган) та радикальна теологія (М. Дейлі). А. Фергюсон пише про ліберальне розуміння self, яке передбачає ідентичність чоловічого та жіночого self.

Культурну атрибуцію вторинності, яку розглядають як домінуючий культурний наратив, «теоретики розрізнення/difference» пояснюють «ідеологією біологічного детермі-

нізму». «Передумови трансцендують природні умови та повертають їх у мету», — пояснює логіку атрибуції вторинності Б. Морріс³⁷.

Особливу увагу феміністи звертають на проблему влади та її вплив на персональну ідентичність людини. Так, створивши перформативну теорію ідентичності, Дж. Батлер робить висновок, що свобода людини — це ефект її субординації. Вона аналізує, «як влада формує суб'єкт, як вона забезпечує самі умови його існування та траєкторію його бажань, перетворюючись з того, чому ми протистоїмо, на те, від чого ми залежимо в нашому існуванні і що ми приховуємо, і зберігаємо у своєму бутті... Не існує дискурсивних термінів для артикуляції ніякого «ми». Суб'єкція полягає як раз у цій фундаментальній залежності від дискурсу, який ми ніколи не обираємо, проте який парадоксальним чином дає початок нашій діяльності і підтримує її. Влада, яка спочатку виглядає як зовнішня, що пригнічує суб'єкт, під тиском примушуючи його до субординації, отримує психічну форму, яка вибудовує самоідентичність суб'єкта»³⁸.

Цікавими, на мою думку, є ідеї М. Маффесолі, присвячені дослідженню феномена емоційної ком'юніті, на якому базується нео-трайбалізм. Ключем до розуміння життєвого стилю нео-трайбалізму є феномен емоційної спільності, який він слідом за Е. Дюркгеймом називає соціальним «божествен-

³⁷ *Morris B. Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective / B. Morris. — London : Pluto Press, 1991. — P. 72.*

³⁸ *Батлер Дж. Психика влади: теорії суб'єкції / Дж. Батлер; [Пер. с англ. З. Баблюяна]. — Х. : ХЦГИ; СПб. : Алетейя, 2002. — С. 16.*

ним» і вважає головною рушійною силою колективної ідентифікації.

Пострадянський дискурс ідентичності представлений переважно пошуками етноідентичності та професійної ідентичності. Велика кількість робіт присвячена структурному аналізу феномена ідентичності, прихильники якого в структурі особистісної ідентичності виокремлюють когнітивний (Я-концепція, або образ Я, самокатегоризація), афективний (емоційно-ціннісний аспект ставлення до себе) та поведінковий (М. Абдулаєва, А. Жичкіна, Л. Шнейдер) аспекти, інколи отожднюючи поняття Я та ідентичність і розглядаючи Я-концепцію як свідому частину ідентичності.

Проблемі соціокультурної детермінації ідентичності, ідентифікації як процесу і механізму соціалізації присвятили роботи О. Олексієва, П. Гнатенко, К. Коростеліна, В. Москаленко, С. Максименко, Л. Орбан, В. Павленко, М. Пірен та ін.

Останнім часом з'явилася низка цікавих робіт, присвячених дослідженню проблеми гендерної ідентичності (Т. Говорун, П. Горностай, О. Кікінеджи, О. Кісь). Дослідженням взаємозумовленості гендерної та екологічної ідентичності займається К. Карпенко. Цікаві перспективи інтерпретації проблеми ідентичності вимальовуються у прихильників конструктивізму.

Отже, не можна сказати, що проблема ідентичності залишилася поза увагою вітчизняних дослідників. Водночас важко не погодитись із тими, хто вважає, що феномен ідентичності тлумачиться, з одного боку, дуже широко, розпливчасто і буквально вислизає з рук під час спроби вхопити і точно визначити його зміст (Г. Яворська). Розбіжності і навіть проти-

річчя спостерігаються у розумінні природи феномена ідентичності, його функції та структури. З іншого боку, він сприймається як samozрозуміле явище, яке не потребує додаткового визначення та уточнення, що теж не додає йому визначеності.

Враховуючи вищезазначене, спробую і я зробити свій внесок у просування дослідження цієї цікавої проблеми, тим більше, що слід зауважити, що фундаментальних теоретичних робіт, присвячених проблемі культурної ідентичності особистості, у вітчизняній психологічній науці немає, що, власне, й ініціює цей методологічний проект.

Щоб внести певну визначеність у розгляд проблеми, я пропоную піти традиційним для науки шляхом: спробувати спочатку означити методологічні контури інтерпретації поняття «ідентичність». З цією метою я дозволю собі звернутися до аргументації методологів психологічної науки.

На думку С. Рубінштейна, «кожний елемент для того, щоб отримати наукове визначення, слід включити у відповідне охоплююче його ціле та визначити ту функцію, яку він у ньому виконує»³⁹. «Тільки відстежуючи кожний принцип до його граничних висновків, доводячи кожне поняття до межі, до якої воно прямує..., можна визначити методологічну природу явища, яке досліджується», — писав С. Виготський⁴⁰.

Так, приміром, Ф. Василюк вважає, що «методологічний аналіз поняття полягає в тому, щоб, виявивши логічні про-

³⁹ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. — СПб. : Питер, 1999. — С. 345.

⁴⁰ Выготский Л. С. Вопросы теории и истории психологии // Собрание сочинений : В 6-ти т. / Л. С. Выготский; [Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского]. — М. : Педагогика, 1982. — Т. 1. — С. 354.

тиріччя в його науковому використанні, відшукати той неявний категоріальний контекст, в якому ці протиріччя знімаються... Кожному з понять відповідає особливе категоріальне поле, що задає норми функціонування цього поняття»⁴¹.

Можна вважати, що перші кроки на шляху визначення поняття ідентичності з'ясовані: необхідно визначити низку (систему) понять, на які спираються вчені при спробі визначити феномен ідентичності, а далі відшукати протиріччя цього тлумачення та можливості його зняття.

Сучасний аналіз феномена ідентичності дає можливість виявити дві основні тенденції його інтерпретації. Перша полягає у спробі зведення поняття ідентичності до таких понять, як свідомість, самосвідомість, Я, самість, автентичність і навіть особистість. Друга є спробою інтерпретації ідентичності як тотожності, рівності чогось у часі. Ці дві головні тенденції, започатковані ще в класичному філософському дискурсі, продовжують домінувати і нині, створюючи певним чином патову ситуацію: визначення одного поняття через інше.

Можна навести кілька виразних прикладів такого тлумачення цього терміну. Приміром, сучасний критичний словник психоаналізу Ч. Райкрофта визначає ідентичність «як відчуття безперервності свого буття, як сутності, що відрізняється від усіх інших... Почуття ідентичності є, певно, синонімом самосвідомості, і його можна розглядати як суб'єктивний еквівалент Его, яке психоаналітична традиція схильна наділяти

⁴¹ *Василюк Ф. Е. Методологический анализ в психологии / Ф. Е. Василюк. — М. : МГППУ; Смысл, 2003. — С. 10.*

об'єктивністю... Незрозуміло, дослідження ідентичності є пошуком ролі чи поглибленої самосвідомості»⁴².

Інший приклад визначення ідентичності пропонує М. Мамардашвілі у чудовій роботі «Лекції про Пруста (Психологічна топологія шляху)»: «Самототожний індивід» — identity. Тотожність себе із самим собою. Моя особистість... Існує закон свідомого психологічного життя: ми живемо, прагнучи в кожному мить життя виконати, утримати якийсь майже кататонічне зростання себе зі своїм образом... Ми відображаємося в чужих очах... У нас самих є хтось чужий, і цей чужий стосовно нас — ми самі. І цьому чужому в нас самих ми брешемо більше за все... Саме це я і називаю identity, або тотожністю, маючи на увазі тотожне перебування індивіда рівним самому собі в потоці часу. Час іде, а ми залишаємося рівними собі»⁴³.

Спроба визначити феномен самості виявляється зворотним парадоксом — він інтерпретується через термін «ідентичність». «Сам, Самість, Селф — Суб'єкт, що усвідомлює свою ідентичність і свою роль в якості S і агента; суб'єкт як об'єкт власної діяльності»⁴⁴. У цьому виразному визначенні присутня низка ознак, яка, на думку П. Рікера, загрожує поняттю ідентичності семантичною двозначністю. «Ці дві проблеми затумують одна одну», — наголошує вчений⁴⁵.

⁴² Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа / Ч. Райкрофт; [Пер. с англ. Л. В. Топоровой и др.]. — СПб. : Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1995. — С. 5.

⁴³ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (Психологическая топология пути) / М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 100.

⁴⁴ Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа / Ч. Райкрофт; [Пер. с англ. Л. В. Топоровой и др.]. — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1995. — С. 5.

⁴⁵ Рікер П. Сам як інший / П. Рікер; [Пер. із фр. В. Андрушко, О. Сирцової]. — К. : Дух і Літера, 2000. — С. 48.

Наведені приклади демонструють мету мого пошуку — методологічне протиріччя, в пастку якого потрапила проблема ідентичності. Підміна понять призводить до втрати специфічного смислу терміну ідентичності, а отже, і втрати зрізу психологічної реальності, яка ним задається.

Проте, ситуація, в яку потрапив термін ідентичність, знайома багатьом дослідникам на шляху до самовизначення та реінтерпретації наукових понять. Зазвичай, вчені, які займаються дослідженням тієї чи іншої проблеми, працюють на перехресті, принаймні, кількох наукових традицій. Це призводить до нашарування понять, семантичних зсувів, розмивання меж наукових традицій, а отже — до проблематизації наукової ідентичності вченого. Зняття цього протиріччя можливе, якщо поглянути на проблему ідентичності як на епістемологічну проблему, тобто в більш широкому категоріальному контексті.

За слухним зауваженням П. Бергера та Т. Лукмана, інтерпретація проблеми ідентичності представляє тему певної форми теоретизування, вона включена в простір більш загальної інтерпретації реальності і несе на собі тягар її переваг і обмежень. «Ідентичність залишається незрозумілою, доки вона не має місця у світі. Усяке теоретизування з приводу ідентичності, зокрема про її особливі типи, має здійснюватися у межах теоретичних інтерпретацій, в які вони розміщені»⁴⁶.

Таким категоріальним контекстом, на мою думку, може бути перспектива інтерпретації феномена ідентичності в кон-

⁴⁶ Бергер П. Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; [Пер. с англ. Е. Руткевич]. — М. : Academia-Центр, Медиум, 1995. — С. 281.

тексті класичної, некласичної та постнекласичної раціональності.

«Думка, яку можна назвати головним мотивом новоєвропейської філософії та яка суттєво визначила її специфічний стиль на цілі століття, — суб'єктивність, що пізнає та опитує, залежить тільки від самої себе», — ця ідея, висловлена Е. Гуссерлем у Амстердамських доповідях, яскраво демонструє основну особливість класичного типу раціональності, який у радянській психологічній науці отримав назву «постулату безпосередності» (Д. Узнадзе)⁴⁷.

Як сталося так, що європейська свідомість виробила такий самовпевнений світогляд? Н. Еліас коментує ці зміни наступним чином: «Декарт, який сформулював свій відомий принцип «Cogito, ergo sum» («Мислю, отже, існую»), був піонером постійно зростаючого зсуву в саморозумінні людини, у переході від загального превалювання Ми-ідентичності над Я-ідентичністю до превалювання Я-ідентичності над Ми-ідентичністю... Cogito Декарта, з його рішучим підкресленням значення «Я», виявилось знаком цього повороту в становищі окремої людини в її суспільстві. В мисленні Декарта були віддані забуттю всі Ми-відношення його особистості. Він міг дозволити собі забути, що володіє рідною французькою мовою і латиною освічених людей; що кожна думка, яку він формулював, отже, і його «Cogito, ergo sum», визначалася в тому числі і мовною традицією, яку він засвоїв у процесі навчання; що його думки були настільки завуальованими від страху перед все ще пильною церковною інквізицією. Між іншим, під час

⁴⁷ Гуссерль Е. Амстердамские доклады. П ч. / Э. Гуссерль; [Пер. с нем. А. В. Денежкина] // Логос. — 1994. — № 5. — С. 5.

роботи над «Роздумами» він дізнався про взяття під варту Галілея. Проте, у своєму мисленні він забував про те, що спілкується з іншими людьми. Він забував про інших, які грали роль «Ми», «Ви» або «Вони». De facto вони, щоправда, завжди були присутніми в свідомості філософа, коли він посилав світу своє тріумфальне «Я». Але групи, до яких він належав, суспільство, якому він був зобов'язаний своєю мовою і знаннями, водночас зникали, як тільки він починав міркувати. В його свідомості відокремлене «Я» вийшло з тіні суспільних об'єднань, і маятник похитнувся в протилежному напрямі. Цей мислитель переживав самого себе, або, точніше, своє мислення, свій «розум» як дещо єдине реальне і безперечне. Диявольською маною могло бути все, що завгодно, проте тільки не його власне існування як мислителя. Ця форма Я-ідентичності, переживання власної персони як «Я», позбавленого «Ми», після цього суттєво розширилася і поглибилася»⁴⁸.

Чи існували соціокультурні передумови ознак світосприймання, які поступово склалися в особливу онтологію розуму? Мабуть, що так...

Відомий російський дослідник І. Касавін вважає, що «сучасні поняття мають розглядатися генетично... від передпонять... від парадигмальних для культури пра-подій. Не об'єкт створює тип знання, а тип знання створює об'єкт»⁴⁹. Тобто культура та наукові дискурси визрівають до рефлексії над певною проблемою, проводять її крізь низку логічних протиріч та ототожнень з іншими поняттями. Поступово зусилля-

⁴⁸ *Элиас Н.* Общество индивидов / Н. Элиас; [Пер. с нем.]. — М. : Праксис, 2001. — С. 274—275.

⁴⁹ *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И. Т. Касавин. — СПб. : РХГИ, 1998. — С. 33.

ми багатьох вчених, які працюють не тільки в різних парадигмах, а й у різних історичних контекстах, вони фіксуються в якості смислоутворюючих координат досвіду як окремої людини, так і людства загалом, і створюють тим простір власного символічного опосередкування. В цьому просторі власний досвід руху стає предметом рефлексії та дає змогу, реконструюючи минуле, визначити перспективи і стратегії подальшого просування.

Існує кілька цікавих версій інтерпретації події виникнення класичного типу раціональності в європейській культурі. Проте, всі вони дійсно знаходять витoki такого бачення світу в подіях, що відбувалися в Європі протягом XV—XVII ст. Починаючи з XV ст., людство, вражене відкриттями Дж. Бруно, М. Коперніка, Г. Галілея, знайшло опору в науці. Вважалося само собою зрозумілим, що реальний світ, а разом з ним людина та її розум мають такі самі структури, як розум фізичний або математичний. Люди надто повірили в силу і самодостатність природничих наук і наукового знання. Вони почали розглядати самих себе, передусім, як істот раціональних. Причому, розум, раціональність тлумачились ними як доцільність, цілісність, самодостатня, прозора, самототожня субстанція, яка забезпечує людський досвід, здатність досягнути істини. Вважалося, що розум із самого початку є істинним за суттю, його висновки не потребують обґрунтування і на його твердженнях можна побудувати систему знань усього Всесвіту та окремих галузей зокрема. Зведений до ментально зрозумілої свідомості, тобто фактично до функціональної моновалентності, розум постав як безсумнівна іпостась. Так остаточно скла-

дався класичний тип раціональності, або класична онтологія розуму.

У межах класичної парадигми тотожність почала встановлюватись на засадах пошуку субстанції, сутності, автентичного ядра, ідентичність якого мала підтвердитися. Передбачалося, що існує певна сукупність ознак, структур, кодів, які забезпечують саморівність та цілісність феномена, що аналізується.

Сутність — центральне поняття не тільки аристотелівської метафізики, а й усієї класичної філософії і психології. В першому томі «Метафізики» Аристотель виокремлює здатність до окремого існування як головну рису сутності. І. Кант ніби продовжує цей столітній діалог: «У всіх явищах постійності є сам предмет, тобто субстанція (phaenomenon), а все, що змінюється або може змінюватися, відноситься лише до способу існування цієї субстанції або субстанцій, тобто, тільки до їх визначення»⁵⁰. Сутність конституює ідентичність, стверджує Г. Гегель.

Таке тлумачення в історії науки отримало назву есенціалізму, від *essentia* — сутність. Крім світоглядного оптимізму, який є невіддільним від есенціалізму та витікаючого з нього детермінізму, «наголошуючи на одній-єдиній першосубстанції, ми можемо піддатися спокусі витлумачувати її як певний ідеал» (Г. Табачковський).

На певному етапі як історичного, так і теоретичного розвитку тієї чи іншої проблеми, есенціалістська інтерпретація, можливо, має свої переваги: вона встановлює кордони, в яких

⁵⁰ *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; [Пер. с нем. Н. Лосский]. — М. : Мысль, 1994. — С. 225.

може рухатися мислення. Проте, потребує певного надіндивідуального гаранта або абсолютного суб'єкта, здатного забезпечити, власне, можливість такого досвіду. Як відомо, в якості таких гарантів у різних світоглядних системах виступали достатньо різні культурні метафори — Бог, Абсолютна ідея, культура, надлюдина, харизматичний лідер, сукупність певних ідеалів та архетипів як «стовпів» колективного досвіду тощо. З цією метою людське життя поділялося на дві сфери: профанну та сакральну. Гарантом та регулятивом виступала сакральна сфера.

Як у психологічному дискурсі інтерпретуються ідеї, в яких у концентрованому вигляді викладена сутність класичного типу раціональності і які вони мали наслідки для розвитку психологічного мислення?

Психологічна антропологія, приміром, запропонувала версію пошуку такої субстанції у вигляді концепції базисної особистісної структури (basic personality structure) А. Кардінера, яка передбачала наявність у культурі одного типу особистісної структури. Неможливість підтвердження цієї ідеї змусила К. Дю Буа розробити версію «модальної особистості» (modal personality), яка пом'якшує редуccionізм А. Кардінера і передбачає наявність низки модальних особистостей в одній культурі.

Усі ці ідеї були заперечені історичною етнологією, яка поставила під сумнів гомогенність культури та запропонувала розглядати її як таку, що змінюється з часом і постає в одному й тому самому суспільстві в один і той же період у різних модифікаціях. «Відщеплення гетерогенного — це модель виключення та стабілізації меж, які не можна насильно зламати лише

за наявності надлишковості... Гомогенне суспільство не здатне відкрити у самому собі смисл та цілісні дії. Через це воно потрапляє в залежність від імперативно діючих сил, які були ним виключені»⁵¹.

Однією з головних ознак класичної онтології розуму є, на думку більшості вчених, механістичний детермінізм, що в психології отримав назву «постулат безпосередності» (Д. Узнадзе), тобто можливість аналізу свідомості, виходячи з неї самої.

Ми звикли вживати поняття контексту як саме собою зрозуміле, забуваючи, що за введенням методологічної стратегії соціокультурного аналізу в психологічну науку приховується складна і суперечлива традиція усвідомлення необхідності подолання «постулата безпосередності» (Д. Узнадзе), притаманного традиційній «когітальній» психології, що відокремила психічну реальність від дійсності й замкнула її у власному колі. Увага до проблем соціокультурної детермінації, зумовленості, опосередкованості наукового знання починає зростати тоді, коли наука стає більш автономною, незалежною щодо інших форм культури. Проте епістемологи застерігають, що «втеча в культуру» може призвести до втрати об'єкта дослідження.

А. Асмолов називає «постулат безпосередності» троянським конем — подарунком від мислення фізиків і фізіологів минулого століття мисленню психологів, вважаючи, що саме він підступно зруйнував психологічну Трою. Найбільш рельєфно «постулат безпосередності» виявився у тезі представників

⁵¹ *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас; [Пер з нім. та комент. В. М. Купліна]. — К.: Четверта хвиля, 2001. — С. 214.

«розуміючої» психології про принципову неможливість причинного пояснення вищих форм чуттєвості, за якою стояла така сама механістична причинність⁵².

На думку А. Асмолова, Ф. Василюка, М. Гусельцевої, Б. Ельконіна, Д. Леонтьєва та інших головними ознаками класичного типу раціональності в психології можуть вважатися — сцієнтизм як наслідок «контрапунктичного співпадання двох різнопорядкових процесів, власне теоретичного та соціокультурного» (Ю. Давидов), універсалізм, індивідуалізм, механістичний детермінізм та опора на картезіанські опозиції — суб'єкт/об'єкт, внутрішнє/зовнішнє та інші, які принципово виключають рівноправність партнерів, перетворюючи суб'єкта на самодостатню субстанцію. А. Асмолов у роботі «По той бік свідомості: методологічні проблеми неklasичної психології» додає концепти антропоцентризму, європоцентризму, еволюціонізму, а також постулати «безпосередності» та «співобразності».

Висновки. Складання цих теоретичних конструктів окреслює межі, кордони класичного типу раціональності, спроба переозначення яких свідчить про розгортання в європейській культурі нового типу раціональності — неklasичного.

Знадобилися зусилля багатьох вчених, як теоретиків, так і практиків, у тому числі й не тільки гуманітаріїв, а можливо, й не стільки гуманітаріїв, щоб похитнулася класична онтологія розуму. Навіть такі потужні мислителі, приміром, як І. Кант і З. Фрейд, все-таки, попри всі власні «підривні» дії, за-

⁵² Асмолов А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А. Г. Асмолов. — М. : Институт практической психологии; Воронеж : МОД-ЭК, 1996. — С. 267.

лишилися в умовних межах класичного типу раціональності, оскільки нарешті винесли питання про психічне життя людини за межі її власних можливостей, проте не знімаючи його в принциповій постановці — есенціалістській.

1.3. Культурно-історична психологія як неklasичний методологічний проект.

Неklasичне мислення: методологічна інтерпретація проблеми. В. Дільтей у пошуках первинних структур душевного життя. Антикартезіанські мотиви Л. Виготського. Механізми культурного опосередкування психічного досвіду людини в контексті культурно-історичної психології.

Траєкторія пізнавального руху людини в європейському гуманітарному дискурсі виявила дивний парадокс. Сутність його полягає в тому, що тільки нетотожність самій собі, незбіг із собою дає людині можливість відбутися суб'єктом самопізнання.

Справжнє життя людини відбувається в точці незбігу із самою собою, в точці виходу за власні межі, вважав М. Бахтін. «Тільки усвідомлення того, що в самому суттєвому мене ще немає, є організуючим початком мого життя із себе (у моєму ставленні до себе самого). Праве божевілля принципового незбігу із самим собою зумовлює форму мого зсередини-життя. Я не приймаю своєї наявності; я безумно й неказанно вірю у свій незбіг із цією внутрішньою наявністю. Я не можу себе порахувати всього, сказавши: ось я увесь, і більше мене ніде і ні в чому немає, я вже єсмь сповна. Йдеться не про факт смерті, я помру, а про смисл. <...> Я не можу ціннісно викласти все своє життя в часі і в ньому виправдати і завершити його сповна. Життя завершене в часі є безнадійним з точки зору смислу, що рухає ним. <...> Я знаю, що і в іншому те саме божевілля принципового незбігу із самим собою, та сама незавершеність життя, проте для мене це не останнє його слово, воно не для

мене лунає: я знаходжуся поза ним, і останнє завершальне слово належить мені»⁵³.

Вважається, що вперше це усвідомив і теоретично обґрунтував І. Кант. Свою ідею вчений представив у вигляді моделі свідомості, що складається з двох частин — теоретичної, тобто ставлення до світу, і практичної — відношення в світі. Він геніально передбачив: те, що відбувається зі свідомістю в дійсності, не може безпосередньо втілюватися в знання, оскільки за межами залишаються умови його власного становлення.

Це прозріння вченого виявилось культурним порогом, за яким розпочалася руйнація класичної онтології розуму, яка, як ми з'ясували раніше, була заснована на ідеї самоданності та прозорості свідомості людини, тобто недетермінованості ззовні.

Чим обернулося відкриття І. Канта для науки?

З'ясувалося, що ідея автономного, самодостатнього, прозорого Я — це виключно наукова метафора, якій відповідає хіба що самовпевненість та зухвалість самої людини. А насправді між уявленнями людини про себе та реальним станом речей або принаймні тим, як її сприймають інші, існує розрив, який отримав у метафізичному дискурсі назву тріщини, розлому (С. Жижек), нервюри (Ж. Дельоз), в просторі якої відбуваються перевтілення, певні квазі-події, причини яких приховані від людини та її безпосередніх намірів. Таким чином, класична каузальність у новій інтерпретативній парадигмі набуває характеру квазі-каузальності.

⁵³ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1979. — С. 112.

«Відкриття факту існування багатовимірності свідомості або свідомих явищ було як раз відкриттям факту їх здатності надбудовуватися одне над одним так, що об'єкти, втративши природність або не маючи природності, не контролюючись нами раціонально, набувають таких значень, що з'являються певні автономні утворення свідомості, які уявляють себе кінцевою крапкою відліку, а насправді є вираженням чогось іншого»⁵⁴.

Зміщення класичних координат інтерпретації призвело до пошуку нових, інших характеристик опосередкування свідомості людини і проблематизувало можливості її безпосередньої даності.

Інтуїції неklasичного мислення можна відшукати вже у В. Дільтея. Він вважав, що життя володіє іманентною доцільністю та суб'єктивністю, яка дається людині у внутрішньому досвіді, на відміну від природи, яка не володіє телеологічністю.

На думку В. Дільтея, щоб мати можливість встановлювати закономірності протікання душевного життя людини, треба знати певні первинні структури, в яких це життя минає. Саме йому належать перші розвідки на шляху пошуку цілісності душевного життя людини та її тотожності як духовної істоти. «Яким чином самототожність нашої людської істоти, яка дає про себе знати в культурних аналогіях, пов'язана з її мінливістю та її історичністю», — запитував вчений⁵⁵.

⁵⁴ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеал рациональности / М. К. Мамардашвили. — Тбилиси : Мецниереба, 1984. — С. 44.

⁵⁵ Дильтей В. Возможность и условия разрешения задачи описательной психологии. Структура душевной жизни // Предмет и метод психологии : Антология

З цією метою В. Дільтей пропонує досліджувати структури психічного «як первинну живу єдність самого життя... Перш за все треба бачити душевний взаємозв'язок. Взаємозв'язок є завжди, немає потреби будувати його з елементів... Душевне життя із самого початку завжди дається у своїй цілісності, а саме з трьома головними визначеннями:

1. Воно розвивається.
2. Воно вільне.
3. Воно визначене набутим взаємозв'язком, тобто воно історичне...

Що таке душевний взаємозв'язок у визначенні Дільтея? Це самість: тотожність лица, Я. Самість зумовлена зовнішнім світом. Зовнішній світ діє на самість, і, навпаки, самість — на світ... Свідомість кожну мить перебуває у стосунках — за мірками думки, почуття та волі. Внутрішня підпорядкованість цих моментів і складає власну структуру свідомості..., яка переживається як досвід душевного життя. Я знаходить себе в зміні станів, єдність яких пізнається крізь свідомість тотожності особистості⁵⁶.

Підтримувати, продовжувати та пізнавати психічну єдність душевного життя людини допомагають, на думку В. Дільтея, предметні продукти психічного життя: «у мові, міфах, літературі та мистецтві, в усіх історичних діяннях взагалі ми бачимо перед собою начебто об'єктивоване психічне життя: продукти діючих сил психічного порядку, сталі утворення, по-

/ В. Дільтей; [Под. ред. Е. Б. Старовойтенко]. — М. : Академический Проект : Гаудеамус, 2005. — С. 138.

⁵⁶ Дільтей В. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе / В. Дильтей; [Пер. с нем. Г. Косикова]. — М. : МГУ, 1987. — С. 61.

будовані з психічних складових та за їх законами. Якщо ми спостерігаємо процеси в самих себе або в інших, ми бачимо їх постійну мінливість, на кшталт просторових образів, обриси яких постійно змінювалися б; тому неоціненно важливим видається мати перед собою тяглі утворення, зі стійкими лініями, до яких спостереження та аналіз завжди могли б повернутися»⁵⁷.

Роботи В. Дільтея з поетичної творчості пронизані як екзистенціальними мотивами, так і цілком очевидними інтуїціями некласичного мислення. «Як наше тіло дихає, так наша душа прагне повноти і простору для своєї екзистенції... Переживання стає нашою власністю цілком тільки тоді, коли воно вступає у внутрішній зв'язок з іншими, виявляючи тим самим свій смисл. Його ніколи не можна редукувати до думки або ідеї; проте його можна шляхом вдумливого осмислення, узагальнення, встановлення зв'язків поставити в сукупний контекст людського буття і таким чином зрозуміти в його суті, тобто в його значенні...»⁵⁸

Надалі у роботі із загальної психопатології К. Ясперс робить важливий висновок: «Характерним для психіки є те, що вона в мисленні та волі завжди залишається поза безпосередністю. Первинний феномен (Urphano-men), який робить можливим мислення та волю, ми називаємо рефлексивністю, тобто спрямуванням переживань на самих себе та на зміст. Так

⁵⁷ Дильтей В. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. : Трактаты, статьи, эссе / В. Дильтей; [Пер. с нем. Г. Косикова]. — М. : МГУ, 1987. — С. 61.

⁵⁸ Там само. — С. 59.

виникають опосередковані феномени, так що все людське психічне життя пронизане рефлексивністю»⁵⁹.

Ці спостереження, пошуки та роздуми стали підґрунтям для зародження екзистенціальної психології. С. К'єркегор вважав, що «...систематичне мислення про наявне буття відміняє це буття в самому його існуванні». Ж. П. Сартр, протестуючи проти «безпристрасного опосередкування» будь-якої реальності, так пояснює свої ідеї: «Суб'єктивне життя саме тому, що воно переживається, ніколи не буває об'єктом знання: воно за своєю суттю зникає, ховається від пізнання. Цей внутрішній зміст, ця суб'єктність, відкрита по ту сторону мови як особиста доля (*aventure*) кожного перед іншими та перед Богом, і є тим, що С. К'єркегор назвав екзистенцією»⁶⁰.

Ще раніше вчений зазначав: «Людський біль, страждання, пристрасті — жорсткі реальності, які не можуть бути ні перебореними, ні зміненими знаннями..., щоб придушити пристрасть недостатньо пізнати її причину, треба її пережити», — писав мислитель⁶¹.

Або як пише М. Мамардашвілі: «Коли ми починаємо сприймати — завжди вже пізно. В дійсності ми сприймаємо не речі, не предмети, а сприймаємо предмети в термінах і в світлі їх назв. Сприйняття, що розпочалося, має справи з готовим світом, або, що теж саме, з мертвим світом..., мертвий світ є світом редукованим, світом, у якому «завжди вже пізно»... Коли ми почали сприймати — все вже трапилося, а в тому, що трапилося, вже спаковані або колапсовані шляхи, що привели

⁵⁹ *Ясперс К.* Общая психопатология / К. Ясперс; [Пер. с нем. А. В. Бруенок] // Логос. — 1994. — № 5. — С. 46.

⁶⁰ *Сартр Ж. П.* Проблемы метода / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр. В. П. Гайдамаки]. — М.: Прогресс, 1993. — С. 13.

⁶¹ *Там само.* — С. 11.

до того, що трапилося. Як у шоках Альбертини... Для цього треба редукувати редукцію, провести другу редукцію, яка поживить сам феномен, що говорить сам за себе»⁶².

Висновок про те, що рефлексія обтяжена передумовами і для неї щезає іманентність буття, невпинний потік подій, в тому числі і власного психічного життя, в науковій традиції, з одного боку, спричиняє пошук простору опосередкування, певних опорних точок, координат, що дозволяють наблизитись, упевнитись, утвердитись в цьому русі, а з іншого — відстоювання істинності методу інтерпретації як адекватного методу пізнання опосередкованих психічних явищ.

До методологічних проектів, що розпочинали цей шлях у психологічній традиції радянської культури, можна віднести культурно-історичну психологію Л. Виготського. У роботі «Історичний смисл психологічної кризи» (1927) вчений писав: «...це величезна помилка, начебто наука може вивчати тільки те, що дається у безпосередньому досвіді. Вивченням по слідах, по впливах, методом інтерпретації та реконструкції, методом критики та знаходження значення зроблено не менше, ніж методом прямого емпіричного спостереження... Як поведяться науки при вивченні того, що не дається нам безпосередньо? Якщо говорити загалом, вони його конструюють, відтворюють предмет дослідження методом тлумачення або інтерпретації його слідів або впливів, тобто побічно»⁶³.

⁶² Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 305.

⁶³ Выготский Л. С. Вопросы теории и истории психологии / Л. С. Выготский // Собрание сочинений : В 6-ти т. / Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского. — М. : Педагогика, 1982. — Т. 1 — С. 343—344.

Відстоювання необхідності застосування інтерпретативних методів при аналізі психічних явищ само по собі ще не є ознакою неklasичного типу раціональності. Драма когитального розуму, на думку Х. Ортегі-і-Гасета, полягає як раз у тому, що він онтологізує ментальну гру, замикається у власному колі і втрачає при цьому самого себе. Тому головне питання полягає в тому, як застосовується метод інтерпретації і які феномени аналізує.

Відповідь на це питання дає Л. Виготський. Формулюючи в 1929 р. «закон культурного розвитку», він писав: «Будь-яка функція в культурному розвитку дитини з'являється на сцені двічі, у двох планах, спочатку — в соціальному, потім — у психологічному, спочатку між людьми, як категорія інтерпсихічна, потім всередині дитини, інтрапсихічна... проте, зрозуміло, перехід ззовні усередину трансформує сам процес, змінюючи його структуру та функції. Поза всіма вищими функціями, їх відношеннями генетично стоять соціальні стосунки, реальні стосунки людей»⁶⁴.

Ідея введення психологічного знання в контекст інтерпретації його як знання класичного та неklasичного належить Д. Ельконіну. Засновником неklasичної психології вчений вважав Л. Виготського. Головна ідея, яку, на його думку, можна вважати певною ознакою, відчуттям та передчуттям неklasичного психологічного мислення, є думка Л. Виготського про те, що «психічні функції даються у формі соціальних відносин,

⁶⁴ Коул М. Культурно-историческая психология : Наука будущего / М. Коул. — М. : Когито-Центр, Институт психологии РАН, 1997. — С. 134.

які виступають витокком виникнення та розвитку самих цих функцій у людини»⁶⁵.

Про визрівання у вітчизняному науковому просторі не-класичної онтології розуму свідчить і творчість М. Бахтіна. У роботі «До філософії вчинку» ще на початку 20-х рр. минулого сторіччя вчений писав: «будь-який акт діяльності, вчинок, кожна думка моя з її змістом дивиться як дволикий Янус у об'єктивну єдність культурної області й у неповторну єдність життя, що переживається»⁶⁶.

Схожі думки висловлював і Г. Шпет: «У даності єдиного матеріального знака, слова втілюється та конденсується єдність культурного смислу та суб'єктивного змісту»⁶⁷.

Основними принципами російської культурно-історичної психології, маючи на увазі ідеї Л. Виготського, О. Лурія та О. Леонтьєва, М. Коул вважає принцип опосередкування структури та розвитку психічних процесів через артефакти (де артефакти — продукти історії людства); принцип історичного розвитку, який передбачає інтерпретацію та аналіз людини в процесі історичного розвитку; принцип практичної діяльності, який полягає у наслідуванні ідей К. Маркса та Г. Гегеля про необхідність аналізу психічних функцій людини у її повсякденній діяльності. І взагалі «всі дисципліни, які приймають в якості центрального принципу аналізу людської при-

⁶⁵ *Выготский Л. С.* Вопросы теории и истории психологии / Л. С. Выготский // *Собрание сочинений* : В 6-ти т. / Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского. — М. : Педагогика, 1982. — Т. 1. — С. 473.

⁶⁶ *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. — М. : Художественная литература, 1986. — С. 83.

⁶⁷ *Шпет Г. Г.* Психология социального бытия : Избранные психологические труды / Г. Г. Шпет. — М. : Институт практической психологии; Воронеж : МОДЭК, 1996. — С. 245.

роди знакове опосередкування – релевантні культурній психології (семіотика, лінгвістика)», – робить висновок М. Коул⁶⁸.

С. Тулмін визначав культурну психологію як галузь досліджень, спрямованих на виявлення контекстуальної природи психічних процесів⁶⁹.

На думку О. Асмолова, «...усвідомити вихідний задум культурно-історичної психології і означає побачити в ній дисципліну про розвиток людини в природі і суспільстві, предметом якої є розуміння механізмів перетворення культури у світ особистості і породження в процесі розвитку особистості культури..., тайну взаємопереходів, перетворень соціальних зв'язків у світ особи і створення особою з матеріалів цих зв'язків світів людської культури...»⁷⁰

Як трансформується дослідження культурної ідентичності особистості у просторі неklasичної психології?

Поява феномена культури як предмета психологічної інтерпретації, а тим більше як простору символічного опосередкування психічних явищ, – сама по собі неklasична ідея. За традицією картезіанської суб'єктності ставити питання про культурне опосередкування психічних феноменів взагалі не доводилося, а тим більше розглядати культуру в якості контексту. Важко навіть уявити собі подібну постановку питання в межах класичної раціональності: «Ми звикли вважати, що людина являє собою центр, на якому фокусуються зовнішні

⁶⁸ Коул М. Культурно-историческая психология : Наука будущего / М. Коул. – М. : Когито-Центр; Институт психологии РАН, 1997. – С. 125.

⁶⁹ Тулмин С. Человеческое понимание / С. Тулмин; [Пер. с англ. З. В. Каганович]. – М. : Прогресс, 1984. – С. 83.

⁷⁰ Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А.Г.Асмолов. – М.: Институт практической психологии; Воронеж: МОДЭК, 1996. – С.19.

впливи і з якого розходяться лінії її зв'язків, її інтеракцій із зовнішнім світом, що цей центр, наділений свідомістю, і є його Я. Проте, річ не в тім. Множинні діяльності суб'єкта перехреснюються між собою та зв'язуються вузлами об'єктивних, суспільних за своєю природою відносин, в які за потреби вона вступає. Ці вузли, їх ієрархії і утворюють той таємничий «центр особистості», який ми називаємо Я; інакше кажучи, цей центр знаходиться не в індивіді, не за поверхнею його шкіри, а в його бутті»⁷¹.

Таким чином, джерела психологічної інтерпретації проблеми культурної ідентичності особистості, безумовно, знаходяться в площині культурно-історичної психології, яка не тільки ставить питання про можливі механізми культурного опосередкування психічних явищ, а отже, про множинність людської природи та значимі відмінності людей, які належать різним культурам, а й передбачає «принципове співвідношення психіки, її сутності та способів вираження із сутністю та особливостями відповідної культури» (М. Розін).

На чому базується співвідношення культури і психіки людини?

Ю. Кристева у статті «Women's Time» розмірковує: «Європа, якщо представити її як певне соціокультурне ціле (ensemble), її існування базується скоріш на таких символічних цінностях (denomination), як мистецтво, філософія та релігійні маніфести, ніж на економічному профілі... Вона виявляє або навіть пізнає себе, порівнюючи з культурними, худож-

⁷¹ Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. — М. : Наука, 1977. — С. 23.

німи, філософськими та релігійними конструкціями, які належать іншим соціокультурним ансамблям»⁷².

За аналогією, мабуть, можна провести паралелі з культурною ідентичністю людини: її/його відмінність, унікальність і неповторність базується на тому, з чим і з якими символічними цінностями вона/він себе ототожнює і/або вирізняє.

Метою традиційної науки завжди був пошук фіксованих, сталих зв'язків. Тяжіння сучасної науки до рефлексивності відкриває нові можливості для узгодженості фактичності й невизначеності, реального і сконструйованого. Сучасний гуманітарний дискурс рухається в просторі так званої подвійної герменевтики — він змушений узагальнювати, шукати сталі, жорсткі форми, водночас усвідомлюючи відносність власних методологічних процедур, постійно піддаючи їх критиці й рефлексії. Самокритичність щодо засад конструювання власної теорії є результатом усвідомлення інтерсуб'єктивного характеру наукового знання.

В основі більшості психологічних пошуків лежить глибоко вкорінена у свідомості європейських дослідників ідея міметичного наслідування, яка в психологічному дискурсі реалізується у шуканні особистісних форм фіксації культурного досвіду як «похідних» культурних ресурсів символічного опосередкування психічних явищ. Враховуючи думку М. Коула про те, що «історичний розвиток культури полягає у кількісній та

⁷² *Kristeva J. Women's Time / J. Kristeva // Women, Knowledge and Reality / Edited by A. Garry and M. Pearsa. — London : Routledge, 1997. — P. 236.*

якісній зміні потенціалу опосередкування...»⁷³, я спробую представити окремі фрагменти цих пошуків.

Одним із перших почав вивчати трансперсональні структури психічного досвіду людини К. Юнг. За його версією, існують архетипи — гіпотетичні утворення, які не реалізуються в репрезентації, є потенційною структурою психіки («pattern of behaviour»), преформуючою тенденцією, корелятивною культурному інстинкту, що конструює наш досвід⁷⁴.

Поява ідеї архетипів пов'язана з культурною традицією Сходу. К. Юнг жваво цікавився східною філософією, з точки зору західної культури вона вражала його парадоксальністю і перш за все розумінням причинності та темпоральності. Буддійська концепція часу характерна тим, що «у кожній миті свідомості присутній весь її часовий ряд із сучасним, минулим і майбутнім, де кожна мить окремо репрезентує ту саму ідею вічності, що і їх сукупність... час визнається буддизмом, але як зміна душевних явищ... Таким чином, якщо для буддійського мікрокосму, або сансари, простір і час зберігають свій відносний сенс, то на макрокосмічному рівні нірвани простір перетворюється на свою протилежність, тобто на «порожнечу», а час — на відсутність часу, тобто вічність»⁷⁵.

К. Леві-Строс називає несвідоме символічною функцією, вводить у власні дослідження феномен нерелексивної

⁷³ Коул М. Культурно-историческая психология : наука будущего / М. Коул. — М. : Когито-Центр, Институт психологии РАН, 1997. — С. 137.

⁷⁴ Jung C. The Archetypes and the Collective Unconscious / C. Jung // Collected Works of C. G. Jung. — Princeton : Princeton University Press, 1959. — V. 9. — P. 1. — P. 2

⁷⁵ Зелинский А.Н. Идеи космоса в буддийской мысли / Страны и народы Востока. — М.: Наука, Вып.ХУ. — С.331 — 334.

регуляції і вважає, що індивідуальні відмінності набувають цілісного вираження завдяки соціальному порядку, який, у свою чергу, лише на рівні індивідуального досвіду отримує все необхідне для існування.

Ще одним «антикартезіанським поняттям» (С. Московічі) є поняття колективного уявлення Е. Дюркгейма, який не тільки розглядав його як глибинну матрицю наших вірувань, значень, мови, а й взагалі вважав, що індивідуальної раціональності, прямо кажучи, не існує. А людина, зведена виключно до свого індивідуального сприйняття, не відрізняється від звіра.

У 20-х рр. минулого століття Ф. Бартлет виявив, що європейці при переказі індійських казок схильні вносити зміни, доки вони не наблизяться до європейського варіанту. Це дало вченому підстави припустити, що в пам'яті людини існують певні когнітивні схеми, які формуються як наслідок взаємодії з оточуючим середовищем і служать для синтезу та перероблення інформації, яку вона отримує. На його думку, когнітивні схеми — це конвенції, соціальні практики, що існують як всередині, так і ззовні.

Для побудови культурно-психологічної теорії особливо важливою, на думку М. Коула, є ідея схем подій, яка отримала назву сценаріїв.

«Сценарій — це подієва схема, що визначає, які люди повинні брати участь у подіях, які ролі вони виконують, які використовують об'єкти, яка послідовність дій є прийнятною і якими є їх причинні зв'язки»⁷⁶. К. Нельсон визначає сценарії як

⁷⁶ Коул М. Культурно-историческая психология : наука будущего / М. Коул. —

«узагальнені події схеми... що забезпечують базовий рівень представлення знання в ієрархії стосунків, що прямують крізь плани до мети та мотивів... Сценарії є керівництвом до дій; діти живуть за дорослими сценаріями, які спрямовують їх дії, накладають певні обмеження і дозволяють дітям включатися в очікувану рольову поведінку. Отже засвоєння сценаріїв відіграє центральну роль у засвоєнні культури»⁷⁷.

Дж. Брунер розглядає сценарії як елементи розповіді/оповіді. На його думку, саме оповідь, тобто зв'язок подій у часі, складає суть людського мислення. Представлення досвіду в розповідях забезпечує рамку, що спонукає людину інтерпретувати як власний досвід, так і досвід іншого. Якби не було цієї оповідальної рамки, «ми загубилися би в мороці хаотичного досвіду і навряд чи вижили б як вид». Навчання і мислення, за Дж. Брунером, завжди знаходяться в певному культурному середовищі і завжди залежать від використання ресурсів культури. Виникнення та перебіг психічних процесів відбувається в соціально-символічних опосередкованих повсякденних зустрічах людей, у процесі проживання ними подій свого щоденного існування. Ці події, за Дж. Брунером, організуються «folk psychology», яка є «...системою, за допомогою якої люди організують свій досвід у соціумі, знання про нього та взаємодію з ним». Головну роль у цій «folk psychology» відіграють канонічні структури оповідання — уявлення подій, які впоряд-

М. : Когито-Центр, Институт психологии РАН, 1997. — С. 150.

⁷⁷ Коул М. Культурно-историческая психология : наука будущего / М. Коул. — М. : Когито-Центр, Институт психологии РАН, 1997. — С. 150.

ковують процеси смислоутворення людей у процесі їх повсякденних занять.

М. Коул критикує уявлення про схеми як про внутрішні психічні структури і вважає, що «сценарії не є виключно інтрапсихічними феноменами, але, як і всі артефакти, беруть участь у подіях по обидві сторони «поверхні шкіри»⁷⁸.

Аналізуючи феномен «автобіографічної пам'яті» (одного з головних ресурсів формування і підтримки ідентичності людини), вчені виявили, що пам'ять дорослої культурної людини є феноменом не природним, а культурним. Вона конституюється інтеріоризованими культурними життєвими сценаріями (де життєві культурні сценарії — це уявлення про типовий зміст і розклад життєвих подій, що поділяються всіма членами культурної спільноти). Культурні життєві сценарії є тими ідеальними знаряддями, які перетворюють автобіографічну пам'ять на найвищу психічну функцію, детермінуючи її врядування як у змістовному, так і в часовому аспекті⁷⁹.

Дослідження, проведені Д. Рубіном та Д. Бернтсен, показали такі результати:

1) культурні сценарії життя справді існують і поділяються більшістю членів спільноти (90 % респондентів вказували подібні події);

2) культурні сценарії включають переважно соціально бажані, позитивні події;

⁷⁸ Там само. — С. 152.

⁷⁹ Нуркова В. В. Автобиографическая память : сгущения в субъективной картине прошлого / В. В.Нуркова, О. В. Митина, Е. В. Янченко // Психологический журнал. — 2005. — Т. 26. — № 2. — С. 24.

3) дати подій, що входять до культурних сценаріїв, утворюють ефект «піку переживань», шість із сьоми найбільш згадуваних подій відбувалися у період з 16 до 30 років.

«Пік переживань» дослідники інтерпретують як «опорну точку пам'яті» (М. Шам), пов'язують його з необхідністю створювати особисту історію як результат досягнення ідентичності (Дж. Фіцджеральд) і описують період «піку» як привілеєву фіксацію подій, що консолідують Я (М. Конвей).

У житті людини, в процесі розвитку культури, суспільства можуть відбуватися події, коли ситуація вимагає розриву ідентичності. Така ситуація маркується в автобіографічній пам'яті як спогад про переломну подію. Реальним ресурсом подолання ситуації перерваної ідентичності (мене цікавить ця проблема у зв'язку з проблематизацією культурної ідентичності в умовах переходу від одного типу культури до іншого, приміром, від традиційного до модерного) повинні бути як самі переломні події, так і їх «вісники», і найближчі «наслідки».

З метою підпорядкування культурної інформації Т. А. ван Дейк вводить поняття «фрейм». «Інформація повинна функціонально підпорядковуватися та редукуватися. Її організація певною мірою є ієрархічною. За кожним типовим соціальним контекстом закріплюється набір можливих фреймів, які, у свою чергу, задають безліч позицій, функцій, властивостей та відносин для учасників комунікацій. Більше того, конвенційна природа соціальної взаємодії сама сприяє утворенню епістемічних фреймів з метою їх наступного використання як ефекти-

вного засобу організації нашого більш загального знання про соціальні фрейми»⁸⁰.

П. Бурдьє пропонує поняття «габітус» як «набір породжуючих принципів для структурування практики, що формується як імпліцитний аспект звичайного життєвого досвіду..., історія, що стала природою».

Розглядаючи габітус як концептуальний каркас, систему смислів, замкнену на себе, П. Бурдьє визначає його як «систему стійких і переносуваних диспозицій, структуровані структури, схильні функціонувати як структуруючі структури, тобто як принципи, що породжують й організують практики та уявлення, котрі можуть бути об'єктивно адаптовані до їхньої мети, однак не передбачають свідомої спрямованості до неї і неодмінного володіння необхідними операціями для її досягнення»⁸¹.

«Меми як реплікатори культури» вивчають С. Доукінс, Д. Спербер. «Прикладами мемів можуть слугувати мелодії, ідеї, фасони одягу, міміка, жести, навіть навички, такі як уміння вибити корку пляшки або ліпити пиріжки... Вони розповсюджуються через мемофонд за допомогою імітації і мають здатність самопороджуватися»⁸².

Побіжний огляд механізмів символічного опосередкування психічного досвіду людини, який згортається в особистісні форми його фіксації, вражає розмаїттям запропонованих

⁸⁰ Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация / Т. А. ван Дейк; [Пер. с англ. В. В. Петрова]. — М. : Прогресс, 1989. — С. 38.

⁸¹ Бурдьє П. Практичний глузд / П. Бурдьє; [Пер. з фр. О. Йосипенко та ін.]. — К. : Український Центр духовної культури, 2003. — С. 150.

⁸² Чик Г. Единицы культуры // Общественные науки и современность. — 2000. — № 2. — С. 119.

версій: культурні схеми і культурні сценарії, схеми універсумів і принцип раціональності, телос і структури повсякдення, духовні ядра культури і екзистенційні модуси існування, фрейми і канонічні структури, ієрархії артефактів і нетематичні складові особистісного досвіду. Цей ряд, безумовно, можна продовжити. Не менш вражаючими є надбання культурних антропологів, які, за великим рахунком, рухаються приблизно тим самим шляхом. Причому загальна тенденція розвитку цієї проблематики полягає в бажанні дослідників ухопити найбільш рухливі, варіативні утворення, буттєві характеристики соціокультурного контексту і спробувати позначити їх як символічну безпосередність.

Висновки

Увесь цей сукупний текст складає невичерпний і потенційний символічний простір культурного опосередкування, трансцендентної свободи людини, її/його спонтанності і її/його «епістемологічного насилля» (Г. Співак), дослідники якого рано чи пізно наштовхуються на один простий факт — існування «Великого Іншого» (Ж. Лакан), недоступного сучасному пізнанню, — культурного коду, пра-символу, пра-структури або ще чогось невідомого, що розхитує вдало і майстерно сконструйовану систему. Чогось, що змушує поставити питання про необхідність це інше, відмінне тлумачити вже не як контекст, а як необхідний структурний елемент, такий, що обертає всю конструкцію, і перетворює нашу культурну ідентичність з бажаної, заданої сутності, що з'являється, на функцію... підтримки, призначення, привласнення, «особливої

внутрішньої енергії» чи «невловимої відмінності від інших, а можливо, і того, і іншого разом» (Р. Брайдотті).

Таким чином, ідея нетотожності людини самій собі, її несаморівності в культурно-історичній психології і в усіх релевантних їй версіях і теоріях отримала нове звучання, перспективою інтерпретації якого стає головна ідея постнекласичної психології - самопобудови людини в культурі.

Частина 2. Культура як спосіб набуття ідентичності.

2.1. Культура як предмет методологічної рефлексії.

Класичні мотиви та неklasичні контрмотиви інтерпретації феномена культури. Культура & натура. «Іронія випадку» і/або які загрози приховує реконструкція культурного минулого? Постнекласичні інтуїції інтерпретації феномена культури.

Серед безлічі запитань, які виникають на шляху інтерпретації проблеми культурної ідентичності особистості, є одне, дуже просте і водночас таке, що взагалі викликає сумнів у коректності самої постановки проблеми. Хіба існує особистісна ідентичність за межами культурного порядку?

Як слушно зауважує Ю. Швалб, незалежно від того, які ми сприймаємо визначення культури, людина, мабуть, ніколи не стикається зі «світом як таким», а завжди має справу зі світом, зупиненим та схопленим у формах та категоріях культури... Усі форми свідомості, вважає вчений, є кінцевим продуктом трансляції культури... У свою чергу, культура є нічим іншим як зафіксованими і такими, що набули здатність до трансляції, змістами свідомості... Невиражені змісти свідомості... перетворюються на чисту суб'єктивність... І культура, і свідомість існують на основі загальних принципів виразності та транслявання⁸³.

Проте, приміром, У. Еко дозволяє собі встановити інтелектуальну спорідненість схоластичної і структуралістської методологій, Е. Панофський виявляє схоластичні ментальні «звички» практично в усіх феноменах середньовічної культури

⁸³ Швалб Ю. М. Целеполагающее сознание (психологические модели и исследования) / Ю. М. Швалб. — К. : Миллениум, 2003. — С. 26—27.

ри, Б. Рут говорить про фаустівську та діонісійську культури, Ч. Тейлор про «новочасну свідомість» та «модерну ідентичність», а ми говоримо: людина Сходу і Заходу, людина модерна і традиційна, людина фаустівської культури та доби Бароко.

Що це? Впертість вчених, яким просто зручно працювати в обраній парадигмі? Дослідницький ритуальний жест? Чи, можливо, щось таке, що, на перший погляд, не піддається інтерпретації і за чим приховується складний і суперечливий рух наукового знання?

З історії нам відомо, як складно відбувалося становлення гуманітарного знання і протягом скількох століть йому взагалі відмовляли в праві бути «строгою позитивною наукою». Головною перепоною на шляху «набуття» науковості були приблизно ті самі аргументи, які висувають і сучасні дослідники.

В історії людської цивілізації усвідомлення значимості культури в індивідуальному житті людини зростало і розвивалося поступово. Показовим є шлях інтерпретації поняття культури від її редукції до сукупності певних характеристик у античних греків до онтологічної інтерпретації як способу існування людини в традиції української школи філософії культури. Так стає зрозумілим, що сучасні уявлення про сутність культури — це результат порівняно пізнього новоевропейського осмислення феномена культури.

Який, приміром, смисл у поняття «культура» вкладали античність?

Відомо, що антична полісна ідеологія класичного періоду не знала поняття «людина» (вважається, що розуміння людини як певного позанаціонального та позасоціального

явища прийшло в культуру з християнством), а поняття «особистість» вживалося як синонім до слова «маска».

Історію, за Геродотом, сприймали як конкретні вчинки громадян. Як у такому контексті могла тлумачитися культура? Як культивування прекрасної індивідуальності, етичних чеснот, естетичних характеристик, культури тіла, одягу, манер, способів спілкування. Філософське розуміння культури як філософії індивідуального культивування отримало втілення і в інших культурних моделях, приміром, в етико-естетичних еталонах середньовічного рицарства.

У 1530 р. з'являється невеликий трактат Е. Роттердамського «*De civilitate morum puerilium*», який, на думку Н. Еліаса, стає важливим симптомом змін у суспільних процесах. Слово «цивілізація», яке автор обіграє в трактаті у зв'язку з настановами молоді щодо правил поведінки, перетворюється на одне з центральних понять самоідентифікації європейської людини. Віднині європейці починають визначати власну самосвідомість та самотність через поняття «культура» та «цивілізація».

Новий час змінює світогляд західноєвропейської людини, що, у свою чергу, зумовлює появу нового розуміння культури, історії та місця людини в них. Особистість починає усвідомлювати всю глибину та непізнаність людського; з'ясовується, що споконвічно людське не може бути реалізовано в одному індивіді, що у свідомості людини існують поняття та смисли, які начебто і мають розмірності людської індивідуальної свідомості, проте є надлишковими щодо неї.

«Приміром, є такий термін «добрість». Ви не можете слову або уявленню «добрість» надати сенсу в рамках умов і

меж нашого життя. Оскільки, якщо ви мусите добрість визначити тільки в рамках умов свого життя, вона не має сенсу. Це безумовний факт... Пруст говорить, що в межах нашого життя немає ніяких підстав навіть для того, щоб бути просто ввічливим. Адже, зрозумійте, що означає «підстави»? Це означає, що будь-який акт життя ми повинні пояснювати термінами доцільності: заради чого, чому він слугує... (Якщо припускати наявність сенсу тільки в межах нашого життя, то це дещо безглуздо.) А метафізика перевертає це і говорить: метафізичний елемент існує, метафізикою є все, що є і чому в той же час неможливо повністю надати сенсу, або сенс чого неможливо вичерпати зведенням до меж та умов нашого життя... Якщо все вичерпане в межах життя, то немає ніякого сенсу безкінечно повторювати й домагатися досконалості...», розмірковує М. Мамардашвілі⁸⁴.

Так виникає ідея прогресу, а саме поняття культури набуває нового сенсу. Культура постає як універсум загальних, вироблених у ході історії найзначимих і/або найцінніших норм, правил, а людина отримує статус культурної залежно від того, наскільки вона оволоділа цим людським досвідом.

Таке розуміння культури як «другої природи» було запропоноване просвітником С. Пуфендорфом у 1684 р. У найбільш радикальних версіях доби Просвітництва людину починають розглядати як *tabula rasa* («чиста дошка»), онтологічна порожність, нестача якої долається метою та традицією залучення до культури. Проте багато сучасних дослідників принципово не змінили свого розуміння феномена культури. В кон-

⁸⁴ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 58.

тексті цих досліджень людина та історія набувають сенсу, об'єднуються у символічну єдність шляхом залучення до культури.

«Проект Просвітництва» (Ю. Габермас) на тривалий час закріпив у свідомості європейців ілюзію, яка здавалася безперечною істиною: достатньо прилучити людину до культури, яка тлумачилася насамперед як освіченість та моральність, і людина автоматично стане моральною, щасливою, а суспільство досконалим та розвинутим.

У цьому «картезіанському театрі» (С. Деннет) людина розглядалася передусім як істота раціональна, свідомо та рефлексивна. Людський розум тлумачився як «територія одвічних істин та сховище фіксованих принципів».

Класичний «Проект Просвітництва» виходив з установок, що людина є нормативною істотою. Вона піддається порядку, прагне до істини, добра, краси, а історія насичена метою та завданням на її/його розвиток. В основі тлумачення різного роду процесів, у тому числі й соціальних, переважав механістичний образ годинника, за аналогією з яким начебто був побудований Всесвіт, поштовх якому колись дав Бог і який дотепер рухається за його законами*. Культура в такому контексті тлумачилась як щось, що просто прищеплюється, формується, до чого людина долучається в процесі перебування у певному культурному середовищі. Так відбулася «вузлова подія» в історії людства, яка започаткувала драматургію антропологічного сценарію та задала вектори інститутам соціалізації, згідно з якими витоки недосконалого людського існування пояснюються зовнішнім безладдям.

Крім того, як помічає В. Вельш, новочасне мислення мало ще дві характерні формальні ознаки, які відіграли визначальну роль в європейській культурі, а саме: пафос радикального початку та претензія на універсалізм. «Ідеться не про реформу та оновлення і в жодному разі не про просте оживлення, натомість — про радикально новий початок. І цей характер радикально нового не лише інтенсивно посилювався в початковій фазі, а й пізніше постійно визнавався і прославлявся як особливість цього початку... Другий формальний момент — претензія на універсалізм — якимось сам собою впливає з першого, з радикальності нового підходу. Бо коли жодне значення не лишають без змін, то слід наново розбудувувати не щось окреме, а все разом. І фактично нова наука, починаючи з її методу, осягається як *mathesis universalis*... Старі особливості повільно, але неминуче поглиналися. Так, наприклад, із середини XVIII ст. поєднання багатьох історій перетворилося на одну історію... Обидві характеристики — як радикальність, так і універсальність — є очевидними характеристиками «технічного духу»⁸⁵.

Віднині самовпевнена європейська свідомість спрямувала зусилля на оволодіння зовнішнім світом, а не своєю грішною природою. Був зроблений логічний висновок: зміна суспільного устрою гарантує людині свободу й розквіт. Людина фактично стала заручницею зовнішніх сил і обставин. Так, власне, відбувся антихристиянський культурний переворот. Ці світоглядні установки призвели до революцій, які виявилися

⁸⁵ Вельш В. Наш постмодерний модерн / В. Вельш; [Пер. з нім. А. П. Богачова та ін.]. — К. : Альтерпрес, 2004. — С. 91—93.

практичним втіленням класичної онтології розуму, тобто класичного типу раціональності.

В історичному контексті такі висновки є цілком зрозумілими. Здобувши опору в науці, завоювавши природне місце людині, наука загубила її екзистенціальне місце, тобто власне людське. Людина, Бог, Свобода, Безсмертя, втративши свої традиційні місця, опинилися в зовсім новому контексті. Прикладом, людина наче потрапила кудись на периферію Всесвіту, опинилася в одному ряду з будь-якою іншою істотою, а отже, стала звичайним, простим предметом вивчення для природничих наук. Змусивши віру доводити свою істинність і безсумнівність, наука позбавила не тільки її, а й людину статусу божественного походження.

Далі було виявлено, що осмислення людини та культури не вичерпується здоровим глуздом і розумом, а прилучення людини до культурних цінностей не зумовлює безпосередній прогрес у моральному та й у будь-якому іншому людському вимірі. Водночас з'ясувалося, що і в культурі, і в людській свідомості є пласти, байдужі до тих причинно-наслідкових зв'язків і залежностей, які виокремлює наука, що заданість культури людині не передбачає автоматичну наявність у неї бажання оволодіти культурою, зробити її цінності та ідеали вимірами для власного життя.

Більше того, з'ясувалося, що людина — досить «лукава істота»: навіть декларуючи загальнолюдські цінності та ідеали, вона в особистому, буденному житті спирається на зовсім протилежні за своєю природою інстинкти та рефлекси. «Фройд показує нам, що в людському суб'єкті існує щось, що говорить, говорить у повному розумінні слова, тобто бреше-бреше зі

знанням справи й поза участю свідомості», — пише Ж. Лакан⁸⁶. У зв'язку з цим виникає запитання: а що примушує людину так діяти, які мотиви справді керують нею, не отримуючи при цьому адекватної проекції у свідомості?

Отже, перед європейцями знову постала низка питань, що свідчило про розгортання нового проблемного поля в європейській культурі. У найпарадоксальнішій формі кризи раціоналістичного світогляду виразив знову таки З. Фройд, для якого протиріччя раціоналізму були очевидними. Він виявив та сформулював метафізичний парадокс у відносинах людини і суспільства. Суть парадокса полягає в тому, що людина і суспільство онтологічно єдині, вони не можуть існувати одне без одного, але протягом усього спільного існування людина, з одного боку, та суспільство, з іншого, виробили безліч захисних механізмів одне від одного, а також і такий специфічний спосіб існування людини в суспільстві, як культура.

Виходячи з такої особливості культури, як володарювання над природою, З. Фройд розумів поняття «природа» (*natura*) передусім як природу людини, людську натуру, якою треба оволодіти. Він був упевнений, що культура і людина, чия природа зводиться до двох головних домінант — сексуальності та агресивності, перебувають у початковому антагонізмі. Причину цього антагонізму він вбачав саме в культурі та її інститутах. «Наша культура здійснює на нас тиск, який ледве можна витерпіти, вона потребує коригування», — писав вчений⁸⁷. Чи

⁸⁶ Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Логос, 1998. — С. 257.

⁸⁷ *Энциклопедия глубинной психологии // Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитические движения. Психоанализ в Восточ-*

ідеї З. Фрейда мають підстави для свого існування сьогодні? Чи не є вони результатами лише терапевтичної практики вченого? І що таке культура з точки зору сучасної психологічної науки та чому невдоволеність нею є постійним станом людства?

Хоча саме поняття «культура» має тисячолітню історію і нараховує більше ніж 500 визначень, вважається, що становлення культурологічного знання почалося в епоху Нового часу, тобто в період складання класичної онтології розуму як класичного типу раціональності. Попередня традиція інтерпретації феномена культури зумовила домінантний смисл у становленні науки про культуру. Поняття «культура» завжди розглядалося в опозиції до поняття «натура». Власне, ця опозиційність і конституювала західноєвропейську культурологію як науку. (До речі, відомо, що термін «культурологія» американського походження і він не відразу прижився в європейських науках.)

Серед європейських дослідників, що зробили вагомий внесок у становлення класичної теорії культури, можна назвати, безумовно, неокантіанців — В. Віндельбанда, Е. Кассіра, Г. Ріккєрта, а також представників філософії життя — В. Дільтея, Г. Зіммеля, які в межах класичного метафізичного дискурсу спрямували зусилля не тільки на з'ясування сенсу культури, а головним чином на розроблення методології дослідження культурних явищ, символічних за своєю суттю, а отже, таких, що потребують особливих методологічних процедур.

Становлення класичної культурології відбувалося в досить цікавому інтелектуальному контексті. У Німеччині наприкінці XIX ст. посилювався науковий інтерес до історії і, зокрема, до відмінності між історією та наукою. Головною ідеєю, яку активно розробляв В. Віндельбанд і виклав у своїй ректорській промові у Страсбурзі в 1894 р., було розрізнення методів пізнання природничих наук та історії, а також проголошення історичного знання науковим.

До цієї промови в науці домінувала думка висловлена А. Шопенгауером у роботі «Світ як воля та уявлення» про те, що історичне знання, оскільки воно має справу з індивідуальними фактами, не є науковим.

Стверджуючи право історії на статус наукового знання, В. Віндельбанд «не усвідомлює, що вся традиція європейської філософії від ранніх греків і до його днів проголошувала, що це знання є неможливим: індивідуальне як нестале, скороминуще існування може сприйматися й переживатися тільки тоді, коли воно трапляється, й ніколи не може бути предметом такої сталої і логічно побудованої речі, яка називається науковим знанням», — пише Р. Колінгвуд⁸⁸.

Продовжуючи аналізувати внесок В. Віндельбанда у становлення культурології, Р. Колінгвуд вважає єдиною послугою, яку зробив вчений для розвитку й становлення гуманітарного знання як наукового, пропозицію замінити старомодне поняття «історія» на «науку про культуру». Але прийняття

⁸⁸ Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд; [Пер. з англ. О. Мокровольського]. — К. : Основи, 1996. — С. 73.

цього терміну лише позитивістським способом витерло різницю між гуманітарною та природничою науками⁸⁹.

Отже, із самого початку зародження перед культурологією постала непроста проблема, виокремившись від природничого знання, маючи власну методологію дослідження, не втратити науковість, яку диктувала природнича парадигма Нового часу. Головною ознакою науковості в класичному раціоналізмі вважалась об'єктивність знання. «Істина як відповідність» і «знання як точність репрезентацій» — основні постулати класичної епістемології розуму. (Цікавим є те, що психологія «свої сертифікати» на незалежність теж здобувала, поперше, в математиці, по-друге, в експерименті, хоча століттями оселею психології вважалася філософія⁹⁰.)

Ця опозиційність, *pro and contra*, стає живою тканиною дослідницького процесу, пронизує методологічне мислення, задаючи методологічні установки. До того ж відомо, що мислення у межах традиційної бінарної логіки функціонує за принципами ієрархії і забороняє будь-які маргінальні засоби вираження, а отже, стає репресивним щодо інакомислення, інакобачення.

Сучасний рівень психологічного та філософського знання вимагає переосмислення класичної інтерпретації культури як ідеальної перспективи індивідуального розвитку та формування людини (за традицією проекту Просвітництва), згідно з яким культура розглядається як сукупність необхідних норм та стереотипів поведінки людини в суспільстві.

⁸⁹ Там само. — С. 84.

⁹⁰ Ярошевский М. Г. История психологии от античности до середины XX века / М. Г. Ярошевский. — М. : Педагогика, 1996. — С. 120.

Аналіз трагічного досвіду доби Просвітництва та світових революцій вказує на те, що недостатньо залучити людину до культури й освіти, щоб вона стала досконалою. Якщо просвітники були впевнені, що людська природа не потребує вдосконалення, а людина є *tabula rasa*: достатньо написати на ній що завгодно і як завгодно, а всі зусилля треба переорієнтувати на переустрій навколишнього світу, то мислителі ХХ ст. роблять висновок, що радикальна перебудова світу лише приводить до нових бід і розчарувань, а термін «просвітництво» взагалі має негативний сенс, оскільки не несе з собою нічого позитивного.

Розчарування в культурі пов'язано передусім із класичним раціоналістичним розумінням і баченням її ролі в житті людини, з традиційною установкою на культуру. Ця традиційність, яку виділив відомий німецький просвітник Й. Гердер у філософії історії, наділяє культуру та історію певною еволюційною перспективою і трансцендентним сенсом, долучившись до якого, людина тільки й отримує змогу відбутися як людина. Цей трансцендентний сенс розумівся знову ж таки абсолютно в дусі Просвітництва — людяність, гуманність, освіченість, вихованість і т. п.

Марксизм, до речі, ставився дуже критично до ідеалістичних концепцій філософії історії та культури, проте розглядав історію та культуру в межах традиційної класичної раціоналістичної парадигми — як кумулятивне нарощування загальнолюдських цінностей та ідеалів Істини, Добра, Краси, як прогрес в освіті й вихованні. Така інтерпретація культури обернулася своєрідним «ренесансним перспективізмом», метафорою «суб'єкт», а також ідеєю незалежної, самодостатньої іден-

тичності особистості, яка виявилася здатною самостійно забезпечити власну цілісність, бажану пластичність, автономність і навіть власну можливість.

«Ідея суб'єктів як авторів власних життєвих сценаріїв потребує пріоритетної та незалежної особистісної ідентичності, як у перспективізмі ренесансного живопису, що існував за межами картини у привілейованій позиції бачення майстра. Ця відмінна точка зору знайшла відгук як у дискурсивному результаті Просвітництва, так і у привілейованій позиції, що засновувалася на виключенні іншого»^{91*}.

Відкриття феномена непрозорості культурного досвіду людини, усвідомлення того, що культурний світ — це не простий засіб, чиста можливість для досягнення прагнень людини, не прозорий для її бажань і сподівань, він існує і рухається за власними законами, чинить опір, утримує ризик, є збитковим і амбівалентним, не даним, а заданим і є осереддям всіх причинних зв'язків універсуму, змусило дослідників відтепер розглядати культуру як простір людського існування. У цьому просторі людина, за М. Хайдеггером, — це не тільки «буття-в-світі», а здебільшого «буття-з-іншими», співбуття. І тому людина завжди ідентифікується як людина культури незалежно від ступеня освіченості, інтелігентності тощо.

Мабуть, саме цим пояснюється те, що для багатьох людей приналежність до культури сприймається несвідомо, переживається як природна належність до певної землі, соціуму, «космосу», як доля, тобто як те, що не вибирають, говорячи словами А. Шюца, «...я в природній установці повсякденності

⁹¹ *Hetherington K. Expressions of identity Space, Perfomance, Politics / K. Hetherington. — London : SAGE Publications, 1998. — P. 23.*

сприймаю як непроблематичне..., що структурований соціальний і культурний світ є історично встановленими рамками стосунків, спосіб даності яких у мене та ближніх людей так само не викликає питань, як і спосіб даності «природного світу»⁹².

І тому, коли власна культура за певних обставин перестає влаштовувати людину, коли людина «переростає» власну культуру, розриви культурної ідентичності обертаються для неї кризою та особистими драматичними подіями, свідками яких ми всі сьогодні є. Вміння та здатність дистанціюватися від власної культурної приналежності (зумовленості, заданості) розглядаються в європейській гуманітарній традиції окремими дослідниками як прояв свободи та здатності людини до самодетермінації та самовизначення. На це, до речі, звертає увагу і Ч. Тейлор, коли пише про ідеал відсторонення як складову нашого культурного спадку: «У Книгах пророків та у Псалмах до нас промовляють люди, які протистояли майже однастайному цькуванню з боку їхніх спільнот, щоб донести оголошення від Бога. Подібно Платон змальовує Сократа як людину, чиє міцне вкорінення у філософське мислення дозволяє зберегти гордовиту незалежність від думки афінян»⁹³.

Культура не тільки створює перспективу майбутнього ідеального проекту, а й постає як символічний спосіб людського існування, поза яким особистість просто не може відбутися. В онтологічному вимірі культура є життєвою реальністю,

⁹² Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [Пер. з нім. В. Кебуладзе]. — К. : Український Центр духовної культури, 2004. — С. 19.

⁹³ Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор; [Пер. з англ. А. Васильченко та ін.]. — К. : Дух і Літера, 2005. — С. 57.

способом життя. В контексті феноменологічного розуміння культури вживання визначень «культурна» або «некультурна» людина вбачається досить некоректним. Гуманістична орієнтація зазначеного підходу очевидна: вона заперечує оцінювальний підхід до культури з позицій «поганий — гарний», «розвинутий — нерозвинутий», стверджуючи самоцінність та унікальність кожної культури та кожної людини, хоча й, можливо, шляхом певної ціннісної релятивізації та посилення «режиму амбівалентності». Як зауважує М. Попович, не все, що створене людиною, ми згодні вважати культурою. Чи згодні ми говорити про культуру катувань, чи є це насправді культурою? В такому контексті стає очевидним, «...що суб'єкт, якщо він має бути збереженим взагалі, повинен бути збережений в якості конструкції, а не як об'єкт виводу. Єдине питання, чи є суб'єкт достатньо корисним, щоб заслуговувати на конструювання», — розмірковує Б. Рассел⁹⁴.

Перші спроби методологічної рефлексії з приводу досліджень культурних явищ у радянській науці з'явилися в 80-х рр. ХХ ст. Л. Баткін у статті «Два способи вивчати історію культури», аналізуючи стан сучасної культурології запропонував вивчати історію культури, поєднуючи два методи — соціокультурний, або семіотичний, та діалогічний. Соціокультурним, або семіотичним, він назвав метод, у якому дослідника «цікавить ідейна й психічна реальність, що знаходиться поза текстом, яку можна розгледіти крізь нього, як крізь скло, що вкрив іній. Текст — це виток, в якому треба шукати дещо більш гли-

⁹⁴ Рассел Б. Логический атомизм / Аналитическая философия : становление и развитие (антология); [Пер. с англ., нем. А. Ф. Грязнов]. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1998. — С. 24.

бинне, об'єктивне»⁹⁵. У такому разі «культура загалом теж повинна бути побаченою в ряді інших позакультурних структур. Культурна смислова творчість та спілкування послідовно зводяться до інформації, специфічне й унікальне — до загального, суб'єкт — до семіотичного устрою, який пускається в рух лише в присутності загадкового суб'єктного змашування»⁹⁶.

Протилежним способом дослідження є діалогічний метод, метою якого виступає смисл, а не інформація, твір, а не текст. Тоді «мета щоразу полягає в переосмисленні — у відкритті твору як безкінечно особливого, мислимого лише на межі з усіма іншими особливими духовними світами. А культура є принципово незавершеною». Шляхом подолання цієї ситуації в дослідницькій емпіриці Л. Баткін вважав поєднання двох методів. Прикладом такого сполучення для нього була творчість М. Бахтіна, який у дослідженні історії літератури поєднав жанровий досвід «сократичного діалогу» і «меніппей»⁹⁷. Цікаво, що частіше за все приналежність до тієї чи іншої позиції була несвідомою, вона спрацьовувала як контекстність істини, як неявне, неартикульоване знання, як необхідна за тих ідеологічних умов відсутність авторства методологічної рефлексії.

Нового звучання проблема культурної ідентичності набуває в контексті сучасного епістемологічного пошуку.

На думку відомого українського культуролога Є. Бистрицького, найбільш перспективним є «поєднання досвіду тео-

⁹⁵ Баткин Л. М. Два способа изучать историю культуры / Л. М. Баткин // Вопросы философии. — 1986. — № 12. — С. 106.

⁹⁶ Там само. — С. 106.

⁹⁷ Там само. — С. 108.

ретичного аналізу раціональної організації сучасного «полісу» з постмодерним досвідом екзистенціально-вольової плюралізації». Дослідження ідентичності, цілісності й проблема самовизначення посткомуністичного досвіду потребують неklasичних способів розуміння. «Традиційно інтеракція різних соціокультурних світів — «форм життя» — осмислювалася за допомогою методології, яка була напрацьована в межах пізнавальних і світоглядних пошуків філософської герменевтики (В. Дільтей, М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рікер та ін.). Врешті-решт, теоретично проблема міжлюдської єдності й колективної ідентичності з точки зору герменевтичного підходу має хоча й не «ідеальне», але все ж таки розв'язання. За такого підходу зіткнення мов і символічних засобів знаходить принципове розв'язання, хоча й крізь ментальні конфлікти, але у процесі ідеальної інтерпретації сторонніх значень. В якості основи їх можливого «єднання» використовується поле смислів, де за допомогою теоретичних методів перекладу, розуміння, емпатії можливе взаємоузгодження... Але зараз йдеться не про конфлікт інтерпретацій, а про конфлікт політичних онтологій»⁹⁸.

Новітні дослідження феномена ідентичності вводять нас безпосередньо у контекст неklasичних епістемологічних роздумів, а саме роздумів епістемологічного постмодерну з його ідеями перспективності істини, «games of truth» (гри в істину), яка для психоаналітичного дискурсу, на думку М. Фуко, означає проникнення безкінечного числа розрізень у власну область, що перетинає всі дисциплінарні та професійні межі. Ці «games of truth» постійно обертаються роздумами

⁹⁸ Бистрицький С. Політична філософія посткомунізму: обрії методології / С. К. Бистрицький // Політологічна думка. — 1995. — №. 9. — С. 6—8.

про методологічну кризу в психології, яка, на мою думку, є лише певним етапом у становленні її власної ідентичності. Муки становлення як психології, так і теорії культури, їх до певного часу складні взаємовідносини, оформилися у культурну антропологію - дисципліну, яка викладається в провідних англійських університетах і знімає, як на мене, проблему «двобюю за чистоту походження».

Термін «культурологія» дослідники пов'язують з ім'ям американського культурантрополога Л. Уайта, який з точки зору американського біхевіоризму вважає поведінку народу функцією його культури. Люди поводять себе так, а не інакше тому, що вони були народженими і вихованими в певних культурних традиціях. Поведінка народу визначається не фізичним типом або генетичним кодом, не ідеями, бажаннями, надіями та страхами, а зовнішньою екстрасоматичною культурною традицією.

У радянській науковій традиції таким простором між-дисциплінарного перехрестя стала культурно-історична психологія. Саме завдяки культурно-історичній психології виявилося можливим виокремлення проблеми конструювання культурної ідентичності і в сучасній вітчизняній психології. «Процес занурювання соціальних зв'язків у глибини свідомості (про який говорить Л. Виготський, аналізуючи формування внутрішньої мови) — в логічному плані — це процес перетворення розгорнутих і відносно самостійних «образів культури», її готових феноменів у культуру мислення, динамічну й розправлену, конденсовану в «точці» особи. Об'єктивно розвинута культура виявляється оберненою в майбутнє формою творчості нових, таких, що ще не існують, але є тільки можливими «образами культури». <...> Соціальні зв'язки не тільки пори-

нають у внутрішню мову, вони в ній докорінно перетворюються, отримують новий (ще не реалізований) смисл, нову спрямованість у зовнішню діяльність»⁹⁹.

Варто додати, що смисл культурного опосередкування полягає не тільки в тому, що ідентичність людини насичується культурним порядком, універсальними речами, які є запорукою існування людського роду як такого, а й в тому, що саме в культурі відбувається постійна проблематизація людського існування, ставляться під сумнів самі його основи та перспективи, що, власне, і спричиняє спроби її реінтерпретації, а також, говорячи словами Ю. Кристевой, «набувається загадковий вимір людського досвіду, який разом із приналежностями і поза ними називається свободою»¹⁰⁰.

З іншого боку, людська індивідуальність набуває власної виразності в культурі завдяки своїй приналежності/неприналежності до того чи іншого культурного універсуму. Адже не тільки універсальні норми, цінності переломлюються в специфічних культурних контекстах, а й індивідуальність людини закріплюється та набуває сталих координат лише в певній культурі. Кожна культура, володіючи низкою базових понять, окреслює і тим самим обмежує, структурує психічний ландшафт людини, встановлює семантичні кордони «індивідуальних різноманітностей» (А. Вежбіцька, А. Лавджой).

Які методологічні загрози для інтерпретації феномена культурної ідентичності приховує пошук механізмів культур-

⁹⁹ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры : Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. — М. : Наука, 1991. — С. 111—112.

¹⁰⁰ Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева; [Пер. з фр. З. Борисюк]. — К. : Основи, 2004. — С. 196.

ного опосередкування психічних явищ шляхом реконструкції культурного минулого?

Головною умовою конструювання ідентичності людини, якщо ідентичність розуміти як «рівність людини самій собі в потоці часу» (М. Мамардашвілі), є його/її життєвий шлях, життєва історія, які насичують і структурують біографії людини, культури, суспільства життєво важливими подіями. Тобто структура культурної ідентичності людини конститується в процесі проживання нею власної життєвої історії (Н. Чепелева, А. Шюц).

Одним із перших звернув увагу на методологічні труднощі реконструкції та інтерпретації життєвої історії людини З. Фройд. Ось, що з цього приводу він писав: «Оскільки ми відстежуємо розвиток від його фінальної стадії назад, зв'язок виявляється безперервним, і ми відчуваємо, що досягли розуміння, яке є цілком задовільним або навіть вичерпним. Проте якщо ми підемо зворотним шляхом, якщо ми почнемо з поси- лань, які ми вивели з аналізу, і спробуємо простежити їх розвиток аж до кінцевого результату, тоді у нас більше не буде враження неминучої послідовності подій, які не могли вишикуватися інакше. Ми одразу помічаємо, що результат міг би бути й іншим»¹⁰¹.

Висловлюючи цю думку, З. Фройд окреслив проблему опосередкованості психічних явищ умовами, які не тільки залишаються поза межами рефлексії, а й часто мають випадковий характер, проте відіграючи при цьому каталізуючу роль. «Все, починаючи зі звуку слова, кольору листа і закінчуючи

¹⁰¹ Коул М. Культурно-историческая психология : Наука будущего / М. Коул. — М. : Когито-Центр, Институт психологии РАН, 1997. — С. 204.

відчуттям шматочка шкіри, може, як показав нам Фройд, сприяти драматизації і кристалізації почуття самоідентичності людської істоти. Тому що будь-яка річ такого роду в індивідуальному житті може відігравати роль, яка, на думку філософів, могла би або принаймні мала би бути зіграною лише універсальними та загальними речами. Вона може уособлювати сліпий відбиток, який ми бачимо на всьому, що робимо. Будь-яка констеляція подібних речей, що здається довільною, може задавати тональність життя. Будь-яка така констеляція може сформувати абсолютну заповідь, служінню якій може бути присвячене життя; ця заповідь не буде менш абсолютною від того, що вона може бути зрозумілою тільки одній людині», — пише Р. Рорті¹⁰². (Це дивовижне відкриття психоаналізу лише посилює сумніви щодо наукових, в класичному розумінні цього слова, можливостей психології, які так важко долалися в історії європейського гуманітарного знання і які змушували її постійно потрапляти в пастку позитивістських методів дослідження. До речі, класична математика завдання відновлення причин за набором наслідків вважала некоректними. Тому сучасна математика лібералізує власні методологічні канони.)

На роль випадкового звертав увагу і М. Мерло-Понті. У «Феноменології сприйняття» він висловив думку про те, що в плоті випадкового начебто існує певна структура, дещо на кшталт сценарію, який не тільки перешкоджає багатству інтерпретацій, а навпаки, складає їх глибинні засади, перетворюючи подію в тривалу тему історичного життя.

¹⁰² *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; [Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. — М. : Русское феноменологическое об-во, 1996. — С. 63—64.

Усвідомлення ролей довільного або випадку в науці, що інтерпретуються як вияв свободи, «чуттєво-зрозумілий і м'яко-пестливий анархізм буття», «як бажана радість хаосу, безпринципно-анархічна стихійність, про мету якої не тільки нічого не можна сказати, проте надає насолоду як раз те, що нічого не можна сказати і навіть не має бажання говорити»¹⁰³, змусило дослідників розглядати історію життя людини не як однозначну детермінацію або циклічну причинність, а спрямувати зусилля аналізу до феноменів розриву, меж, порогів, за якими починаються нові шляхи розвитку, нові причинні ряди, нові типи особистісної раціональності (психологічно нові). Шлях реконструкції минулого перетворюється на пошук «ритмічних вузлів» (П. Рікер), «ситуацій історії» (Ж. Лакан), сингулярних подій (Ж. Дельоз), опорних точок або вузлів мережі складної і рухливої тканини персонального досвіду людини.

М. Фуко називає розриви найрадикальнішими тактами історії. На його думку, «проблема навіть не в традиціях і не в слідах, а у зрізі та межі; не в тому, що розглядаються основи, які тривають, а в тому, що вивчаються трансформації, що оцінюються як основи й відновлення основ, <...> гострі стики перервності»¹⁰⁴.

Подіями, що розривають звичний плін речей, руйнують сталий життєвий порядок, вважаються, як відомо, граничні стани, які переживає людина, такі як народження, смерть, материнство, ерос, сон, сп'яніння. «До цього належать також такі

¹⁰³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1979. — С. 306.

¹⁰⁴ Фуко М. Археологія знання / М. Фуко; [Пер. з фр. В. Шовкун]. — К. : Основи, 2003. — С. 10.

феномени розриву, як революція, відокремлення частини держави або конверсія, коли життєві форми стикаються одна з одною або відокремлюються одна від одної без того, щоб всеосяжний порядок регулював цей перехід», — вважає Б. Вальденфельс. С. Жижек називає радикальним розривом ланцюга причинності «ризик свободи». Проте, всі вони, на мою думку, можуть класифікуватися як універсальні життєві ситуації, в яких виразно виявляються базові архетипи людського роду, що є носіями та «охоронцями» ідентичності роду людського як такого¹⁰⁵.

М. Фуко зауважує, що таке тлумачення методології дослідження ставить проблему документа історії у новому ракурсі. Тепер літературний аналіз призначений тільки для дослідження структури творів, книжок, текстів¹⁰⁶. Проте структура — це «закостеніння» смислу... Психічна реальність людини, приміром, реагує на такі події встановленням меж між суб'єктивним минулим і суб'єктивним теперішнім. Розрив, межу, поріг можна інтерпретувати і як опір матеріалу, що аналізується, і як відсутність збігу між інтерпретацією дослідника та власною «логікою» матеріалу. В психоаналітичній традиції опір пояснюється як протидія перетворенню несвідомих процесів у свідомі, як опір інтерпретаціям аналітика, як утаємниченість і захист. У психотерапевтичному дискурсі опір може виявлятися як мовчання, описки, обмовки, паузи, зникання,

¹⁰⁵ Вальденфельс Б. Топографія Чужого : Студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; [Пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. — К. : ППС, 2002, 2004. — С. 96.

¹⁰⁶ Фуко М. Археологія знання / М. Фуко; [Пер. з фр. В. Шовкун]. — К.: Основи, 2003. — С. 9.

за котрими, як вважається, приховується інша, суто індивідуальна (найчастіше конфліктна) психічна реальність.

У текстовому аналізі це апокрифічна культура, сміхові, карнавальні традиції, в структурах яких записані «бентежність та неспокій»; так зване маргінальне мистецтво — плани, щоденники, начерки, чернетки, тобто, все те, що утворює периферію творчого процесу, його подієвий ряд.

Східна художня практика та естетика, які традиційно орієнтувалися на цілісність сприйняття зображення, вже дуже давно усвідомили семантичну значимість паузи у віршах, у живописі — плям, у сценічному мистецтві — жесту. «Порожньо-біле» (кун бай) в чаньській школі поезії та живописі є найбільш значимою часткою сувою, ніж саме зображення. У східному театрі кожний жест актора несе величезне навантаження, має точний малюнок і власне значення, а отже, транслюється, ідентифікується і сприймається, враховуючи специфічну особливість східної культури, яку інколи називають культурою «натяку».

Фактично це виявлення місця зіткнення різних позицій, місця для розрізнення інакшості. Це те місце, з якого можна починати пошук-діалог. Місця розривів генерують проблему, налагоджують переходи, створюючи парадоксальні ситуації, які потребують, приміром, деконструкції наративу. Опір матеріалу, парадокс не є проблемою буття, це проблема інтерпретатора, його/її мови, дискурсивних можливостей бачення проблеми. Коли сталася аварія на американському космічному кораблі «Дискавері», головним експертом з'ясування причин його загибелі призначили всесвітньовідомого фізика Р. Фейнмана. Висновок, зроблений вченим, приголомшив: причиною

аварії на кораблі були комунікативні розриви між численними технічними службами, що обслуговували його роботу.

Очевидно, що розриви, межі, пороги не становили б такого наукового інтересу якби вони не ініціювали виникнення чогось іншого, якоїсь іншої реальності, не запускали в дію якісь дуже важливі механізми для подальшого плину подій. Сучасні дослідники вважають, що дестабілізація дискурсу, розриви мають бути предметом особливої уваги. В. Вельш, Р. Барт, особливо на цьому наполягають фахівці з кризового менеджменту, прихильники ідей синергетики визнають, що подібні ситуації провокують запуск механізмів смислоутворення і відкривають шляхи до інтерпретації автентичності явища, події, історії (story).

Коли аналітичні стратегії розгортаються в напрямі пошуку шляхів, ліній, кордонів та перехресть, ми вступаємо в сферу топографії. Що дає підстави проводити певні кореляції між психікою людини та топографією? І чому представники різних шкіл і напрямів, такі потужні мислителі, як М. Хайдеггер, К. Леві-Строс, К. Левін, Ж. Дельоз, П. Бурдьє, М. Мамардашвілі, З. Фройд, я вже не кажу про сучасних соціальних конструктивістів, виявилися не байдужими до топографічних метафор та інтерпретацій, ми поговоримо в наступному розділі.

Висновки.

Як ми побачили з проаналізованого матеріалу, класична інтерпретація феномена культури на певному етапі розвитку вичерпала свої можливості, оскільки втратила культуру як об'єкт інтерпретації, надавши їй статус ідеальної перспективи.

Логіка розвитку знання про культуру привела нас до межі класичної інтерпретації, а отже, поставила перед необхідністю її реінтерпретації у неklasичній перспективі.

Неklasична інтерпретація позбавляє феномен культури прозорості та самодостатності, вводить параметри ситуативності, невизначеності, випадковості, фрагментарності, амбівалентності, мозаїчності, що проблематизує її можливість забезпечити людині бажану аутоsub'єктність лише фактом прилучення до неї. Так у гуманітарному дискурсі виникло проблемне поле, яке потребує постнеklasичної методології, провідною ідеєю якої є проблема становлення та самоконструювання ідентичності людини в культурі.

2.2. Структуралізм: і «за», і «проти»?

Онтологічний структуралізм: переваги і недоліки інтерпретації. Тотожність через опосередкування і/або феномен символічної уміцєвленості/приналежності. Інтенція на культурну ідентифікацію. Феномен інтеркультурності/інтертекстуальності.

Культурне опосередкування психічного досвіду людини, створюючи усталену рамку інтерпретації як один із важливих елементів психічної цілісності, виконує як мінімум подвійну функцію — насичує нашу ідентичність універсальними смислами та значеннями, вбудовує її у символічний культурний ландшафт, певним чином призначає на функціональну регулярність і водночас підтримує нашу індивідуальність і, за словами Ж. Бодріяра, можливість принаймні не дублюватися до безкінечності.

Як відбувається згортання цих двох потоків, цієї двоїстості в культурну ідентичність особистості?

Більшість західних дослідників вважає, що говорити про конструювання ідентичності в нон-есенціалістській термінології поки що зарано або принаймні дуже проблематично. Все, що виникає в людському бутті фіксується в соціальних структурах і відносинах і може існувати лише в просторі between (між), у відносинах із чим-небудь, за допомогою невизначених розривів між ідентичністю і не-ідентичністю, приріом. Тому інтерес дослідників у питаннях ідентичності та політик ідентичності фокусується на питаннях, які асоціюються з топологічною складністю.

Особливої популярності у сучасній науці набув онтологічний структуралізм. Витоки структуралістської методології У. Еко знаходить у схоластичній методології, К. Юнг починає аналіз історії теорії архетипів (від грец. *arche* — початок і *typos* — образ) з Філона Іудея, мудреця, у якого, на думку О. Лосева, «грецькі філософи навчилися розуміти першоєдине як повну і непорушну тотожність суб'єкта і об'єкта і до того ж як таку тотожність, що світилася рішуче в усьому, до найостанніших атомів всесвіту, і з яким кожна людина могла вступити не в абстрактне, а вже в інтимно-особистісне спілкування»¹⁰⁷. У Філона Бог — архітектор всесвіту, а ідея — парадигма, регулятивний принцип, тобто він мислив орієнтовно в тому напрямі, який пізніше розвивав І. Кант. Бог як причина вище за те, що він породжує, він поза простором, часом, його діяльність спонтанна, а сам він незмінний. Ця незмінність — є головною ознакою досконалості, єдиним атрибутом якої є існування. Впевненість у неможливості пізнати Бога законами логіки, зумовлена повнотою і надлишковістю його існування, породила в майбутньому містичну традицію апофатизму — «від'ємного богослов'я», а також цілу низку культурних моделей ідентифікацій із Богом, Харизматичним лідером, Генієм, досвід якого відрізняється містичністю, сакральністю, сприймається апофатично, тобто без логічних доведень, а фактично на віру. Проте, як це не парадоксально, це саме той досвід, до якого прив'язуються «ритмічні вузли історії» (П. Рікер), антропологічні сценарії та динаміка соціалізації.

¹⁰⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1979. — С. 85.

У кінці V ст. з'явилася теорія символу Псевдо-Діонісія. Автор «Ареопагітік» стверджував, що у світі, який є системою символів і образів, у кожній речі, в кожному слові присутня трансцендентна сутність самого Творця. В «реальних символах» (такими він вважав різні процеси, події, що відбуваються в чуттєвому світі) «позачасова подія» виходить зі свого надчуттєвого буття в тілесно-душевний світ людини, щоб привести його до контакту із самим собою. Ці символи переказують людині знання і залучають її до позачасової реальності. В основі символізму Псевдо-Діонісій бачив прасимвол — боголюдину Христа, в якому злилися означник і означуване. Утримує в символі ці взаємовиключні способи існування істини — краса. (Пор. з ідеями М. Хайдеггера про втаємниченість і відкритість буття мистецтву. «Краса — це спосіб, завдяки якому існує істина — неприхованість». Учений визнавав істинною лише добу досократиків, яка, на його думку, із самого початку була пов'язана з буттям і не була «заражена» рефлексією.)

Безпосередньо з пошуком першоструктур і першообразів у історії науки стикається проблема універсалій, граничним вираженням якої стала відома суперечка номіналістів і реалістів. Нового повороту проблема отримала у філософії Р. Декарта і картезіанській граматиці Пор-Рояля, у філософії В. Гумбольдта і пошуках апріорних структур пізнання І. Кантом.

У 1879 р. в роботі «Мемуар про первісну систему голосних в індоєвропейських мовах» Ф. де Сосюр припустив, що за зовнішнім безладом індоєвропейських коренів приховується цілком строга і подібна структура кореня, а вибір варіантів одного й того ж кореня підкорюється єдиним, достатньо простим правилам — фіксованим та інваріантним.

Російський вчений О. Сєверцов у 1910 р. у роботі «Етюди з теорії еволюції» писав, що без розуміння законів еволюції ми не зможемо зрозуміти закони індивідуального розвитку і закони життя загалом. Він виявив, що в одному й тому самому органі нові ознаки не примушують старі ставати рудиментарними або ембріональними. Давні ознаки зсуваються, не щезаючи з дорослого стану, на більш ранні стадії розвитку. Зсув цей, за задумом вченого, відбувається в міру потреби зв'язку старих ознак з новими.

Пізніше подібні ідеї бачимо втіленими Л. Виготським у термін «психологічні окам'янілості», який, на його думку, є явним доказом походження більш пізніх, зрілих форм і дозволяє виявити траєкторію розвитку зрілої психічної функції. Перелік аналогічних ідей може стати предметом окремого дослідження. Я спробувала окреслити лише певні культурні мотиви, вплив яких на створення власних теорій, визнавали як К. Юнг, так і У. Еко, і К. Леві-Строс, якого вважають одним із засновників структуралізму.

З висоти ХХІ ст. ми можемо назвати дослідження структуралістів «романтичним позитивізмом», «універсальним гуманізмом», як завгодно, від цього сутність відкриттів, зроблених у межах цієї парадигми, не зміниться.

Структурний метод, зауважує К. Леві-Строс, і не претендує на вичерпний аналіз суспільства, він спрямований на виявлення певних сталих величин, які повторюються в різні часи і в різних місцях земної кулі: «Одні й ті самі міфи з тими самими відмінними рисами і часто з тими самими подробицями зустрічаються в багатьох краях земної кулі»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ *Леві-Строс К.* Структурная антропология / К. Леві-Строс; [Пер. с фр. под ред. В. В. Иванова]. — М. : Наука, 1983. — С. 185.

Такий висновок учений зробив під час вивчення оригінальних малюнків південно-західного узбережжя Північної Америки, стародавнього Китаю та Нової Зеландії. «Ці аналогії полягають не стільки у зовнішньому вигляді якихось деталей, скільки в основних принципах мистецтв цих країн... Для мистецтва є характерною сильно розвинена стилізація, схематизм або символіка, які підкреслюють характерні риси або додають значимі атрибути до зображення предмета, симетрично розгорнуте або «подвоєне» зображення тулуба, переміщення на інше місце деталей, довільно відірваних від цілого, відтворення одного обличчя у фас двома профільними зображеннями, дуже чітко розроблена симетрія, яка часто підкреслює асиметрію деталей, алогічне перетворення деталей у нові елементи (лапа стає дзьобом), зображення не всього тулуба звіра, а його внутрішніх органів або скелета»¹⁰⁹.

Таким чином, «типи мистецтва, які належать віддаленим районам та епохам, виявляють між собою неприховані аналогії і незалежно одне від одного призводять до висновку про їхню близькість, яка суперечить, однак, географічним та історичним умовам»¹¹⁰. Ця принципова світоглядна сумірність не знаходить раціонального пояснення у її творців. Отже, ці явища обумовлені нерелективними змістами реального людського життя, людської свідомості та поведінки.

Термін «нерелективне», або «несвідоме», «означає символічну функцію, яка відрізняє людину, проте в усіх людях виявляється згідно з одними і тими самими законами і, по суті, зводиться до сукупності цих законів... Несвідоме завжди за-

¹⁰⁹ Там само. — С. 218.

¹¹⁰ Там само. — С. 220.

лишається порожнім, позбавленим образного змісту... Несвідоме є інструментом з єдиним призначенням — воно підпорядковує структурним законам, якими і вичерпується його реальність, нерозчленовані елементи, що надходять ззовні: наміри, емоції, уявлення, спогади»¹¹¹.

Зв'язок між подіями та станами розуму К. Леві-Строс уявляв у вигляді ґрат, які розум накладає на досвід. Індивідуальні відмінності набувають цілісності вираження завдяки соціальному порядку, який, у свою чергу, лише на рівні кінцевого індивідуального досвіду отримує все необхідне для свого існування. Тобто мова фактично йде про існування певної універсальної породжуючої «культурної» граматики на кшталт ідей М. Хомського.

Рухаючись таким шляхом, тобто скориставшись структуралістською методологією, можна, безумовно, реконструювати і вивчати феномен ідентичності. Чим досить успішно займаються дослідники. Проте, як відомо, на зміну структуралізму прийшов пост-структуралізм. І, на мою думку, для подальшого продовження дослідження є сенс розглянути аргументи їхньої критики, спрямованої, як відомо, на пошук та інтерпретацію «неструктурного» в структурі.

На думку У. Еко, онтологічний структуралізм характеризується двома важливими філософськими наслідками. По-перше, якщо Пра-Система (тобто базова сукупність структурних елементів — І. Л.) існує, вона має бути присутня та розрізнена у будь-якій своїй поверховій презентації. Але якщо вона презентується, вона вже не може бути системою або структурою.

¹¹¹ Там само. — С. 181.

По-друге, якби вона і становила собою структуровану систему, її не можна було б ані побачити, ані визначити. Отже, філософським наслідком визнання Пра-Системи буде заперечення структурного методу як методу пізнання реальності, оскільки для того, щоб народився смисл, потрібна присутність хоча б одного члена опозиції. У. Еко зауважує, що такий висновок не може нас лякати, адже «комунікація існує не тому, що мені все відомо, а тому, що є речі мені невідомі. І те, що створює мене як людину, це моя відстороненість від буття, моя ненаділеність повнотою буття. Людина повинна мислити і виробляти свій підхід до реальності, тому що вона збиткова та обділена. Вона наділена збитковістю. Вона — це нестача, рана, beance, Зіяння. Ми завжди в іншому місці. Ми онтологічно укорінені в розрізненні»¹¹².

Ж. Дерріда обігрує заперечення структуралізму по своєму: «...тема рознесення несумісна зі статичним, синхронічним, таксономічним, позаісторичним мотивом структури... Немає жодного суб'єкта, який був би агентом, автором і господарем рознесення. Суб'єкт, і насамперед свідомий, і такий суб'єкт, що вміє розмовляти, залежить від системи відмінностей та від руху рознесення; він не є присутнім для самого себе раніше рознесення»¹¹³. За умов такої інтерпретації проблематизується саме класичне поняття цілісності суб'єкта.

Робить спробу відмовитись від структуралізму і Р. Барт, пропонуючи замінити пошуки усталеної структури текстовим

¹¹² Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко; [Пер. с ит. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник]. — СПб. : Петрополис, 1998. — С. 15.

¹¹³ Деррида Ж. Позитив / Ж. Деррида; [Пер. с фр. В. В. Библихина]. — К. : ДЛ., 1996. — С. 46.

аналізом, тобто пошуком «шляхів смислоутворення, проникнення у смисловий об'єм твору, в процес означування». «У багатомірному писанні все доводиться розплутувати, проте розшифровувати нічого; структуру можна відстежувати, «протягувати» (як підтягують вічко, що спустилося, на панчохах) в усіх її повторах і на всіх її рівнях, проте неможливо досягнути дна; простір письма даний нам для пробігу, а не задля прориву; письмо постійно породжує смисл, проте він одразу і зникає, відбувається систематичне вивільнення смислу»¹¹⁴.

Ван Дейк вважає, що структуралізм дає можливість встановлювати сталі, канонічні структури, проте навряд чи може виявити стратегії, які існують в багатьох варіантах і залежать від контексту¹¹⁵.

Як же примирити іронію метафізичного заперечення і необхідність конструктивного наукового дослідження?

Спробую і я наблизитись у своїй аргументації до відомої наукової полеміки, яка виросла з критичної дискусії феноменологів та структуралістів. Отже, яке визначення структури існує в сучасному гуманітарному дискурсі?

В. Декомб у роботі «Сучасна французька філософія» наводить визначення структурного аналізу, яке зробив М. Серра, котрий практикувався в структурній компаративістиці. «Щодо цього культурного змісту, хай то буде Бог, стіл або таз, аналіз є структурним (тільки і є структурним), якщо він виявляє цей зміст як вірець». І далі В. Декомб підбиває підсумки,

¹¹⁴ Барт Р. Нулевая степень письма / Р. Барт; [Пер. с фр. Г. Косикова]. — М. : Академический Проект, 2008. — С. 389—390.

¹¹⁵ Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация / Т. А. ван Дейк; [Пер. с англ. В. В. Петрова]. — М. : Прогресс, 1989. — С. 262.

що «структурний аналіз виходить із структури, тобто із зв'язків, які формально визначаються виключно певними якостями, якими володіє сукупність елементів, чия природа не уточнюється; спираючись на задану таким чином структуру, цей аналіз показує, що певний культурний зміст (система спорідненості, міф) є її моделлю або, як ще кажуть, «репрезентацією». Що доводиться в цьому випадку? Ось що, не менше і не більше: цей зміст є ізоморфним певній кількості інших змістів. І структура — це те, що зберігається в ізоморфізмі між двома сукупностями»¹¹⁶.

На підставі такого визначення структури стають зрозумілими сумніви та заперечення постструктуралістів. Проте, згадаємо зауваження К. Леві-Строса, який не абсолютизував метод структурного аналізу, а вважав його цілком доречним для вивчення феноменів культури, що й, власне, довів на практиці.

Головний антиструктуралістський аргумент, на мою думку, полягає в метафоричній фразі про смерть суб'єкта в структуралізмі. Чи є підстави для цієї критики? Безумовно, що так. Адже зрозуміло, що пошуки та інтерпретація сталих, канонічних структур у явищах, що досліджуються, призводять до головного — можливої втрати автентичності, неповторності, унікальності об'єкта, з чим власне і асоціюється особиста ідентичність людини як її життєве авторство.

Які традиції вивчення та інтерпретації психічних феноменів на кшталт структуралістських ми маємо в психології, що

¹¹⁶ *Декомб В.* Современная французская философия : Сборник / В. Декомб; [Пер. с фр. М. М. Федорова]. — М. : Весь мир, 2000. — С. 85.

традиційно була чутливою до пошуків індивідуального, автентичного явища?

К. Левін, якого вважають засновником топологічної психології та одним із авторів конструктивізму, в роботі «Теорія поля в соціальних науках» здійснює, на мою думку, психологізацію феномена структури. Він пише, що «одне з головних психологічних понять — це поняття психологічної позиції. Позиція — це просторові стосунки областей. Можна було б вважати, що когнітивна структура має ту саму розмірність, що й позиція, тому що вона належить до відносної позиції різних частин поля. Проте структура належить не до позиції однієї точки, а до позиції безлічі точок»¹¹⁷.

Займати певну позицію означає говорити про орієнтацію, наприклад, у певному символічному порядку. Говорити про орієнтацію, на думку Ч. Тейлора, означає припускати існування певного просторового аналога, в межах якого ми відшукуємо свій шлях¹¹⁸. І точку відліку, з якої цей шлях розпочинається, додаю від себе. Або, як зауважує Б. Вальденфельс, «все, що існує, не може бути відокремлене від способу даності та доступності, а отже, від певної уміцєвленості»¹¹⁹.

Не випадково, що психологічною основою формування ідентичності окремі дослідники вважають саме розвиток психічного простору, який інтерпретується як суб'єктивно значимий фрагмент буття і включає низку фізичних, соціальних і

¹¹⁷ Левин К. Теория поля в социальных науках / К. Левин; [Пер. с англ. Д. Картрайт]. — СПб. : Сенсор, 2000. — С. 60.

¹¹⁸ Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; [Пер. з англ. А. Васильченко та ін.]. — К. : Дух і Літера, 2005. — С. 48.

¹¹⁹ Вальденфельс Б. Топографія Чужого : Студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; [Пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. — К. : ППС, 2002, 2004. — С. 19.

виключно психологічних явищ, з якими людина себе ототожнює та охороняє всіма можливими для неї фізичними та психологічними засобами. Вважається, що психічний простір розвивається в онтогенезі за допомогою перенесення меж, що вже існують, і шляхом появи нових. Виокремлюються феномени, які конституюють (підтверджують, утримують і/або розхитують, розладнують) психічний простір людини. Це — територія, особисті речі, звички, друзі, смаки та цінності, природа. (Дім, або оселя, додаю від себе.) Аналогом психічного простору людини може слугувати феномен територіальності у тварин.

Так, приміром, В. Топоров у роботі «Міф. Ритуал. Символ. Образ дослідження в сфері міфопоетичного» пише про одну особливість російського життя, називаючи її «вторинним історичним хаосом», і перераховує її ознаки — розриви, крайнощі, зради, зречення, спокуси, відсутність рішучості і волі зробити вибір і прийняти відповідальність... Вчений вважає, що ці особливості, які я дозволю собі назвати певними репрезентаціями культурної ідентичності, виразно відображаються у ставленні російської людини до речей, майна, власності та вигоди. (Не в грошах щастя.) Г. Флоровський назвав цей феномен фатальним недоліком (рос. — изъяном) у зв'язку творця та речі. На його думку, російська душа, як правило, втрачала «душевну користь речей», вважаючи, що земна доля — мандрування, яке не передбачає прив'язаності до речей, а задовольняється кочовими звичками^{120*}.

¹²⁰ Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического : Избранное / В. Н. Топоров. — М. : Прогресс, Культура, 1995. — С. 99.

Що означає метафоричний вислів «бути уміщевленим» і чому таку увагу йому приділяють дослідники? Чи не можемо ми розглядати феномен «присутності» як один з основних механізмів культурного опосередкування?

Аналізуючи закон тотожності, М. Хайдеггер ставив питання, «що стверджується формулою $A = A$, якою зазвичай виражають закон тотожності? Ця формула стверджує рівність A та A . Для рівності потрібні принаймні дві сторони. Одне A дорівнює іншому. Чи насправді закон тотожності хоче це виразити? Очевидно, що ні... закон хотів би виразити: $A \in A$, тобто кожне A саме є теж саме... і більше того, що кожне A саме по собі є теж саме стосовно себе... таким чином ми маємо опосередкування, зв'язок, синтез: єднання в єдності. Звідси постає, що тотожність в історії західного мислення виявляється в характері єдності...»^{121*}. І далі вчений робить чудовий висновок, цілком співзвучний основному пафосу культурно-історичної психології: «Проте західному мисленню знадобилося більше, ніж 2000 років, щоб це співвідношення із собою, яке вже присутнє в тотожності і звучало раніше, було певно виявленим і добре розкритим як процес опосередкування і, більше того, перш ніж людський розум став сприйнятливим до ідеї виявлення опосередкування через тотожність»¹²².

Що ще можна додати до ідей мислителя, крім здивування і радості від простоти цієї геніальної ідеї! Адже не просто було виявити опосередкування через тотожність, якщо для розв'язання цієї проблеми знадобилося стільки часу.

¹²¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : Сборник / М. Хайдеггер; [Пер. с нем. под. ред. А. Л. Доброхотова]. — М.: Высш. шк., 1991. — С. 69.

¹²² Там само. — С. 71.

Проте моє завдання полягає в дещо іншому. Мене цікавить не феномен ідентичності як такої, моя мета — інтерпретація культурної ідентичності людини. Як обіграти ідею М. Хайдеггера на користь розв'язання цієї проблеми?

Подивимось далі на хід його міркувань. Що таке єдність, на думку М. Хайдеггера? Єдність — це спільність, взаємоприналежність, вбудованість в єдність певної системи. Належати означає бути вкоріненим у буття. Людина і буття належать одне одному. В першу чергу завдяки цій взаємоприналежності людина і буття вперше прийняли свої сутнісні визначення. Із самого початку західноєвропейського мислення буття означає те саме, що і присутність^{123*}.

Як переживається людиною власна присутність у світі? Яку психічну форму вона набуває, якщо під формою розуміти «спосіб підпорядкування» (І. Кант) безпосереднього потоку переживань, спосіб переходу системи психічних функцій від «натуральної спонтанності до культурної оформленості» (Б. Ельконін)?

Одним із таких основних механізмів опосередкування ідентичності людини може вважатися культурна установка як «певний цілісний стан суб'єкта», «спрямованість змісту свідомості суб'єкта на певну активність» (Д. Узнадзе), яка переживається людиною в усій її/його психічній цілісності, а отже, замикається на всій структурі психіки в єдності її рефлексивних та буттєвих шарів. Причому рівень рефлексії є «вторинним» (можливо, похідним — І. Л.) стосовно рівня буття. Онтологічно автентичним існуванням володіє рівень буття психіч-

¹²³ Там само. — С. 90.

ного. Він задає обрїй значень, конститує фундаментальний шар буття. Цілісність психічного можлива завдяки тому, що її рефлексивні та нереклексивні шари володіють відносно усталеною визначеністю взаємодії. Психіка людини об'ємна, якісь шари її є актуальними, інші знаходяться на периферії. Проте вони не є сторонніми психіці, а за певних обставин можуть досягати рівня рефлексії. Структура психіки, як відомо, змінюється в процесі історичного розвитку. Етапи розвитку згортаються в її власну структуру, яка завдяки цьому стає багатовимірною та різнофункціональною*.

Буттєві характеристики феномена присутності отримали в науковому дискурсі визначення екзистенціалів. Екзистенціали — це данність — просторовість, темпоральність, буття-разом, тілесність, буття-до-смерті, історичність та налагодженість, без якої буття людини є неможливим як таке (М. Хайдеггер, А. Ленгле, С. Мадді). Саме так, на думку, М. Мамардашвілі, і розумів установку Д. Узнадзе, для якого вона була буттєвим рівнем існування психічного, «екзистенційною основою» пізнавальних процесів (В. Маттеус), основою вольових та рефлексивних станів або, в інтерпретації М. Яновського, «початковою формою актуалізації свідомості»¹²⁴.

Однією з перших психологічних типологій, побудованих на базі феномена установки, є типологія К. Юнга. Як відомо, вчений виокремив два основних психологічних типи людини (де тип, за К. Юнгом, — звичайна установка), інтровертний та екстравертний, принциповою різницею яких є, на думку

¹²⁴ Яновский М. И. Психологическая природа восприятия «связки» между кадрами в киноmontaже / М. И. Яновский // Психологический журнал. — 2008. — Т. 29. — № 1. — С. 46–49.

вченого, опосередкованість (зумовленість) психічного життя людини спрямованістю інтересів до об'єктів зовнішнього світу або до об'єктів власних психічних процесів. Ідея К. Юнга виявилася настільки продуктивною, що сьогодні існує безліч різнорідних типологій, побудованих на цих міркуваннях.

Так, приміром, існує типологія різдвяного та пасхального типів духовності. Різдвяний тип духовності — це самовідчуття європейської людини, спрямованої на дійсність, тут-і-тепер, на світ земний, цьогобічний. Цей тип ментальності з його культом активізму і власної відповідальної причетності до існування світу релігійними мислителями навіть інколи тлумачився як втрата християнством релігійної ідентичності. Проте в християнському світі склався ще один тип культури принципово іншої ціннісно-сислової орієнтації. Це пасхальна культура, яка орієнтує не на розбудову земного світу, а на спасіння у вічності. Установки пасхальної культури характеризуються тим, що світ сприймається як побудований сам по собі. Тому людина не несе відповідальності за земне існування, не займається його облаштуванням, а присвячує себе майбутньому спасінню.

На основі інтерпретації типології К. Юнга виділяють два типи творчості за установками на «зміст» і на «вираження/репрезентацію». Це особистісний тип творчості (установка на репрезентацію внутрішнього світу) і традиційний (установка на спілкування з культурною традицією). Установки на «зміст» або на «репрезентацію» згортаються в структури художньої свідомості і надають їй спрямованості і/або інтенційності з переважанням «Я-для-себе» або «інший-для-мене» (за М. Бахтінім).

Культурна причетність (присутність, приналежність, умісцевленість) людини є однією з інтерсуб'єктивних умов людського досвіду. Бути присутнім у світі означає мати своє місце в певній системі координат, привласнити відповідний спосіб або форму існування в культурі. «Феномен особистості означає відтворення в точках індивідуального людського існування власне тієї побудови самої себе навколо безсумнівного невербального існування свого ментального стану в світі, ...яке фактично здійснює онтологічне, буттєве укорінення свідомості (котре представляється «онтологічним доказом» Божого буття). У світ, який без цього не завершується, вписується людина; в ньому для неї має бути місце, місце для акту, який її онтологічно зав'язує. А потім виявляється, що це включення і є місце, на якому можна розмістити, вмістити світ (наприклад, на «вроджених ідеях»)»¹²⁵. У сучасному психологічному дискурсі відпрацьовується метафора «точкового суб'єкта», яка «зводить» онтологічне місце людини в світі до точки в системі координат. Згідно з інтерпретацією І. Журавльова, «точка за межами цієї системи не існує, так само як і координати не існують самі по собі. Проте у спробах розгадати цю головоломку ми інколи не помічаємо, що точка — це і є її координати»¹²⁶.

Переорієнтувавшись на вивчення інтерсуб'єктивних умов людського досвіду, феноменологічна традиція запропонувала методологічно важливе поняття життєвого світу

¹²⁵ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс, Культура, 1995. — С. 101.

¹²⁶ Журавлев И. В. Психолого-лингвистический анализ субъективности / И. В. Журавлев // Психологический журнал. — 2004. — Т. 25. — № 4. — С. 67.

(Ю. Габермас, А. Шюц), яке у вузькому сенсі інколи тлумачиться як корелят інтерсуб'єктивного досвіду.

Життєвий світ в інтерпретації Е. Гуссерля — це сукупність первинних, базових інтенцій, світ людської безпосередності, феноменальний світ людських прагнень, фантазувань, бажань, сумнівів. Йому притаманні очевидність, інтуїтивна вірогідність. Суб'єктність життєвого світу — анонімна. Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а існуючими феноменами світу, як суб'єктивними, так і інтерсуб'єктивними. Він є певною цілісністю, самоочевидною та самовірогідною, без чіткої архітектоники, його структура невизначена та неексплікована.

Стосовно людини життєвий світ є обрієм усіх її/його цілей, проектів, задумів. Будь-яка організуюча діяльність призводить до фокусування (зосередженості) на певних аспектах життєвого світу, до виникнення «закритих світів», опосередкованих особливою метою. Для нас життєвий світ існує як сукупність смислів, які можна інтерпретувати, заперечувати і навіть спростовувати. Ю. Габермас пропонує розглядати культуру як запас знання в якості одного зі структурних компонентів життєвого світу нарівні з суспільством та особистістю, через який учасники інтеракції, бажаючи досягти взаєморозуміння, черпають інтерпретації. Життєвий світ є інтегральним аналогом (В. Какабадзе) інтенціонального предмета інтерсуб'єктивності.

З поняттям «інтенція», або «інтенціональність», працює багато вчених. Воно є не тільки одним з базових понять феноменологічної філософії, а й важливою ознакою некласичного мислення, що артикулює принципову тотожність свідомості й культури. Вважається, що до наукового обігу його ввів Ф. Брег-

нтано, вчитель Е. Гуссерля. Проте найбільш ґрунтовну розробку феномен інтенціональності отримав у філософії Е. Гуссерля. Іntenціональність, за Е. Гуссерлем, — «це характерна властивість переживань «бути свідомістю про щось»... Чиста свідомість є, таким чином, зверненістю до іншого, виходом за власні межі; предметність надана свідомості з самого початку, так що розгляд чистої предметності і чистої свідомості — це, по суті, одне й те саме. Іntenціональність — це безперервний динамічний вихід за власні межі, переступання власної межі»^{127*}.

У другій Амстердамській доповіді під назвою «Феноменологічна психологія» Е. Гуссерль, аналізуючи картезіанські мотиви новоєвропейської філософії мислення, писав: «Кожен смисл, чи то невизначено спільний, чи такий, що визначає себе відповідно до реальних одиниць, інтенціонально утримується у внутрішній сфері нашого власного мислячого, оцінюючого життя і формується в нашому суб'єктному генезисі свідомості. Будь-яка буттєва значимість відбувається в нас самих, кожна очевидність, яка обґрунтовує її досвід, і теорія живуть у нас самих і мотивують як звичка подальший хід роботи свідомості»¹²⁸.

Оскільки напередзаданий світ є присутнім як само собою зрозуміле, постійно і невідворотно співвіднесеним із функціонуючою суб'єктивністю, всі люди і ми самі виявляємося інтенціональними утвореннями, які конституюються в суб'єктивності відповідно до об'єктивно-реальних смислів і

¹²⁷ Гуссерль Э. Амстердамские доклады (II ч.) Феноменологическая психология / Э. Гуссерль // Логос. — 1994. — № 5. — С. 117.

¹²⁸ Там само. — С. 13.

буттєвої значимості. Навіть «у собі і для себе» буття об'єктивного, напередзадане деякій випадковій свідомості, виявилось смислом, що конститується в самій свідомості¹²⁹.

Вважається, що одним із перших у психології інтенціональність як смислоутворюючу активність виділив В. Франкл: «Сутність людини включає в себе її спрямованість назовні, на щось або на когось, на справу або на людину, на ідею або на особистість. І лише оскільки ми інтенційні, остільки ми й екзистенційні; самоздійснення — похідний модус смислової спрямованості, інтенції до здійснення смислу»¹³⁰.

На мою думку, проблему інтенціональності можна розглядати як феноменологічну версію пошуку обумовленості (опосередкованості) психічних переживань людини, адже, як зауважив Г. Х. фон Врігт, інтенціональність — це місце в історії¹³¹. Фактично мова йде про те, яким чином у нас відбуваються, виникають ті чи інші психічні стани, тобто наша здатність переживати відповідно або невідповідно до норм та стандартів культури, до якої ми належимо. Ми сміємося і плачемо, страждаємо і відчуваємо ніжність, не замислюючись над тим, чому це з нами відбувається і чому ми так поведимося. «Все залежить від положення суб'єкта. Положення же суб'єкта визначається його місцем у світі символічного... або у світі мови», — вважав Ж. Лакан¹³².

¹²⁹ Там само. — С. 10.

¹³⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл; [Пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева и др.]. — М.: Прогресс, 1990. — С. 73.

¹³¹ Рикер П. Время и рассказ / П. Рикер // Интрига и исторический рассказ; [Пер. с фр. Т. В. Славко]. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1. — С. 161.

¹³² Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953 / 1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М.: Логос, 1998. — С. 109.

Відбувається це, на думку Л. Вітгенштейна, тому, що людина набуває свою картину світу не шляхом підтвердження її правильності і дотримується цієї картини теж не тому, що вважає її коректною. Зовсім ні: це успадкований досвід, відштовхуючись від якого, ми розрізняємо істинне і помилкове, удаване, добре і зле. М. Мамардашвілі писав: «Ми — в точці обміну індивідуальної душі на універсальну. Універсальним є те, що живе безперервним образом, щоб рух нашого ока, що переходить з предмета на предмет, не був свавільним рухом, який не має відношення до предмета. Універсальна душа знаходиться в іншому вимірі... не в вас і не в мені, а між нами... Це і є топос, або універсальна душа. В моменти, коли ми торкнулися цього життя, ми відчуваємо себе абсолютними істотами. Це і є точка переживання абсолюту або себе в якості точкових... У цих точках ми відчуваємо себе абсолютними системами відліку»¹³³.

За С. Кримським, культура як відтворення людської історії в її потенційності не замінює історію, оскільки має особистісну структуру переживання та трансформації історії в норми та цінності окремих людей, але дає можливість перетворювати історію в біографію індивідуального життя людини, в її глибинний семантичний простір і час.

Символічний порядок культури структурований мінімальними породжувальними структурами, пра-формами, культурними інстинктами та інтуїціями людського існування. М. Мамардашвілі називав їх «матричними» станами людських дій

¹³³ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 308.

та свідомості, у просторі яких формуються і зароджуються в людях як осад або вторинний продукт стани та якості людської пам'яті, вірності, добра, тобто екзистенційні модуси, культурні інтуїції людського існування. Саме вони, на думку вченого, організують, підпорядковують, структурують наші переживання.

Проте для людини культура не існує як космічний порядок. Вона/він упорядковує і/або розладнує культурний світ своєю «інакше-дією» на тлі інших «інакше-дій» (Е. Гуссерль), які разом створюють нескінченний культурний простір, невідзначений і потенційний, де відбуваються дивні перетворення і події виходять за межі безпосередніх намірів. Культурний зміст актуалізується через розгортання культурних подій, але до кінця вичерпаним бути не може. Між особистістю та культурним буттям існує розрив, тріщина, в просторі якої відбуваються чудові події, створюються символічні квазіпредмети, механіка яких схована від людини, її волі та раціонального контролю.

Однією з первинних смислоутворюючих інтенцій може вважатися інтенція на культурну ідентифікацію, базовою інтерсуб'єктивною умовою якої я пропоную розглядати культурну присутність і/або причетність людини.

Потрапивши в певне місце в символічному просторі культури, людина починає втілювати, уособлювати функцію цього місця, оскільки просторове розміщення завжди є певним способом підпорядкування, місцем фіксації. Місце, або топос, організує подію комунікації таким чином, що позиціонування набуває характеру інтенціональної смислової кореляції.

У сучасному гуманітарному дискурсі дослідники все частіше вживають (використовують) поняття «поле»: поле політики, поле історії, поле ментальності, психосоціальне поле. Таке досить часте використання конструкту «поле» пояснюється не тільки його евристичними можливостями, а й загальним інтересом постмодерністських дослідників до просторових характеристик досліджуваних явищ, а також деякими новітніми тенденціями у тлумаченні статусу об'єкта.

У. Еко в роботі «Роль читача. Дослідження з семіотики текстів» зауважував, що «поняття «поле», запозичене із фізики, означає змінене бачення класичного зв'язку, встановленого між причиною і наслідком, як непорушної, односпрямованої системи: тепер передбачаються складна взаємодія рушійних сил, конфігурація можливих явищ, повний динамізм структури»¹³⁴.

Із цими спостереженнями відомого вченого важко не погодитися. Адже можливості, що їх відкриває перед дослідником використання цього конструкту справді цікаві і, на мій погляд, мають певну перспективу.

Сьогодні вже важко сказати, хто першим почав використовувати це поняття в гуманітарному дискурсі, проте відомо, що у психологічні дослідження його вів К. Левін, який вважав продуктивною можливістю залучати до термінологічного апарату психології поняття, які працюють і несуть певне смислове навантаження в природничих науках*. За версією К. Левіна, «Теорію поля найкраще, напевно, характеризувати як метод, а точніше як метод аналізу причинних зв'язків і побудови наукових конструктів»¹³⁵. Головною характеристикою поля, або

¹³⁴ Еко У. Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко; [Пер. з англ. М. Гірняк]. — Л.: Літопис, 2004. — С. 95.

¹³⁵ Левин К. Теория поля в социальных науках / К. Левин; [Пер. с англ. Д. Кар-

психологічного життєвого простору (за К. Левінім), є його потужна синтезуюча природа, яка настільки могутня і впливова, що здатна здійснювати детермінацію вагомішу, ніж особистісні детермінанти. Ця детермінація стає можливою через те, що поле ані нейтральне, ані вільне від значень, проте володіє глибинною підпорядковуючою енергією, енергією значень століттями накопичених артефактів — «столітній тренд цивілізацій» (П. Рікер)¹³⁶.

За традицією аналітичної психології поле можна інтерпретувати як недиференційовану енергетичну систему, життєвий контакт, взаємодія з яким призводить цей недиференційований потенціал до диференціації, розвитку та трансформації у свідомий досвід.

Ф. Перлз називав полем ситуацію на межі контакту. Поле, за його інтерпретацією, — це диференційована єдність, нерозривно пов'язана з вичленуванням протилежностей. Інший гештальт-психолог С. Гінгер пояснював необхідність введення поняття «поле» побудовою недуалістичної концепції простору, де значення має не фігура, а фігура у співвідношенні з полем.

Аналізуючи феномен історичного поля, П. Рікер підкреслював його здатність поставити проблему попередньої артикуляції. «Поняття історичного поля слугує не тільки нижньою межею у класифікації нарративних структур, воно знаменує найбільш фундаментальний перехід від вивчення «пояснювальних ефектів» оповідання до вивчення його «репрезентативної «функції»¹³⁷. З феноменом поля трансцендентальності

трайт]. — СПб. : Сенсор, 2000. — С. 66.

¹³⁶ Рікер П. *Время и рассказ / П. Рікер // Интрига и исторический рассказ*; [Пер. с фр. Т. В. Славко]. — М., СПб. : Университетская книга, 2000. — Т. I. — С. 160.

¹³⁷ Там Само. — С.161.

працював Ж. П. Сартр, у якого воно теж є імперсональним, доперсональним, без Я. Я, за Ж. П. Сартром, виникає лише на загальногуманітарному рівні та являє собою тільки аспект Мене, активний аспект.

Р. Барт запропонував у окремих випадках використовувати замість поняття «код» менш жорстке поняття «поле».

А. Моль, приміром, ставиться досить критично до феномена поля і вважає, що це поняття працює лише на макроструктурному рівні.

Отже, коли така кількість потужних дослідників звертається до певного конструкту, мабуть, в цьому є сенс. Їх міркування можуть бути достатньо вагомим аргументом доцільності введення конструкту поля культури, який, на мою думку, дає змогу визначити низку необхідних для продовження дослідження завдань/проблем.

Будь-який розвиток розпочинається з польової структури. «Розвиток відбувається від загального до окремого шляхом диференціації суцільного поля, — чи то під дією оточуючого середовища, чи під впливом внутрішніх сил, які вказують і зберігають напрям, проте не є конституюючими або преформуючими», — зазначає Ж. Дельоз¹³⁸. Тому можна припустити, що психічна самототожність людини — це польовий феномен. Все, що «потім» з нею починає відбуватися, є результатом відомого нам рознесення. Як у Ж. Дерріда «суб'єктивність — як і об'єктивність — є наслідком рознесення... Суб'єкт... не консти-

¹³⁸ Делез Ж. Складка. Лейбниц і барокко / Ж. Делез; [Пер. с фр. Б. Скуратова]. — М.: Логос, 1998. — С. 19.

туюється інакше, ніж поділяючи себе, очаснюючись, розносячи себе»¹³⁹.

Мінімальними умовами будь-якої структури, в тому числі й психічної, взагалі є дві серії: одна з них визначається як означальна, а друга — як означувана.

Диференціація поля й утворення нульової точки протилежностей стає умовою конституювання ідентичності. «Ситуація «поле» є вагомим чинником у виборі нульової точки... Нульова точка задається протилежностями. Протилежності починають існувати від розподілу чогось недиференційованого, що я пропоную назвати «предразличным» (рос.). Точку, з якої починається розподіл, зазвичай називають нульовою». Ф. Перлз вважає, що психологічна нульова точка існує завжди, переміщуючись вперед і назад залежно від нашого організму (пор., як у Ж. Лакана — «туди-назад» — у тезі про первинну ідентифікацію. — І. Л.)¹⁴⁰.

Про те, що людина мислить протилежностями, здогадалися лише в ХХ ст., коли бінаризм як базова епістемологічна матриця почав витискатися на периферію європейського метафізичного розуму. А на зміну ясному, суворому символу світового дерева, де є центр, коріння і гілки, прийшов таємничий та невизначений символ ризоми.

Вважається, що система бінарних ознак почала складатися в архаїчному суспільстві. «В надрах міфопоетичної свідомості випрацьовується система бінарних (двійчастих) розрізняючих ознак, набір яких є найбільш універсальним засобом

¹³⁹ Деррида Ж. *Позиції* / Ж. Деррида; [Пер. с фр. В. В. Бибихина]. — К. : ДЛ., 1996. — С. 47.

¹⁴⁰ Перлз Ф. *Эго, голод и агрессия* / Ф. Перлз; [Пер. с англ. Н. Б. Кедровой, А. Н. Кострикова]. — М. : Смысл, 2000. — С. 26.

опису семантики в міфопоетичній моделі світу і, звичайно, включає в себе 10—20 пар протилежних одна одній ознак, які мають, відповідно, позитивні та негативні значення. Свій — чужий, чоловічий — жіночий, сирий — варений... На основі цих наборів двійчастих ознак конструюються універсальні знакові комплекси, ефективний засіб засвоєння світу первісною свідомістю»¹⁴¹.

На основі бінарного чергування — життя/смерть, минуле/майбутнє, літо/зима — побудовані як біологічні, так і культурні ритми. Ж. Бодрийяр у роботі «Прозорість зла» звертав увагу на дивну хворобу кипарисів. Через мінімальну різницю літньої та зимової температури, тобто через тісне сусідство пір року, відсутність кліматичних змін, яку вчений трактує як відмову від розрізень, відбувається «збіг» рослини з її власним генетичним кодом. Повернення генетичного коду є результатом від'ємного прискорення. Але далі він зауважує, що «будь-яке розрізнення між добром і злом набуває значимості лише на самому краю нашої раціональної моделі. В межах цих кордонів можливі етичні роздуми і практичні визначення. Проте, по той бік, на рівні процесу, який ми самі привели в дію і який тепер минає поза нашою участю, з невблаганністю природної катастрофи царює неподільність добра і зла і тим самим неможливість існування одне без одного, в чому, власне, і полягає теорема про прокляту сторону речей»¹⁴².

¹⁴¹ *Топоров В. Н.* Модель мира / В. Н. Топоров // Мифы народов мира : В 2-х т. — М. : Советская энциклопедия, 1992. — Т. 2. — С. 162.

¹⁴² *Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр; [Пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской]. — М. : Добросвет, 2000. — С. 155.

Р. Барт у роботі «S/Z» виокремив із кількості фігур, які називають та впорядковують світ, Антитезу, функція якої полягає в освяченні принципу непримиренності протилежностей. Будь-який перехід крізь Антитезу виявляється формою трансгресії. Цікаво, що місцем трансгресії в інтерпретації Р. Барта виявилася позиція самого оповідача, його тіло. Саме на рівні тіла розз'єднуючий бар'єр Антитези має власти, а непримиренні протилежності змішатися, возз'єднатися¹⁴³. Так тіло стає топографією думки, межею та поверхнею Я.

Не дивно, що тілесними гримасами трансгресуючої ідентичності людини пронизані прадавні натурфілософські системи, діонісійська релігія, орфізм, творчість Платона і взагалі все світове мистецтво. Варто лише згадати гротескні тіла Ф. Рабле і його відому естетику числа, прозорі схематичні фігури середньовічного мистецтва та судомні посмішки експресіоністів. На цих яскравих прикладах можна спостерігати як феномен людського тіла використовувався митцями заради репрезентації власних ідей. (Останні психологічні дослідження (Т. Ребеко) свідчать, що тіло людини відіграє важливу роль у збереженні та підтримці психічної ідентичності.)

Антрополози припускають, що культура на початку існування була тісно пов'язана з фізіологією людського тіла. Так, на думку В. Тернера, саме тілесний досвід людини забезпечує первинну класифікацію дійсності. Кольорова триада біле — червоне — чорне представляє архетип людини як процес насолоди та болю. Символічне або безпосереднє сприйняття цих кольорів є похідним первинного психофізіологічного дос-

¹⁴³ *Барт Р. S/Z / Р. Барт; [Пер. с фр. Г. Косикова и В. Мурат]. — М.: Культура, Ad Marginem, 1994. — С. 20.*

віду. Іманентні людському тілу вони сприймаються як містичні сакральні сили, потойбічні людині, трансцендентні його/її свідомості і профанному існуванню¹⁴⁴.

Культурні опозиції утворюють «мережу культурних зв'язків» (Н. Еліас). Той, хто практично оволодів ними, набуває відчуття культурної орієнтації. Функціональним гарантом цієї орієнтації і стає культурна ідентичність людини, в психічному просторі якої осідає, архівується її власний шлях культурного становлення та існування.

У роботі «Джерела себе» Ч. Тейлор зауважив, що «...істотнішим для ідентичності є те, що вона виконує функцію орієнтації — тобто відіграє роль рамки, в межах якої речі мають для нас смисл — тільки завдяки якісним розрізненням, які вона містить. Більше того, важко уявити собі, щоб можна було виконати цю функцію без звернення до таких розрізень. Наша ідентичність — це те, що дозволяє нам визначати, що є для нас важливим, а що — ні... наші ідентичності визначають простір якісних розрізень, в якому ми живемо та здійснюємо вибір¹⁴⁵».

Фактично тут відбувається поглиблення і розвиток окремих ідей культурно-історичної психології, зокрема, ідеї Л. Виготського про смислове структурування свідомості.

П. Бурдье, аналізуючи політичну онтологію М. Хайдеггера, пропонує цікаву інтерпретацію набуття габітусу перебу-

¹⁴⁴ Тернер В. Проблема цветовой классификации / В. Тернер; // Семиотика и искусствометрия. Сб.пер.;[Сост и редпер.Ю.М.Лотман, В.М.Петров]. — М.:Мир, 1972. — С. 53.

¹⁴⁵ Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; [Пер. з англ. А. Васильченко та ін.]. — К. : Дух і Літера, 2005. — С. 48.

ванням у політичному полі. «Будь-яка думка репрезентує констеляцію слів і тем, поєднаних чисто соціологічним зчепленням, заснованим на відчутті етико-політичної орієнтації. Відчуття практичного зв'язку між позиціями і точками зору, яке набувається в міру знаходження в полі і яке стає тим мінімальним спільним, що зв'язує володарів протилежних позицій, — це також те, що дає можливість миттєво «відчувати» (майже експліцитно в періоди кризи...) етичні і політичні конотації на перший погляд нейтральних термінів, схоплювати відтінки, неявні зв'язки... Концептуальні революції є невіддільними від революцій у структурі поля»¹⁴⁶.

Культура завдяки своїй потенційній безкінечності володіє «символічним залишком», вона надмірна стосовно індивідуального сприйняття та переживання так само, як людина надмірна стосовно власного втілення в культурі. Людина не перекладається на мову зовнішньої виразності. Вона для себе в культурі завжди збиткова, ніколи в ній сповна не реалізується і не вичерпується, принципово не втілюється і не перекладається. Зовнішній образ може переживатися як такий, що завершує і вичерпує іншого, проте не як такий, що завершує і вичерпує мене, писав М. Бахтін¹⁴⁷.

Це можна пояснити такою онтологічною властивістю смислу, як надлишковість, що виразно виявляється у зникненні смислу від можливостей втілення в сумі значень. «Смисл протистойть виявленню так, як випадкове може протистояти

¹⁴⁶ Бурдьє П. Политическая онтология Мартина Гайдеггера / П. Бурдьє; [Пер. с фр. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой]. — М. : Практис, 2003. — С. 157.

¹⁴⁷ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1979. — С. 37.

постійному: смисл вислизає від виявлення, він не локалізується в сумі значень, він нависає лінією обрїю над формою вираження і, як обрїй, постійно щезає від нас, коли ми прагнемо його схопити»¹⁴⁸.

Як іронічно зауважують окремі дослідники, категорії «цінність» і «смысл», безумовно, мають певне відношення до психіки, проте їх важко віднести до власне психічних феноменів. Вони не локалізуються ні на полюсі об'єкта, ні на полюсі суб'єкта. Сучасні психологічні дослідження схильні спочатку звертати увагу на їх трансгресивний характер, тобто межовий спосіб існування — на межі психіки і культури (В. Ключко).

Рефлексивні процедури, спроби раціоналізації лише поширюють сферу абсурду і спричинюють шок від неможливості збагнути, приміром, вчинок самопожертви. Єдиним його смыслом, головним особистісним ресурсом здійснення виявляється психологічний смысл, тотожність якого «гарантується тільки безперервністю певних означуваних (поняття Бог, світ...) у порядку мови, оскільки згортає значення, які мають ще самі згорнутися в порядку мови... Ось чому остання можливість, певно, полягає в тому, щоб ототожнити смысл із сигніфікацією»¹⁴⁹. Адже значення — це вимовлені, пророблені, інтоновані (Н. Автономова) структури, що складають символічні структури свідомості і підтримують її історичну тривалість, спадковість або те, що П. Рікер називає відстежуваністю

¹⁴⁸ Подорога В. А. Выражение и смысл : Ландшафтные миры философии: С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка / В. Подорога. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 26. — (Сер. «Философия по краям»).

¹⁴⁹ Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез; [Пер. с фр. Я. Свирского]. — М. : Раритет, Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — С. 36–37.

(followability). Проте в цьому як раз і полягав парадокс Л. Керола, на думку Ж. Дельоза, значення ніколи не відіграє ролі останньої засади, оскільки неминуче залежить від денотації.

Ця ідея не є новою. Згадаймо М. Бахтіна: «У людини не має внутрішньої суверенної території, вона вся і завжди на межі, дивлячись у себе, вона дивиться в очі іншому або очима іншого». Прочитуємо і Л. Виготського, який розумів становлення психічних процесів як перехід до нового принципу їх породження. Припущу, що в традиції культурно-історичної психології Б. Ельконін назвав цей феномен об'єктом психології розвитку, або «особливою реальністю переходу».

Думка, що топоси породження смислових подієвостей не локалізуються в індивідуальній психіці, а визрівають на перехресті із зовнішнім простором, тобто з контексту, не останню роль в артикуляції якої зіграв К. Леві-Строс, стала фактично одним із головних мотивів повороту європейської науки від структуралізму до постструктуралізму. Поворот, який змістив акценти пошуку з феномена фіксованої структури як «форми культурного наслідування» (П. Рікер) на шляхи смислоутворення та смислопродукування, де шлях — «особливий час і особлива онтологічна реальність» (К. Абульханова).

Якщо смисл не існує ні в речах, ні в розумі, якщо у нього немає ні фізичної, ні ментальної форми існування, то як він взагалі можливий, запитує Ж. Дельоз. Формою фіксації смислу стає подія, яку (В. Барабанщиков, А. Кроник, Н. Чепелева, Д. Ельконін) інтерпретують як форму фіксації активності суб'єкта.

Особливий статус події, її співзвучність буттю, одночасне існування у часі, просторі і в той же час поза простором і

часом тільки шляхом умовиводу (Б. Расел) дає змогу говорити про перцептивно-символічну форму її існування (Ж. Дельоз). У такому контексті смисл стає подією. «Смисл не зливається ні з реченням, ні з розміщенням речей або якістю, яку це речення означає. Він є межею між реченням і речами. Це саме той *aliquid*, який володіє відразу і зверх-буттям, і завзятістю, тобто тим мінімумом буття, яке спонукає завзятість. Саме тому смисл і є «подією», за умови, що подія не змішується зі своїм просторово-часовим здійсненням у положенні речей. Отже, ми тепер не будемо ставити питання, в чому смисл події: подія — це і є смисл як такий»¹⁵⁰.

Для позначення поняття ідеальної події Ж. Дельоз вводить термін сингулярність — «місце космогенези», «точка поза вимірами», «проміжок між вимірами», певне очікування події (згадаймо «передрозуміння» Г. Гадамера, «цільове поле» М. Мамардашвілі, «особистісне знання» М. Полані). І. Пригожин інтерпретує ці ідеї як пафос синергетики, яка змістила акценти з принципу детерміністського розвитку на самоконструювання та самопобудову.

Подальша організація, або структуризація смислового поля, — це вже становлення історії (*story*). «*Story* — це вже спосіб організації, чим вона і відрізняється від простої хроніки подій; вона організується відповідно до мотивів або тем, які з'єднують або роз'єднують в ній окремі частини. Завдяки цьому, історія яку розповіли, вже володіє пояснюючим ефектом», — вважає П. Рікер. Між артикульованим смислом і соціальною та біографічною ситуацією встановлюється історичний

¹⁵⁰ Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез; [Пер. с фр. Я. Свирского]. — М. : Раритет; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — С. 36–37.

зв'язок, який це місце маркує і визначає, тобто фіксує. Опозиції, вписані в структуру поля, структурно оформлюються в теми та мотиви¹⁵¹. В смислового полі, як у фокусі, стягуються культурні уявлення про те чи інше явище, складаються певні історичні наративи, з культурного несвідомого проектується психологічні переживання, утворюється складна система взаємозв'язків та взаємопроекцій. Сислове поле актуалізується через розгортання культурних подій, але не може бути до кінця вичерпанам. Між особистістю та культурним буттям існує розрив, тріщина, в просторі якої відбуваються чудові події, створюються символічні квазіпредмети, механіка яких схована від людини, її волі та раціонального контролю.

З часом у культурі відбуваються події, які призводять до втрати первісного смислу, а інколи до його повного стирання. Породжувані структури пристосовуються до нових контекстів, первісні сенси подвоюються, потроюються, нарощують нові значення та втрачають старі. Відбувається розшарування функцій культурних образів. На ранніх стадіях розвитку культури домінує регулятивна функція, яка поступово змінюється. «Образ перестає означати те, що виражає. І хоча він залишається у своєму попередньому вигляді, ніяк не видозмінений і формально не зачеплений, образ розщеплюється і втрачає своє буквальне значення. Більше того, він починає не означати саме те, про що говорить»¹⁵².

¹⁵¹ Рикер П. *Время и рассказ / П. Рикер // Интрига и исторический рассказ*; [Пер. с фр. Т. В. Славко]. — М.; СПб. : Университетская книга, 2000. — Т. 1. — С. 161.

¹⁵² Фрейденберг О. М. *Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг*. — М. : Лабиринт, 1997. — С. 143.

Така, приміром, трансформація відбулася з відомою дитячою казкою «Курочка Ряба». Реконструювати смисл цієї казки, не знаючи світову культурну символіку, дуже складно. Її символічні коди майже стерлися в історичних текстуальних трансформаціях. Маленька дитина казку розуміє, оскільки сприймає її цілком буквально, конкретно, а отже, цілісно. Вона є байдужою до каузальних залежностей, якими перевантажена свідомість дорослої людини. Більш доросла дитина вже починає виявляти певну алогічність казки, що, власне, і свідчить про її культурну логіку. (Цікавою, як на мене, є реконструкція культурної символіки казки, проведена М. Волошиним у книзі «Лики творчества».)

Постійне нарощування нового поглиблює розрив між міфологічними праформами, архетипами. Відірвавшись від ґрунту, культурні смисли живуть самостійним фантастичним життям, починають «бігти поперед себе» (М. Мамардашвілі), надають особистісним і культурним процесам об'ємності, багатомірності, повноти співбуттєвого ряду, надлишковості. Надлишкова соціокультурна детермінація має характер системності. Системна детермінація здійснюється таким чином, що складні, багаторівневі пласти спрацьовують разом і миттєво, а культурні події виходять за межі прямих намірів*.

У лінійному світі сума причин призводить до суми наслідків. У нелінійному світі причинність — взагалі велика проблема. Наслідки від накладання кількох впливів можуть бути не тільки не сумарними, а й прямо протилежними і непередбачуваними у своїх крайностях. Глибинні семантичні зміни, які відбуваються крізь зсуви культурних текстів і запускають механізми смислоутворення, отримали в сучасній науці назву

феномена інтертекстуальності (Ю. Кристева, М. Ямпольський)*.

Визначивши культурну ідентифікацію як інтенцію до смислу, зухвало дозволю собі припустити, що культурна ідентичність людини як форма її культурної приналежності, як смисловий феномен «костеніє» (Г. Гадамер), «ієрогліфується» (С. Панофський) приблизно в таких складних процесах інтертекстуального становлення, оскільки ми пам'ятаємо, що «несвідоме структуровано як мова» (Ж. Лакан), а «текст — це поле методологічних операцій..., які існують тільки в дискурсі» (Р. Барт).

Спочатку людина набуває первинну ідентифікацію, занурюючись у життєву форму родинних стосунків. Інтерпретуючи первинну об'єктну ідентифікацію, Ж. Лакан зазначає, що «кожному об'єктному відношенню відповідає свій спосіб ідентифікації, сигналом якого слугує тривога. Такі ідентифікації передують ідентифікації власного Я... Зазвичай, суб'єкт дає об'єктам своєї первинної ідентифікації низку уявних еквівалентів, які зміцнюють його світ, позначивши ідентифікацію з одними об'єктами, він негайно розриває і будує ідентифікацію знову, проте вже з іншими і т. д. Ці кидання (рух «туди» і «назад») створюють ті рамки, в яких доведеться сформуватися реальному, людському. Після цієї стадії, в ході якої фантазми символізуються, настає генітальна стадія, де реальність стає фіксованою»¹⁵³.

Об'єктами первинної ідентифікації можуть бути як реальні, так і уявні речі, предмети, символи, образи, звуки, оскільки

¹⁵³ Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Логос, 1998. — С. 94.

ки для психічної ідентифікації це розрізнення не має значення. Так само як не має значення і валентність (позитивна/негативна) ідентифікованих об'єктів, оскільки первинна ідентифікація відбувається несвідомо, яке, як нам відомо, є байдужим до часу, простору та культурної логіки. Більше того, як відмітив П. Рікер, «сенса психічних феноменів може бути досягнений поза будь-яким експліцитним атрибутуванням. Саме в цій формі вони і входять до тезауруса психічних значень. Можна навіть сказати, що ця здатність психічних предикатів бути зрозумілими через самих себе за умов незавершеності будь-якої експліцитної атрибуції і конститує те, що можна назвати психічним»¹⁵⁴. Це важливе спостереження П. Рікера, як мені здається, є водночас і відповіддю на відому суперечку про природу інтенційних переживань, яка змусила дослідників розрізняти інтенційність простих психічних актів і трансцендентну інтенційність.

Якщо соціологічні дослідження виокремлюють латентну, артикульовану та інституціалізовану ідентичність, то психологічна традиція пропонує розглядати первинну та вторинну ідентифікації. Первинна ідентифікація — це ідентифікація дитини спочатку з матір'ю, а потім з тим із батьків, стать якого вона визнає своєю. Вторинна ідентифікація (в літературі її інколи називають повторною) — єдино можливий шлях індивідуалізації людини, тобто набуття нею суверенності, «конкретності», як шлях «реінтеграції і трансформації первинної ідентифікації в модуси появи вторинної» (С. Жижек).

¹⁵⁴ Рікер П. Сам як інший / П. Рікер; [Пер. із фр. В. Андрушка, О. Сирцової]. — К. : Дух і Літера, 2000. — С. 120.

«Єдиний спосіб, застосовуючи який суб'єкт може відірвати себе від своєї первинної «органічної» спільноти, перерізати свої зв'язки з нею та ствердити себе в якості «автономного індивіда», полягає в тому, щоб перемістити свою фундаментальну відданість (*allegiance*), визнати субстанцію свого буття в іншій, другій спільноті, котра є універсальною і, водночас, «штучною»; більше не «спонтанною», а «опосередкованою»... Цей зсув від первинної до вторинної ідентифікації не веде до прямої втрати первинних ідентифікацій: первинні ідентифікації зазнають певного роду трансубстанціації; вони починають функціонувати як форма появи (*appearance*) універсальної вторинної ідентифікації»¹⁵⁵. Наступний розділ мого дослідження буде присвячений огляду та інтерпретації «опосередкованості» конструювання ідентичності людини культурними смислопокладальними темами та мотивами.

Висновки.

Поняття «інтенція на культурну ідентифікацію», запропоноване мною у цьому розділі, відіграє важливу методологічну роль в інтерпретації феномена культурної ідентичності людини, оскільки дає можливість ввести проблему ідентичності в контекст некласичної парадигми, тобто підкреслити принципіву взаємозумовленість та неподільність ідентичності людини і культури.

Інтенційність культурної ідентичності людини означає її опосередкованість «уміцєвленістю» в символічній тополо-

¹⁵⁵ *Жижек Сл. Дразливий суб'єкт : відсутній центр політичної онтології / Сл. Жижек; [Пер. з англ. Р. Й. Димерець]. — К. : ППС, 2002, 2008. — С. 136.*

гії світу культури. Символічне позиціювання як базова інтер-суб'єктивна умова конструювання культурної ідентичності людини є водночас корелятом її смислової інтенційності.

2.3. Тематичне конструювання культурної ідентичності.

Культурна ідентичність особистості як «інтенційні параметри» культури. Тема як культурна інтенція. Топос героїчного: культурно-психологічні тенденції інтерпретації.

У кінці ХХ ст. в Західній Європі та США широкого поширення набув міждисциплінарний дискурс, відомий під назвою «радикальний конструктивізм». Головне положення конструктивізму полягає у припущенні, що об'єктивна реальність є лише результатом людського спілкування, а дійсність, з якою ми маємо справу, є дійсністю другого порядку, і конструюється вона шляхом приписування, «накидання» смислів. Ця ідея є неновою. Лінгвістичний поворот у європейському мисленні, коло джерел якого стояв Л. Вітгенштейн з відомою фразою про те, що «із того, що мені — або всім — здається, що це так, не виходить, що це так і є. Ця дійсність другого порядку є результатом комунікації. Сама соціалізація заснована на комунікації», фактично поставив під сумнів існування межі між мовною і онтологічною реальностями.

Сучасні прихильники конструктивізму (К. Джерджен, Дж. Нельсен) підкреслюють соціальну умовність та контекстуальність знання; заперечують ідею можливості нейтральної, незацікавленої перспективи; поділяють ідеї обтяжливості істини (в тому числі і психологічної) владними стосунками. Кожна людина в такому контексті інтерпретується як культурно та історично локалізована, а отже, соціально сконструйована існуючими в суспільстві наративами, які підтримують реальність (або квазіреальність) її існування.

Терапевтична модель конструктивізму з метою досягнення терапевтичного ефекту передбачає не традиційне відновлення правильного світогляду, який базується на цілій низці певних принципів, установок, архетипів, а пропонує техніки переосмислення та реінтерпретації, котрі, можливо, призведуть до появи спонтанного і більш корисного наративу (П. Ватцлавик, Дж. Фридман, Дж. Комбс).

Говорячи про зміну методологічних орієнтацій, С. Максименко пропонує інтерпретувати людину як ідеальний об'єкт — конструкт — універсальну, цілісну істоту, що формується віддаленими цілями¹⁵⁶.

У текстовому аналізі конструкція, якою може бути будь-що — поняття, текст, ритуал, особистість, — інтерпретується як «рухлива система плюральних інтертекстуальних проєкцій смислу», як нелінійна «енциклопедія» (У. Єско), що народжується на межі з її сприйняттям та інтерпретацією.

За таких обставин стають зрозумілими і твердження семіотиків культури про можливість розуміння будь-якої культури тільки з інтеркультурної позиції як певний ансамбль сучасних і/або минулих культур. Культура в контексті «тут-і-тепер» не може бути основою для дослідження, оскільки формується і щезає у процесах обміну та конкуренції.

«Ключ до характеру, структури і спрямованості специфічної культури треба шукати в природі, вираженні й відносинах тем», — цитує М. Оплера В. Тернер¹⁵⁷. Отже, закономірно

¹⁵⁶ Максименко С. Д. Генезис существования личности / С. Д. Максименко. — К. : КММ, 2006. — С. 7.

¹⁵⁷ Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер; [Пер. с англ., сост. В. А. Бейлис]. — М. : Наука, 1983. — С. 34.

виникає запитання, що таке культурна тема і звідки взагалі походить традиція інтерпретації феномена «тематизації», а в моєму дослідженні — тематичного конструювання культурної ідентичності?

Феномен тематизації відіграє особливу роль у феноменологічній традиції. Психологія, за Е. Гуссерлем, належить до «позитивних» наук, тобто вона пов'язана з природною настановою, за якою певний світ постійно напередзаданий як просто наявний і функціонує як загальний тематичний ґрунт... Тобто світ, за інтерпретацією Е. Гуссерля, — це тематичний ґрунт. «Кожне інтенційне переживання містить нетематичні даності (на які не спрямована свідомість), що складають немовби двобічний обрій переживань», причому нетематичний обрій «складає немовби певне «попереднє» знання про предмет, який ми розглядаємо тематично»¹⁵⁸. Процес тематизації не залежить від людини і відбувається несвідомо.

Як зауважив Л. Ханскарл, «хоче того людина чи ні, але з кожним мотивом уявлення за допомогою відповідного символічного значення детермінується певна тема. Інколи це може бути щось загальне і властиве багатьом людям. Іншого разу це може стосуватися тільки індивідуальних обставин мотиву. Цей процес тематизації властивий не тільки сновидінням. У повсякденних ситуаціях і в когнітивно-реальному спілкуванні психічне теж закономірно тематизується. Цілеспрямоване структурування стандартного мотиву відкриває небувалі мож-

¹⁵⁸ Гуссерль Е. Амстердамские доклады (II ч.) / Е. Гуссерль; [Пер. с нем. А. В. Денежкина] // Логос. — 1994. — № 5. — С. 12.

ливості, порівняно з множинними випадковостями і варіантами розвитку неструктурованої оптичної фантазії»¹⁵⁹.

За версією А. Шюца, кожна тема має необмежений внутрішній і зовнішній горизонти. Зовнішній горизонт містить усе, що дається свідомості водночас із темою. «Таким чином він містить ретенції та спогади, які вказують на вихідне конституювання актуальної теми. Він містить протенції та очікування, які вказують на можливий подальший розвиток теми. Окрім того, до зовнішнього горизонту належить усе, що пов'язане з темою у пасивних синтезах ідентичності, схожості тощо. Внутрішній горизонт, навпаки, містить усе, що міститься у самій «темі», а отже, різні елементи, на які тема може бути «розкладена», часткові структури цих елементів і їхній загальний зв'язок, завдяки якому вони стають цілісною темою..., складові горизонту, які перебувають із темою у суто часових зв'язках становлять тематичне поле»¹⁶⁰.

Тематизація, за Р. Бартом, — це синтез, накопичення та семантична експансія смислу*.

За М. Оплером, поняття «тема» означає постулат, або положення, явне, або таке, що припускається, зазвичай воно контролює поведінку або стимулює діяльність, яка приховано або відкрито схвалюється в суспільстві. Необхідні умови для вираження тем створюють ритуали. Багатозначність ритуальних символів дає змогу виражати не одну, а відразу багато тем. Можна стверджувати, що чим більше ритуалізований вираз,

¹⁵⁹ Ханскарл Л. Катагимное переживание образов / Л. Ханскарл; [Пер. с нем. Я. Л. Обухова]. — М. : Эйдос, 1996. — С. 49.

¹⁶⁰ Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [Пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе]. — К. : Український Центр духовної культури, 2004. — С. 210.

тим ширше набір тем, які він означає. Оскільки ритуальний символ може представляти диспартні, навіть протилежні теми, це може обернутися втратою ясності у комунікації, адже символи існують у культурному та операційному контекстах, які певною мірою покривають втрату розуміння, а певною вибудовуються на ній. Головна відмінність між темами та символами полягає в тому, що теми — це постулати або ідеї, які спостерігач виводить із фактів культури, а ритуальний символ — це один із таких фактів. Більшість тем пов'язані логікою або прагматикою (де логіка — це повторюваність, а прагматика — доцільність, додаю від себе — І. Л.)¹⁶¹.

Ван Дейк, аналізуючи контекстуальні макроструктури, вводить поняття тематичного репертуару, яке, на його думку, відображає обмежений діапазон можливих тем кожної культури. Чітко визначити кордони цього репертуару неможливо, оскільки вони залежать від інтересів, цінностей та соціокультурних норм, комунікативного контексту та ситуації, ролей, функцій та положень членів певної культури, їх вікових та статевих особливостей¹⁶².

У. Еко називає мотиви та теми наративними структурами або макропозиціями фабули, де фабула (з лат. — історія, оповідання) — сюжетна основа твору, яка визначається традицією, розподілом осіб та подій.

А. Гурвич виокремлює три сфери поля свідомості: тему, те, на чому ми зосереджуємось; тематичне поле — спільність

¹⁶¹ Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер; [Пер. с англ., сост. и автор предисловия В. А. Бейлис]. — М. : Наука, 1983. — С. 34.

¹⁶² Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация / Т. А. ван Дейк; [Пер. с англ. В. В. Петрова]. — М. : Прогресс, 1989. — С. 52.

ко-презентованих за темою даних, які пізнаються одночасно з темою та створюють фон і горизонт із темою у центрі; дані, які не мають відношення до теми й у своїй сукупності становлять межу (fringe). Зв'язок між темою та даностями тематичного поля не завжди чіткий.

Об'єкт тематизується у полі свідомості за своїм функціональним характером. Дані тематичного поля феноменально перехрещуються і встановлюють тематичний зв'язок¹⁶³.

Увагу до проблеми «тематизації» виявив і Г. Мюррей, учень К. Левіна. Вибудовуючи власну суб'єктну телеологію, Г. Мюррей веде мову про єдину тему, що поєднує домінантні потреби людини. Незалежно від генези та природи її конститування, ця тема в різноманітних варіаціях повторюється протягом усього існування людини. Основними феноменами, які дають змогу аналізувати утворення особистісних тем, є, на думку вченого, події та серіали подій: внутрішні (мрії, рішення, плани) та зовнішні, які утворюються шляхом взаємодії з людьми, обставинами та об'єктами зовнішнього середовища. Спрямована послідовність подій утворює серіали, які, у свою чергу, організуються у серіальні програми, особистісні субзавдання. Сюжетні лінії серіальних програм здатні згортатися в сюжетні особистісні модули, які визначають тип особистості. А це означає, що людина може переживати історію власного життя як авантюрист, трагік, рицар, трікстер тощо.

Не оминув увагою проблему тематизації й інший видатний вчений, німецький дослідник Х. Томе, який виявився небайдужим до феноменологічної традиції і розвивав її провідні

¹⁶³ *Гратгофф Р.* Теорія релевантності А. Шюца і А. Гурвича / Р. Гратгофф // Філософська думка. — 2003. — № 4 С. 125.

концептуальні положення на ґрунті психології. На думку Х. Томе, людина сприймає, інтерпретує та розуміє світ відповідно до своїх доміантних тем, які утворюються головними прагненнями та провідними значимостями. На відміну від Е. Еріксона, який вважав, що зміна тем життя людини залежить від її внутрішнього плану, закладеного природою, Х. Томе пов'язував їх трансформацію із соціокультурними чинниками. Він спостерігав, як подібні культурно-історичні умови породжують схожі конфігурації тем у людей різних вікових та національних груп, і зробив припущення про важливу роль соціокультурного середовища у конституюванні життєвого світу людини, де провідну роль відіграють життєві теми як його когнітивні репрезентації.

Компаративісти стверджують, що у світовій культурі існує приблизно 12 метатем-сюжетів, які, трансформуючись, пронизують увесь масив людської історії, створюють тематичні, цільові поля, в просторі яких через розгортання культурних подій складаються уявлення смислів того, що тільки має відбутися, конституюються практики, які в подальшому інтонуватимуть культурну долю людини.

Інші дослідники, зокрема, прихильники мультикультуризму, заперечують існування в культурі метатем та метанаративів, які, на їх думку, перетворюють її у «самототожного», єдиного та безперервного суб'єкта. «...Вже з прадавніх часів ця доміантна традиція перетворилася на засіб досягнення інтелектуального авторитаризму, а не справжньої неупередженості. Тут, як і всюди, віра в універсальні та інтуїтивно самооче-

видні принципи підтримувала відому самовдоволеність та обмеженість», — вважає С. Тулмін¹⁶⁴.

Безумовно, нині важко заперечувати, що основні культурні поняття та категорії належать специфічному культурно-історичному контексту, їх не можна абсолютизувати, проєктуючи на весь культурно-історичний процес. Культура завжди була оберненою до людини, і тому є підставою існування в ній певних універсальних духовних явищ, матричних станів, культурних інтуїцій людського існування і всього того, на чому тримається культурна пам'ять людства, екзистенційні стани або людські властивості пам'яті, вірності, добра. З часом вони з'являються у культурних мотивах, образах, стереотипах, які повторюються в різних контекстах і несподівано спалахують генієм того або іншого митця. Крізь сторіччя анонімний світ облич Брейгеля, який випадав із сучасного йому соціокультурного контексту, раптом спалахнув генієм М. Гоголя, чії твори буквально ображали людське обличчя діркою на полотні. Нарешті, вся людська культура пронизана запаморочливими пошуками Боголюдини крізь приниження, юродство.

Іуда Іскаріот Л. Андрєєва і Іуда Х. Борхеса з «Трьох версій зради Іуди», не зважаючи на спільний культурний мотив, абсолютно різні образи. Л. Андрєєв вважав зраду Іуди безсумнівною і лише посилив ницість його вчинку фізичною потворністю. Х. Борхес далекий від традиції апокрифічної середньовічної культури, яка інтерпретувала Іуду як абсолютного злодія. «Глибинна смута» Х. Борхеса приводить його до осмис-

¹⁶⁴ Тулмин С. Человеческое понимание / С. Тулмин; [Пер. с англ. З. В. Кагановой; общ. ред. и вступ. статья П. Е. Сивоконя]. — М. : Прогресс, 1984. — С. 61—62.

лення вчинку Іуди у загальному контексті діянь Христа, і в результаті проблематичним стає саме оцінювання Іуди як зрадника (гностична традиція, до речі, розуміла зраду як здійснення найвищого служіння).

Так на перехресті різних культур народжуються смислові світи, які несуть у собі смислову надлишковість, залишаючи вільний простір для гри творчої уяви. Надлишковість культурних смислів, неможливість звести їх до першообразів усвідомлювалась, а можливо, інтуїтивно відчувалася вже дуже давно. Із IV ст. до н. е. відомий принцип «*non finito*» — принцип відкритості, навіть навмисної незавершеності художнього твору, який трактувався як можливість збагачення його іншими смислами. Приміром, тяжіння східної культури до незавершеності, натяку, фрагментарності, виявилось у появі в японській класичній естетиці методу дзуйхіцу — «слідом за пензлем», тобто за інстинктом краси і форми.

Сумніви з приводу реального існування культурних універсалій відводяться такими феноменами культурного буття, як, приміром, накопичення «жанрового досвіду», як принципова можливість художнього перекладу, як розшифрування та декодування давніх культур. Приміром, у М. Бахтіна історія літератури постала як накопичення жанрового досвіду «сократичного діалогу» та «меніппеї». Виявлення унікальності культурних світів можливе лише на тлі існування загального.

Не випадково улюбленою темою Ж. Дельоза стала тема повторювання. «Розрізнення як властивість світу стверджується тільки через певного роду самоповторення, яке оглядає різні сфери і возз'єднує різноманітні предмети. Повторення конститує рівні первинного розрізнення, але й так само і розрізнен-

ня конститує не менш фундаментальні рівні повторення... Митець не старіє тому, що він повторюється; оскільки повторення є рушійною силою різноманітності не менше, ніж різноманітність — це рушійна сила повторювання»¹⁶⁵.

Опору власним ідеям у феномені «сталих диспозицій» знаходить і К. Джерджен. Учений вважає, що «особливо корисним був би історичний інтерес до розтягнутих у часі причинно-наслідкових зв'язків. Більшість наших досліджень зайнято хвилинними сегментами досить тривалих процесів; ми дуже мало займаємося функціями цих сегментів у їх історичному контексті. Ми практично не маємо теорії, яка б мала справу із взаємозв'язками явищ, що існують на значних часових дистанціях одне від одного». Дослідник пропонує подолати цю проблему вивченням сталих диспозицій, на які «припадає основна частина варіацій соціальної поведінки»¹⁶⁶.

У кожній культурі існують теми про добро і зло, красу і потворність, шляхетність і ницість, жіночність і материнство, мужність і батьківство. Добре відомо, що є табуовані, тобто заборонені, теми. В багатьох культурах таким табу, приміром, була тема сексу. На цю особливість, зокрема російської культури, звернули увагу М. Мамардашвілі та О. Еткінд. (У сучасному гуманітарному дискурсі поширюється думка, що розгадка і таємниця культури приховується як у культурно дозволених, тобто самоочевидних речах, так і у замовчуваних, тобто надто значимих, щоб про них говорити.)

¹⁶⁵ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / Ж. Делез; [Пер. с фр. Е. Г. Соколова]. — СПб. : Лаборатория метафизических исследований при филос. ф-те СПбГУ; Алетейя, 1999. — С. 45.

¹⁶⁶ Gergen K.J. Social Psychology as History / K. J. Gergen // Journal of Personality and Social Psychology. — 1975 рік. — V. 26. — № 2. — P. 319.

Класична поетика та риторика приділяла увагу *loci communes* — стереотипним темам. Існують універсальні культурні теми (смерть, любов тощо) і специфічні теми, притаманні лише певній культурі (приміром, Кобзар, Фауст).

Дослідники виокремлюють периферійні та центральні теми. У «центрі» будь-якої культури є теми, прототипні для цього типу культури, на периферії знаходяться маргінальні жанри, що мають подвійну структуру та існують на межі різних типів культурних дискурсів. Ступінь центральності або маргінальності теми визначається основною культурною інтенцією, виокремлення якої є досить проблематичним, проте окремі дослідники (О. Россман) не тільки припускають таку класифікацію, а й на її засадах вибудовують типології. Також критеріями прототипності є первинність тексту та відсутність перетинів з іншими типами дискурсів.

Кожна культура як система, що саморозвивається, має бути «оснащена» механізмами вироблення невизначеності. Завдяки цим механізмам вона набуває необхідного резерву внутрішньої варіативності, стає більш чутливою до різного роду трансформацій та перетворень. Це карнавальні та сміхові дії, діяння еретиків, феномен «зайвих людей», маргінали, лімінальні фігури. За Р. Бартом, поняття маргінала синонімічне прагненню нового. Досвід культурних маргіналів, до яких належать Ф. Ніцше, М. де Сад, Арто, Ж. Батай, не може бути вписаний до інституційних практик. «Дурень — це людина, яка оголює себе і світ від різних церемоніальних норм» (Ю. Лотман). Їх неадаптивна активність здається надлишковою щодо функціонування культури, проте ця надлишковість є необхідною умовою історичної мінливості. Вони створюють рухливий

світ «плутаної знакової системи», деонтологізують культурний простір, оскільки мають подвійну структуру та існують на межі різних культурних дискурсів, жанрів, а отже, володіють необхідною енергією перетворення.

До загального шару культури належать культурні мотиви, які є носіями спільного культурного символізму і без яких неможливе продукування смислів. Р. Даргнет створив «Маленький словник поетичних мотивів», присутніх у багатьох фільмах. Це — незрячість, карнавали, тюрми, ярмарки (базари), квіти, дзеркала, залізничні станції тощо¹⁶⁷.

Усі ці теми конструюють і підтримують символічний порядок культури і, відповідно, є ресурсами для конструювання культурної ідентичності людини. Фундаментальні антропологічні теми, кожна з яких у певний історичний період розвитку культури може розчиняти іншу тему, вбирати її в себе або витискати на периферію, утворюють онтотипологію, стиль, ритм і фон спільного культурного буття. Прихильники ідей культурної самоорганізації вважають теми та мотиви системоутворюючими механізмами.

Якщо виходити з розуміння теми як певної культурної установки, інтенції, що реалізується в культурному тексті, то через усю історію людства дослідникам вдалося розгледіти дві архітеми, які наповнюють тезаурус психічних значень (Б. Рут, Е. Ауербах, Ф. Ніцше), аполонійську як символ упорядкованості та співрозмірності, самозамикання та індивідуації і діонісійську — символ екстазу та марнотратства.

¹⁶⁷ Ямпольский М. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф / М. Ямпольский. — М. : Культура, 1993. — С. 17.

Е. Ауэрбах у своїй славнозвісній роботі «Мімізис», порівнюючи стилеві особливості поем Гомера і Біблії, писав: «Важко уявити собі більшу стилістичну протилежність, ніж між цими двома текстами, хоча обидва вони — стародавні та епічні. В одному — закінчений і наочний вигляд, освітлених рівним світлом, визначених у часі і просторі, без зіянь і пробілів, пов'язаних між собою явищ, які існують на передньому плані: думки і почуття висловлені; події відбуваються без поспіху і великого напруження. В іншому — з явищ вихоплюється лише те, що важливо задля кінцевих цілей дії, все інше приховане в темряві; підкреслюються тільки вирішальні кульмінаційні моменти дії, все, що знаходиться між ними несуттєве; час і простір не визначені і потребують особливого тлумачення; думки і почуття не висловлені, їх нам лише підказує мовчання і уривчасті слова; ціле перебуває у величезному напруженні, не знає послаблення, все в сукупності обернуто до однієї мети, все більш єдине і цілісне, проте залишається загадковим і темним заднім планом... І навіть люди в біблійних оповіданнях «темніші», ніж гомерівські герої; у них більше глибини в часі, в долях і у свідомості»¹⁶⁸.

Однією з базових тем, що утворює архітектонічну будову майже кожної зрілої культури, є топос Героя. Тема Героя поряд із такими темами, як Бог, Абсолют, Природа, Особистість, належить до фундаментальних антропологічних тем. Тому цікавою, на мою думку, є трансформація її інтерпретації у світовій культурі.

¹⁶⁸ Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе / Э. Ауэрбах; [Пер. с нем. Ал. А. Михайлова, Ю. И. Архипова]. — М. : ПЕРСЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. — С. 32.

Сучасні дослідники вважають, що у найдавнішій, архаїчній інтерпретації феномен «героїчного» не мав такого подвижницького характеру, яким його наділили більш пізні інтерпретації. Частіше за все герой був небіжчиком, місцем його культу була могила, а сам він тлумачився цілком у дусі родового мислення, приземлено, матеріально, проте виконував важливу ритуальну функцію. «Першою умовою «героїзації» був зв'язок героя з родовою територією і, відповідно, із самим родом. Ритуальним вираженням такого зв'язку був, зокрема, обряд клятви з дерном, семантично відповідний «смерті» (похованню) — відродженню. У такому «героїзмі» контакт однієї особи зі всім — родом, територією — дає всім членам роду (населенню території) усвідомити себе «родовим» цілим»¹⁶⁹. Ритуали запозичення родом сили героя шляхом прямого або символічного поїдання, поховання, зцілення на його могилі розглядаються фахівцями як важлива культурна практика самовідтворення роду, зростання його самопізнання та самосвідомості.

Антропологи стверджують, що на ранніх етапах розвитку людини взагалі важко відрізнити володіння об'єктом від ідентифікації з ним. З. Фройд у роботі «Я» та «Воно» наводить цікавий приклад заміни вибору об'єкта ідентифікацією. «Первісні народи вірять у те, що властивість їжі може перейти до людини, яка прийняла цю їжу... На цій вірі вибудовувалися всі культурні заборони, ритуали та тотемічні трапези аж до Святого причастя... Наслідки, які тут приписуються оволодінню

¹⁶⁹ *Проблеми теорії ментальності* / Відп. ред. М. В. Попович. — К. : Наукова думка, 2006. — С. 309.

об'єктом, справді виявляються правильними стосовно більш пізнього вибору сексуального об'єкта»¹⁷⁰.

На думку більшості дослідників феномена ритуалу, будь-яка нова форма життєдіяльності починається з ритуалу. Ритуал — це певний спосіб організації поведінки, перша форма народження нового (смислу). В ритуалі задаються область і сфера, що складають контекст і смисл того, що будуватиметься в діях, задаються смисли й завдання, які розгортатимуться та вирішуватимуться. Проте у межах окресленого ритуального дійства має відбутися зародження нової ідеї. Якщо це відбудеться, то цей новий смисл буде утримуватися надалі. У ритуалі фактично відбувається попередній аналіз соціальної ситуації розвитку. Набір життєвих екзистенційних завдань переформулюється профанною мовою в профанні культурні практики. Саме завдяки ним людина набуває здатності інтерпретувати, розуміти власний досвід світосприйняття та світопереживання. Ритуали, в яких розігрувалася символічна смерть, безстатусність героя свідчать про його порубіжний характер, а отже, дають підстави говорити про лімінальний характер «героїчного» в культурі.

У міфологічному світосприйнятті греків первісна фігура «хтонічного героя» набуває нових характеристик — це фігура людини, яка уособлює фізичну межу тих чи інших людських можливостей, що свідчить про поглиблення та конкретизацію теми героїчного. Стани, в яких діють такі герої, — це стани максимальної пристрасті, пафосу та енергії. Дослідники вважають, що з появою грецьких героїв починається відлік

¹⁷⁰ Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1 / З. Фрейд; [Пер. с нем. А. С. Прангишвили]. — Тбилиси : Мерани, 1991. — С. 343.

грецької духовності, трагедії та філософії (так званий осьовий час, за К. Ясперсом). Ідеали індивідуальної автономії та свободи, які традиційно конституювали європейський особистісний дискурс, вибудовувалися на ідеалі Героя, який відірвався від традиції, матері, природи та створив історію великих подій.

За В. Біблером, ідея героя — це античний домінуючий тип особистості, внутрішній імператив життєвих вчинків у напрямі до культури. Його ідея належить до трьох основних регулятивних ідей (тобто ідей, що спрямовують діяльність людини у сферу самодетермінації) у бутті та мисленні людини, які створюють її світ культури. У середньовічній культурі такою ідеєю став Ісус Христос (Майстер і Страстотерпець), у Новому Часі — автор своєї власної долі й біографії Гамлет¹⁷¹.

Міфологічні персонажі та їхня поведінка пропонують людині певні культурно легітимні варіанти норм та сценаріїв поведінки. Дослідники відмічають головну особистісну характеристику культурних героїв — їх активність. Головною формою активності є жорстка боротьба майже завжди заради перемоги над силами зла; жертвна; інколи вона має захисну функцію, а інколи перетворюючу, тобто заради кращого майбутнього. Приміром, Бунг (індонезійська міфологія), долаючи важкі перепони, здобув вогонь і культурні рослини для людей, навчив їх користуватися бамбуковими, потім кам'яними, залізними знаряддями праці. Вайнямейен (карелофінська міфологія) виготовив перші сітки для ловлі риби, створив перший човен, перший музичний інструмент, повернув людям вкрадені сонце і місяць. Герої оживлюють предмети, порушують межі

¹⁷¹ Біблер В. С. На гранях логіки культури : Книга избранных очерков / В. С. Библер. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997. — С. 237.

між земним та потойбічним світами, проникають у глибини всесвіту, побудованого на системі опозицій, захищають своїх від чужих, сприяють циркуляції цінностей між різними світами. Вони здатні на спонтанні, нетрадиційні вчинки, володіють гіперможливостями, а коли втрачають міру або починають надмірно вихвалитися, тоді Земля (або якісь інші сили) вносить корективи у їхню діяльність (грузинський герой Амірані, російські богатирі, Тезей). Про що, власне, і свідчить доля окремих героїв, зокрема Тезея, якого А. Тахо-Годі називав представником «чистого героїзму», тобто героїзму заради героїзму, який загинув у розквіті сил під впливом безумності власних вчинків.

Герой візантійського епосу Дігеніс, пише Ю. Лотман, здійснив низку вчинків, які з побутової точки зору можуть оцінюватися як дивні або божевільні, проте вони реалізують лицарське прагнення до смислу, яке і є головним ресурсом його здійснення.

Гарантом людських вчинків у профанному світі виступала сакральна реальність, тобто реальність священних подій та екстраординарних вчинків. Головними персонажами цього досвіду були Боги та Герої — міфічні посередники, медіатори. Їх вчинки встановлювали точку відліку, апріорні умови та регулятивні принципи людських вчинків у профанному світі. Щоб задовільнити власні амбіції, отримати владу, багатство, перемогти ворога, людина завжди укладала угоди з Богом або з Дияволом, без якого Бог неможливий. «І за все це була змушена платити — первородною худобою, культом єдиного Адона і неприйняттям чужих богів, відмовою від брудної їжі, відмовою від жінки, а у найбільш драматичні часи — і власним

життям... Але чому? Тому що в сакральному світі існує тотожність, яка йде всупереч із профанною, емпіричною реальністю, де баран не тільки неідентичний людині, він не є рівним іншому баранові... І тут всупереч усьому сакральний світ пред'являє трансцендентальні претензії емпіричному світу, адже в ньому виникли неможливі вимоги однакових гир та мір ваги до цілком абстрактних речей»¹⁷².

Я не випадково зробила акцент на феномені сакрального. На думку Ю. Габермаса, історія розуму починається з архаїчних джерел сакрального суспільства. Межа між світом сакральним і профанним — одна з перших спроб людини встановити символічний культурний порядок і, відповідно, окреслити межі власної культурної ідентичності. Людина традиційного суспільства — людина релігійна. Релігійна людина, на думку М. Еліаде, живе перш за все у священному світі. А це особливий спосіб існування, особлива особистісна ситуація. Як вдається людині утримуватися в такому світі, а отже, підтримувати власну ідентичність?

Поняття істини, добра, краси — це втілення нашого прагнення до гармонії. Світ заданий нам у певних соціокультурних координатах, де є полюси добра та зла. Це світ простий, однозначний, гармонійний та адаптований. Наше бажання спокою, гармонії та досконалості дуже часто обертається когнітивним консерватизмом. Ми зловживаємо цим простим світом і не хочемо приймати існування інших світів, протилежних, які, як нам здається, зазіхають на нашу гармонію та спокій. Саме сакральний досвід, тобто досвід значимих, «сильних

¹⁷² *Касавин И. Т.* Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни / И. Т. Касавин // Вопросы философии. — 2001. — № 11. — С. 58.

подій» (М. Еліаде), починає сприйматися людиною апофатично, тобто без заперечень, необхідних доведень та аргументації, тому що він гарантує порядок, колективний захист, безпеку, успіх, а головне — психологічний комфорт, зручність, які забезпечуються особливістю міфологічного світопереживання, в якому символізм і його осмислення існують за межами рефлексії, тобто дорефлексивно, а отже, цілісно (в класичному розумінні цього слова). Будь-яке запитання про смисл вчинку або події руйнує їх кордони, оскільки потребує артикуляції, тобто вираження, презентації, «судомного зчеплення», яке руйнує його власну логіку і «накидає» вуаль на логіку культурного порядку. (Як відомо, смисл не розкладається на суму його означників.

Поява в культурі образу того чи іншого Героя, який символізує певну функцію або набір функцій (де символ, за Р. Бартом, — це множинність смислів), є ознакою психічної інфляції феномена, який він репрезентує. «Поява в античній культурі фігури Пріапа — бога з величезними геніталіями — показник зсуву в психорелігійній свідомості; усвідомлення певного психічного змісту, який може бути відокремлений або відщеплений від свого носія; як символічне явище — це показник змін у способі усвідомлення культурою тієї архетипової основи, на якій вона базується. З цієї точки зору антична культура потребувала образу Пріапа для реінтеграції тієї частки мужності, яка виявилася від неї відщепленою... Відбувається виліковування від іншого бога. Стає необхідною повна зміна засобів вираження. Потрібно звернутися до метафоричного, релігійного, психологічного та жіночого», — вважає Дж. Уай-

лі¹⁷³. На мою думку, саме це і відбулося з появою в культурі біблійних героїв, зокрема, Ісуса, який, до речі, у первісних християн зображувався, як відомо, як андрогін. Хоча, безумовно, всі ці явища можна інтерпретувати і по-іншому. В цьому і полягає іронія та інтрига культурно-психологічної інтерпретації.

Рицарська культура взагалі є прикладом сполучення цінностей та достоїнств, які в культурі вважаються несумісними. Абсолютна вірність, здатність до самопожертви та крайній індивідуалізм, свавілля і повага до власної самостійності та автономності робить ці психологічні ознаки рицарської культури цікавим предметом психологічної інтерпретації. С. Мадді, наприклад, вважає, що людина активно намагається бути благородною, маючи мотив благородства, лише в тій культурі, яка не вважає благородство цінністю або рольовим стандартом. Отже, виходячи з цієї теорії, можна припустити, що цінності вірності та відданості сюзерену були базовими для культури рицарства, а прагнення до автономності периферійними, якщо враховувати перспективи становлення європейської модерної культури з її культом індивідуалізму та чутливістю до проявів індивідуальної свободи.

Цікавим є, на мою думку, образ героя рицарської культури, «жорсткої, ірраціональної культури, яка не знала письма, була чутлива до рухів, обрядів та символів, несла глибокий відбиток військових людей та майже вся ґрунтувалася на смаку здобичі, грабунку та штурмі» (Ж. Дюбі). Головною характеристикою рицаря є його агресивна хоробрість. «Це атлет, викроєний для хвацького бою. Плечистий, тугий, важкий, його фізи-

¹⁷³ Уайли Дж. В поисках фаллоса : Приап и инфляция мужского / Дж. Уайли; [Пер. с англ. Р. Березовской, В. Зеленского]. — СПб. : Б.С.К., 1996. — С. 29.

чні здатності є першими запальними рисами. Важливим є тільки тіло з серцем, а не дух. Майбутній рицар не вчиться читати: навчання зіпсувало б йому душу. Тож рицарство неписьменне. Воно шукає у війні, реальній і фіктивній, головного вчинку, саме того, який створює смак життя, гру, в якій ризикують усім — честю й існуванням, але з якої найкращі повертаються багатими, переможцями, увінчаними славою»¹⁷⁴. За спостереженнями вченого, культура XI ст. ігнорує жінку. А якщо вона з'являється, то «як серпантин, повитиця, в'язка зіпсутостей, бур'ян, який домішується до доброго сім'я, щоб його заглушити...»^{175*}.

Не менш цікавою є інтерпретація Г. Честертоном феномена Ф. Асизського, який, на його думку, є абсолютним культурним героєм і продовжує християнську інтерпретацію героїчного. Ця «маленька убога людина», на думку Г. Честертон, була водночас однією з найсильніших та надзвичайніших людей в історії людства. «Франциск був аскетом. Він виписав вексель, все віддав кредитору і не залишив собі ніякого забезпечення. Він нічого не втратив, він не закував себе режимом, не «пішов у суворе просте життя». Його самозречення зовсім не схоже на наш самоконтроль — воно позитивне, як пристрасть, як насолода. Він насолоджувався постом, як насолоджуються вином, він шукав злиднів, як шукають грошей... За одним переказом, він обмінявся одягом з жебраком і, безумовно, охоче обмінявся би з опудалом. За іншим, якийсь селянин віддав йому грубу сорочку. З першої ганчірки, що потрапила йому до рук, він зробив собі пояс і підперізував собі штани. Через де-

¹⁷⁴ Дюбі Ж. Доба соборів : Мистецтво та суспільство 980—1430 років / Ж. Дюбі; [Пер. з фр. Г. Філіпчук, З. Борисюк]. — К. : Юніверс, 2003. — С. 45.

¹⁷⁵ Там само. — С. 43.

сять років цей випадковий одяг став звичайним для п'яти тисяч людей, а через сто в ньому був похований великий Данте»¹⁷⁶.

Цей невеликий фрагмент чудової інтерпретації Г. Честертон фактично презентує іншу модель культурної ідентифікації героїчного в європейській культурі, протилежну античній, язичницькій, у якій не було майбутнього, тому що його не може бути у «магії природи». Отже, виникла потреба у новому небі, новій території і новому наративі, яким передувала доба історичного «мовчання» (П. Рікер) як необхідної культурної дистанції, «оптимальної задля дослідження процедур, що здійснюють опосередкування між живим досвідом і дискурсом»¹⁷⁷.

Відомо, що середньовічний світ був світом маленьких речей. Територія князівства, підлеглого сюзерену, інколи вимірювалася польотом стріли з лука. Особливого значення почали набувати звичайні повсякденні речі. Це явище свідчить про зсув меж античної культури, для якої світ маленьких речей існував «поза текстом», про потрапляння в тематичне поле європейської свідомості нових важливих культурних шарів інтерпретації.

Така повторюваність теми героїчного в світовій культурі свідчить про її культурну необхідність, причому не тільки в європейській культурі. Байдужість до неї в тих чи інших культурах обертається байдужістю (історичною) до цілих особистісних пластів. Так, М. Мамардашвілі з сумом констатував, що в історії російської культури, на жаль, надавали перевагу

¹⁷⁶ Честертон Г. К. Франциск Ассизский / Г. К. Честертон // Вопросы философии. — 1989. — № 1. — С. 98.

¹⁷⁷ Рікер П. Время и рассказ / П. Рікер // Интрига и исторический рассказ; [Пер. с фр. Т. В. Славко]. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1. — С. 313.

героєві первісного хтонічного типу (злюбліві російські хлопчики, які розкачували маховик злоби і насилля). А Ф. Буслаєв вважав, що «слов'янська міфологія не знала космогонічних міфів з їх головною темою — перетворення хаосу в космос... Слов'янський міфологічний епос не встиг створити повних, заокруглених типів божеств..., тобто образу «культурного героя», що призвело, за версією автора, до культивування позаіндивідуальних форм життя, які не підтримували особистісну активність та відповідальність і тому протягом століть не виробили правових гарантій для власності й індивідуальної свободи людини¹⁷⁸.

У чому полягає психологічний смисл теми героя? Про це вже багато написано. Серед дослідників, які свого часу звернули увагу на цю проблему, перш за все слід сказати, безумовно, про К. Юнга, який розглядав тему героя у контексті особистісного становлення людини, зокрема, в контексті теорії індивідуації. У роботі «Відповідь Іову» вчений писав: «Метою психологічного розвитку є самоздійснення або індивідуація людини. Індивідуація людини — те саме що інкарнація. Це шлях руху людини через страждання до особистісної цілісності. Індивідуація представляє собою героїчне або трагічне завдання, найбільш важке з усього, оскільки воно означає страждання, пристрасті Я, тобто емпіричної, звичайної людини, якій судилося потрапити в дещо більш об'ємне, ніж вона сама, і зникнути там, втративши свою оманливу свободу волі. І страждає вона тому, що самість, так би мовити, гвалтує її»¹⁷⁹. В

¹⁷⁸ Буслаев Ф. О литературе / Ф. Буслаев. — М. : Наука, 1990. — С. 34.

¹⁷⁹ Юнг К. Г. Ответ Иову / К. Г. Юнг; [Пер. с нем. В. Бакусева и др.]. — М. : АСТ; Канон +, 2001. — С. 144.

іншій роботі «Лібідо, його метаморфози та символи» К. Юнг говорить, що культ героїв трансформувався в сучасний індивідуалістичний культ особистості.

Отже, стає очевидною психологічна інтерпретація теми героя, адже шлях, який долає герой, мандруючи світом, нагадує шлях індивідуації, за версією К. Юнга. На це звернули увагу Н. Каліна, Дж. Кемпбелл, Кл. Наранхо, В. Тернер і багато інших дослідників, які так або інакше теж торкалися цієї цікавої проблеми.

Звертають увагу дослідники і на те, що суб'єктність героя, наприклад, казки, представлена дещо суперечливо. Хоча герой є героєм вчинку, він досягає мети, проте техніка здійснення мети віддана іншим. (Це так називаний особливий тип дії, заданий казкою, на яку звернув увагу Б. Єльконін). Якщо прийняти психологічну інтерпретацію особистісної зрілості, самостійності і навіть самодостатності, запропоновану К. Абульхановою-Славською, «самостійність особистості психологічно досягається її здатністю забезпечити свої потреби й цілі власними силами... Психологічно зв'язок потреб і здібностей має бути забезпечений особистістю. Розрив цього необхідного зв'язку означає проникнення відчуження в її внутрішню сутність, відчуження від самої себе, свого права бути суб'єктом»¹⁸⁰, стає зрозумілою ретроспективна культурно-історична інтерпретація феномена героїчного, яка в сучасній західній літературі отримала навіть назву парадигми «героїчного».

¹⁸⁰ *Абульханова-Славская К.* Российская проблема одиночества, свободы и смирения / *К. Абульханова-Славская* // Психологический журнал. — 1999. — Т. 20. — № 5. — С. 12.

Операторами, які традиційно підтримують тему героїчного в будь-якій культурі, є перш за все мандрі. «Мандрування — тема, яка легко набуває характеру ініціації. Важливим є те, що підтримується одна й та сама географія, ті самі функції... І ще важливо зустрітися з повтором однієї й тієї самої сутності», — вважає Р. Барт¹⁸¹.

Не менш цікавою, на мою думку, є трансформація топоса героя в сучасному мистецтві, яке фактично продовжує вибудовувати та підтримувати культурну пам'ять людства як «інструмент конструювання та підтримки структур ідентичності» (В. Нуркова). Зберігаючи основні оператори реінтерпретації героїчного — мандрі, відсутність меж між світами та гіперможливості героя (можна виокремити ще якісь, більш детально), сучасне мистецтво трансформує образ героя в супермена, який демонструє свої надзвичайні здібності або у суспільно нейтральних ситуаціях, або апокаліптичних, що реінтерпретує прадавні ідентифікаційні інтенції топоса героїчного, проте не втрачає його в головному.

Повторювання топоса героїчного, його «відстежуваність» в історичній тягlostі шляхом історичних варіацій не тільки знаходить відгук у колективному несвідомому, звертаючись до його архівів, а й продовжує його конструювати та підтримувати, стаючи необхідним елементом культургенези людини.

Класичний структуралізм вважав, що міфи структуровані за допомогою бінарного протиставлення, а значення виникають у русі від усвідомлення протилежностей до їх зняття

¹⁸¹ Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / Р. Барт; [Пер. с франц. Б. М. Скуратова]. — М.: Практис, 2007. — С. 47.

та побудови несуперечливої логічної моделі. Американський дослідник У. Райт застосував структуралістську методологію до аналізу американського вестерна і зробив висновок, «що привабливість вестерна для глядачів значною мірою є наслідком його структури бінарного протиставлення». Мета його дослідження вже виходить за межі класичної структуралістської методології, оскільки вченого цікавить не тільки пошук онтологічних структур міфів, а й те, як «міфи суспільства нав'язують членам суспільства понятійний лад. Як вестерн подає символічно просту, але надзвичайно глибоку концептуалізацію американських суспільних переконань»¹⁸².

За У. Райтом, вестерн пройшов у своєму розвитку три стадії: класичну, перехідну та професійну. Попри існування генези вестерна та наявності його різновидів, які переважали в різні періоди розвитку, протиставлення, що його структурують, практично залишаються незмінними. Цінностями, прийнятними для суспільства, які транслують герої вестерна, залишаються — гарний, сильний, цивілізований, а не прийнятними для суспільства — поганий, слабкий, порожній. Проте дослідник робить наступний крок і пропонує аналіз оповідних структур, визначаючи їх як «послідовність подій та розв'язання суперечностей». Таких наративних структур/оповідних функцій У. Райт нараховує 16. Касовість вестернів, які він аналізує, просто вражає, а отже, дозволяє погодитись із радикальними висновками, які робить дослідник.¹⁸³

¹⁸² *Сторі Дж.* Теорія культури та масова культура / Дж. Сторі; [Пер. з англ. С. Савченка]. — К. : Акта, 2005. — С. 109.

¹⁸³ *Там само.* — С. 111.

Більшість дослідників, які поділяють ідею історії та модель ідентифікації через міметичне структурування, вважають, що конструювання культурної ідентичності відбувалося шляхом ототожнення з певним джерелом. Тому культивування героїчного, пафосом якого є активність, подвижництво, бажання самоствердження, інтерпретуються ними як джерело культур-генези, розвитку культурної дисципліни людства (О. Ранк, К. Юнг). (Саме герої, а не боги. Оскільки боги безсмертні і не страждають, а герої, як і люди, страждають і вмирають.)

Головною ідеєю мімезису французький дослідник Ф. Лаку-Лобарт, вважає ідею онтотипології, а ключовим словом міметичної лексики — слово фігура, фікція (Gestalt), яка з'являється і формується в цій онтотипології. «Грецька трагедія була політичним культом — неперевершеною виставою великих міфічних фігур, з якими міг ототожнювати себе народ на зібраннях і завдяки яким складалася його самототожність. Ці фігуративні достоїнства та здатності до «фікції» надавали їй всю політичну дієвість»¹⁸⁴. Значимість ритуально-святкових церемоній у житті людини відома давно, її експлуатують усі архаїчні ритуали, античні театральні дійства, середньовічні меси, сучасне масове мистецтво. В основі їх лежить простий феномен: переживання знову і знову образу, події, сцени фактично представляє собою процес ідентифікації. При цьому апелюють до священного жаху, який запускає механізм «истеричної насолоди» (Ж. Бодріяр, Р. Барт, С. Жижек), енергетики людини, трагічного сп'яніння та екстазу (приміром, діонісійські містерії), які ці переживання лише посилюють та закріп-

¹⁸⁴ *Лаку-Лобарт Ф. Musica Ficta. Фигуры Вагнера / Ф. Лаку-Лобарт; [Пер. с фр., послесл. и примеч. В. Е. Лапицкого]. — СПб. : Аxioma; Азбука, 1999. — С. 95.*

люють. Повторення переживань тематизується й осідає, архі-
вується в історії (досвіді) суб'єктності.

«Дар Афін, театр — священний досвід — це зібрання по певним винятковим стосовно повсякденності приводам (під час святкування) натовпу... навколо загадки..., і завжди секрету трансцендентності, який зникає, і смисл, який вона несе..., (смисл безсмертний, вроджений) криється просто в тому, що спонукає людей збиратися». Ритуалами участі називає Ф. Лакан-Лобарт середньовічні меси¹⁸⁵.

Візантійська і давньоруська ікона володіє, на думку І. Касавіна, такою формуючою силою, що створює символічний простір циркуляції смислів. «Православна ікона не може розглядатися як проста ілюстрація до тексту Біблії... Її ритуальне призначення — допомогти тому, хто молиться, увійти у спілкування з небесною церквою»¹⁸⁶.

Як ми бачимо, інтерпретація теми героя (героїчного) у світовій культурі на прикладі наведених мною кількох фрагментів цілком відповідає головним завданням інтерпретації, на які звертають увагу дослідники, підсумовуючи тенденції, що пронизують сучасне мистецтво.

Давньогрецька культура часто дивує нас глибиною постановки проблем, які залишаються актуальними і сьогодні. Так виявляється, що перша з відомих, тобто зафіксованих документально, історичних форм демократії залишила нам у спадок психологічний інструментарій побудови демократичного суспільства, серед якого тема особистісної успішності.

¹⁸⁵ Там само. — С. 95.

¹⁸⁶ Касавин І. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И. Т. Касавин; — СПб. : РХГИ, 1998. — С. 189.

Відомо, що фахівці інколи визначають давньогрецьку культуру як культуру агональну, де Агон — вогонь, дух боротьби та змагальності. Сучасні історики, приміром, О. Зайцев, навіть вважають однією з головних причин розквіту античної культури її агональний характер, її соціально-психологічну настанову на особистісний успіх, який соціально та психологічно підтримувався та вітався: становлення та визнання індивідуальної самоцінності, право на особисту істину, гідність, ініціативу публічно доводилися на агорі, Олімпі, в театрі, суді, на інтелектуальних диспутах та змаганнях.

Цікавим є те, що тема успіху в давньогрецькій культурі представлена в двох планах: як успіх публічний і успіх особистий. Дух змагальності, боротьби, полеміки, діалогу як більш м'яких і толерантних форм інтелектуального змагання пронизував античну класичну культуру. Але ці культурні та інтелектуальні практики не були самоціллю. Їх умотивованість пов'язується з прагненням індивідуального успіху. Здається дивовижним, наскільки глибоко і ретельно розроблялися античними мислителями проблеми дієтики, режиму дня, які вважалися необхідною передумовою оволодіння людиною самою собою, «модусами проблематизації поведіння» (М. Фуко).

Античні мислителі були впевнені, що необхідною умовою оволодіння світом, влади над іншими є влада над самим собою, самоопанування. Агоністичне ставлення до самого себе, двобій із самим собою, між собою та собою, боротьба і взаємодія протилежних сил вважалися джерелом внутрішньої енергії людини, її головним ресурсом у владі над самою собою. Полем боротьби за владу над самою собою стають люд-

ські бажання. «Треба зайняти стосовно них позицію супротивника... Це войовниче ставлення до супротивників є водночас агоністичним ставленням до самого себе. Боротьба, яку треба вести, перемога, яку треба отримати, поразка, якої можна зазнати, — все це процеси та дії, що існують між собою та собою. Супротивники, яких особа повинна перемогти, не просто в ній самій та поряд з нею. Вони є частиною неї самої»¹⁸⁷.

Соціальні психологи проводили цікаві дослідження зворотного впливу потреби у досягненні на економічний розвиток суспільства. Вважається, що першим потребу в досягненні як детермінанту економічного розвитку суспільства розглянув М. Вебер у 1930 р. На його думку, саме становлення протестантизму як певної світоглядної системи та ціннісного режиму стимулювало розвиток капіталізму.

Вперше в 1956 р. У. Берлью зробив спробу встановити зв'язок між модальним рівнем потреби у досягненні та економічним зростанням у Стародавній Греції. Він розглянув три періоди у розвитку суспільства Стародавньої Греції і встановив безпосередні кореляції між економічним зростанням Стародавньої Греції і потребою греків у досягненні.

Як можна було б проінтерпретувати феномен античної успішності?

На думку німецького філософа і теолога Р. Гвардіні, світогляд античної людини відрізнявся однією дуже важливою рисою. «Антична людина не виходить за межі світу. Для неї є немислимим питання: що може бути поза світом або понад світом? У ній живе безпідставне самообмеження, яке не зва-

¹⁸⁷ Фуко М. Історія сексуальності / М.Фуко; [Пер. з фр. І. Донченка] // Інструмент насолоди : В 3-х т. — Х. : Око, 1999. — Т. 2. — С. 79.

жується переступити відомі межі; в античному епосі глибоко вкорінена воля залишатися в межах дозволеного. А по-друге, що, можливо, ще важливіше, за межами цього світу у неї не має точки опори. Світ для неї — це просто все взагалі; на що їй опертися, щоб переступити через нього?»¹⁸⁸

Зрозуміло, що це інтерпретація релігійного мислителя, проте його точку зору поділяють багато вчених, які чи так, чи так замислювалися над феноменом античної людини. Можливо, справді, відсутність зовнішніх опор змушує людину шукати ресурси та спрямовувати свою енергію і темперамент, у першу чергу, на оволодіння собою в цьому світі.

Проте стародавні елліни знали могутню силу мистецтва та всіма можливими для них засобами виховували в людині волю до нього. «Антична трагедія збирала людину... після блискавки, тому що сама по собі людина розсіяна. Твір — це спосіб збирання (скупчення) в іншому часі та іншому просторі... Виявляється, існує спосіб організації переживань: жити в режимі творів мистецтва або творів думки. Те, що я можу зрозуміти через Едіпа, це не те, що я можу зрозуміти без нього своїм власним мозком. Це вони, твори, народжують у мене думки, а не я сам як емпірична, психологічна істота. Вони живуть своїм власним життям, таким, що наша участь у них створює в нас ритм і матерію нашого власного тіла або тіла нашого власного досвіду... Тут існує заборона на довільність припинення робо-

¹⁸⁸ *Гвардини Р.* Конец Нового времени / *Р. Гвардини* // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 127.

ти, тому що істина, краса, добродієність існують... і тримається їх існування на гребні хвилі зусилля»¹⁸⁹.

Античні мислителі не випадково розрізняли особистий та публічний успіх. Вони чудово розуміли, що на шляху до особистого успіху самобудування та знаходження себе, людина невідворотно стикається з бажаннями та свободою інших людей, які так само прагнуть свободи та успіху. І тому так ретельно розробляли набір необхідних правил суспільного співжиття, досліджували риторичку, діалектику, будували храми суспільної згоди і т. ін.

«І я став проблемою для самого себе» — цей мотив св. Августина стає фактично головною світоглядною настановою, на якій утвердилося християнство, побудувавши свій грандіозний сценарій вже на протиставленні двох світів — профанного і сакрального, зробивши трансцендентальні цінності основою становлення християнської людини. Перші ознаки майбутнього християнського принципу особистісного розвитку Л. Дюмон знаходить, приміром, у засновника Стої Зенона з Кітіона, який благом називає те, що робить людину незалежною від зовнішніх умов та обставин. Аскетизм у християнстві, як відомо, розуміється як мистецтво самобудування, а творчість і молитва як точки особистісного зростання.

Переживши антропологічний шок від прийняття християнських цінностей, європейська культура на певний час втратила тему особистісного успіху, яка не вписувалася в християнський особистісний дискурс. Як відомо, феномени слави, успіху, честі та достоїнства сучасними дослідниками вважа-

¹⁸⁹ *Мамардашвили М. К.* Лекції о Прусте (психологическая топология пути) / М. К. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — С. 312–318.

ються важливими публічними маркерами культурної ідентичності людини. Але у вірі, вважав С. Аверинцев, людина втрачає свою самототожність. Головною перформативною силою стає Бог. Тому самототожність і/або ідентичність християнської людини традиційно підтримувалася і навіть нав'язувалася людині силою влади, мови, енергії сакральної істини, яка тримається етичною опозицією гріха (С. Арутюнова).

З часом тема успіху відроджується у вигляді феномена слави, яку можна розглядати як мету, межу особистісної успішності. Антиномія протиставлення земного та небесного, сакрального та профанного, яка є базовою для релігійного світогляду, виявилася і тут у вигляді протиставлення християнсько-церковної та феодално-рицарської слави. Ф. Аквінський, наприклад, вважав, що «діяти добродібно заради земної слави не означає бути істинно добродібним». Св. Ісідор стверджував, що «ніхто не може водночас осягти славу божественну і славу віку сього». Ю. Лотман пише, що аналогічні ідеї можна відшукати і в руських релігійних текстах. Згасання теми особистого успіху в середньовічній культурі не випадково обернулося ренесансною розкутістю, яка спиралася на послаблення ціннісного режиму попередньої культури.

Модерний світ, на думку Ч. Тейлора, поставив під сумнів традиційні системи цінностей. «Деякі традиційні системи координат були дискредитовані або знизилися до рівня особистих прихильностей, як, наприклад, це сталося зі славою. Інші взагалі втратили вплив у своїй первісній формі»¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; [Заг. редакція, пер. з англ. А. Васильченка]. — К.: Дух і Літера, 2005. — С. 31.

У сучасному світі, в якому моделі, запропоновані модерним мистецтвом, все більше перетворюються на життєві форми, з'являється поняття «втечі від успіху», психодуховна еволюція людини парадоксальним чином обертається «відмиранням занадто героїчного, переповненого прагненнями фаустівського духу... А банкрутство его, яке завершує подію шляху і є, безумовно, духовною вдачею» зовнішньо виглядає як поразка¹⁹¹.

Однак у сучасних чоловічих автобіографіях, зауважує М. Джерджен, центральною подією залишається тема уникнення поразки та досягнення публічного успіху, тобто ідеал культурних героїв підтримується. «Дискурсивна вирва діє так, що більш пізні події виявляються неодмінними та неминучими. Успіх у кар'єрі як епіфанія (дороговказ), дозволяє людині досягнути у своїй оповіді статусу ідеалу»¹⁹².

Динаміка теми особистісної успішності в європейському гуманітарному дискурсі мала, як ми бачимо, не тільки культурно-історичні особливості інтерпретації, а й парадоксальним чином набувала протилежного звучання, за яким приховувався, приписуваний публічності, наприклад М. Хайдеггером, модус екзистенційної несправжності, властивий анонімому Man.

Будь-яка інтерпретація передбачає дещо більше, ніж просто переформулювання первісного тексту. Кожне її нове джерело використовує додаткову інформацію про автора та

¹⁹¹ *Наранхо К.* Песни просвещения / К. Наранхо; [Пер. с англ. К. Бутырина, под общей ред. В. В. Зеленского]. — СПб. : Б.С.К., 1997. — С. 128.

¹⁹² *Gergen M. M.* Narrative of the Gendered Body in Popular Autobiography // *The Narrative Study of Lives.* — London : Hogarth Press 1993. — P. 194.

його добу, про світ і суспільство, в якому відбувається подія-інтерпретація. Релевантною вона стає, якщо певним чином пов'язується із текстом — об'єктом інтерпретації. Головне методологічне завдання полягає в тому, щоб з'ясувати, яку роль виконує кожне з цих перетворень у нарощуванні цілісності інтерпретації певного феномена і як реалізується психологічна основа цього зв'язку.

Висновки.

Культурні теми, що пронизують сучасне мистецтво, джерела яких ми можемо відстежити вже у міфологічному світосприйнятті, пропонують людині, з одного боку, можливі моделі культурної ідентифікації, а з іншого — є регулятивними механізмами культурної самоорганізації в її історичному розвитку.

У культурній перспективі реінтерпретація тієї або іншої теми обертається визріванням іншої, нової онтологічної реальності, а разом з нею нових ознак культурної ідентичності. Діапазон топосу героїчного в культурі є настільки великим, що сучасні дослідники навіть ввели поняття «парадигма героїчного». Отже, ми можемо сказати, що кожна культурна доба пропонувала свою версію героїчного, а кожний історичний час — свої завдання його осмислення та інтерпретації. Присутність топосу героїчного в сучасному культурному просторі лише підтверджує його психологічну необхідність у конструюванні культурної ідентичності сучасної людини.

2.4. Феномен Іншого як топтема дискурсу ідентичності.

Судно Тезея і/або притча про культурну ідентичність. Чому, щоб стати собою, людина потребує іншого. «Інший як референт власного Я» (Ж. Лакан). Криза культурної ідентичності як декомпозиція топографії стосунків зі значимими іншими.

Сучасні західні дослідники інколи називають дискурс ідентичності дискурсом «іншості», «чужості». Інтерес до проблеми іншого виявляють такі відомі дослідники, як П. Рікер, Ю. Кристева, Дж. Мітчел, Ж. Лакан, К. Абульханова-Славська, Б. Вальденфельс, про що свідчать і назви їхніх робіт: «Сам як інший» (П. Рікер), «Самі собі як чужі» (Ю. Кристева), «Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого» (Б. Вальденфельс). Що це, випадковий збіг обставин? Ознаки розгортання радикально нового дискурсу в європейській культурі? Чи традиція продовження діалогу вчених на кшталт, приміром, відлуння Ф. Ніцше — З. Фройд?

Існує чудова притча, яка виразно відображає особливість проблеми іншого і водночас надає певну перспективу подальшої інтерпретації проблеми ідентичності в її контексті. Це притча про судно Тезея.

Тезей (Тесей) вважається одним із найвидатніших героїв грецької міфології, біографію якого писав навіть Плутарх. Представник «чистого героїзму» (А. Тахо-Годі), син людини і бога Посейдона (як зауважує А. Тахо-Годі, одного з найдикіших і хтонічних богів), Тезей увійшов в історію світової культури як реформатор, діяльність якого поклала початок розвит-

ку демократичного духу Афін. Протягом свого бурхливого життя він здійснив безліч дозволених і недозволених богами вчинків, серед яких бій із Мінотавром, до якого Тезей відправився на власному судні під чорним прапором. Під час мандрів судно багато разів потрапляло в різні пригоди, руйнувалося, його постійно ремонтували, підклеювали, підсмажували і на-решті змінили повністю: кожную дощечку, шайбочку та цвяшок. «Що ж залишилось від судна Тезея, коли воно з перемогою поверталось додому?» — запитує притча. А залишилось єдине — судно Тезея, символічна назва або, за класифікацією С. Кріпке, — твердий десігнатор (жорсткий означник), який до кінця підтримував ідентичність судна, проте чи належало воно йому?

Ця цікава притча дає мені можливість позначити контури фундаментальної проблеми для інтерпретації дискурсу ідентичності — проблеми Іншого, яка фактично підриває класичну інтерпретацію цілісного завершеного суб'єкта і вводить параметри множинності, фрагментарності, відкритості та незавершеності в саму тканину ідентичності.

Немовля, на відміну від, приміром, лошати, яке через дві години після народження стає на ніжки та починає самостійно рухатися і їсти, народжується майже непристосоване до самостійного життя. Вчені порахували, для того щоб людина народилася готовою до самостійного існування, їй потрібно було б знаходитись в утробі матері принаймні 21 місяць. Проте ця збитковість є водночас потужною перевагою людини: вона народжується відкритою до акцептування (прийняття) системою, онтологічна нестача (рана, пустотність) якої тлумачиться в європейському гуманітарному дискурсі по-різному.

Сучасна західна наука цю пустотність намагається подолати феноменом іншого, який інтерпретується не тільки як контекст та умова становлення людини, а й як дискурс, крізь призму якого тільки і можлива особистісна цілісність та ідентичність.

Потужним поштовхом введення проблеми іншого в сучасний гуманітарний дискурс стали дослідження структуралістів та постструктуралістів, відкриття культурних антропологів. Приміром, у роботі «Шлях масок» К. Леві-Строс пише: «Не тільки міфи, а й маски не піддаються інтерпретації в собі і для себе як ізольовані об'єкти. Розглянутий з точки зору семантики, міф набуває значення тільки, якщо його помістити в групу з його трансформацій; таким же чином який-небудь тип маски, розглянутий лише з точки зору пластики, відповідає іншим типам, контури і колір яких він трансформує, набуваючи при цьому свою індивідуальність»¹⁹³.

Зрозуміло, що не всі дослідники однаковою мірою приділяють увагу феномену іншого. Більш за все на ньому зосереджуються представники інтеракціонізму та соціального конструктивізму, для яких феномен іншого є фактично базовим.

Вважається, що у психологічний дискурс термін «значимий інший» ввів американський психіатр Г. Салліван. «Значимий інший», за Г. Салліваном, — це будь-яка людина, що впливає на розвиток та поведінку іншої людини, тобто сприяє прийняттю нею тих або інших норм, ціннісних орієнтацій, образу себе¹⁹⁴. На підставі своєї тривалої клінічної практики вче-

¹⁹³ *Леві-Строс К. Путь масок / К. Леві-Строс; [Пер. с фр., сост., вступ. статья и прим. А. В. Островского]. — М. : Республика, 2000. — С. 25.*

¹⁹⁴ *Большой психологический словарь / Под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2006. — С. 179.*

ний зробив висновок, що всі психічні розлади людини пов'язані з міжособистісними стосунками, з невдалою репрезентацією себе іншому.

Дж. Г. Мід запропонував термін «узагальнений інший», для позначення усвідомлених та акцептованих особистістю спільних ціннісних орієнтацій, моральних та технічних правил, пов'язаних із роллю та статусною позицією. «Узагальнений інший» приймає участь у формуванні самосвідомості особистості. Процес цей відбувається в контексті спільних видів діяльності, в тому числі у колективних іграх.

«Значимі інші», або «узагальнені інші», утворюють базовий життєвий простір людини з певною системою координат, «вихід за межі якої був би еквівалентним виходу за межі того, що можна вважати цілісною або неушкодженою людською особистістю», — вважає Ч. Тейлор¹⁹⁵.

Для позначення образу Я та самосвідомості особистості Ч. Кулі запропонував термін «дзеркальне Я». Метафоричний термін «образ Я» (в сучасній інтерпретації окремих дослідників він є частиною Я-концепції), за Ч. Кулі, формується завдяки засвоєнню установок (оцінок, поглядів) первинної групи (батьки), від яких дитина отримує перші відомості як про себе (ім'я, стать, вік, здібності...), так і про зовнішній світ. У роботі «Людська природа і соціальний порядок» вчений припустив, що спільний патерн «дзеркального Я» (the looking glass self), під яким він розумів як відображення нашої самості, так і спільний патерн відображень чужих думок, з розвитком стає домінуючим аспектом нашої ідентичності.

¹⁹⁵ Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; [Заг. редакція, пер. з англ. А. Васильченка]. — К. : Дух і Літера, 2005. — С. 44.

Аналогічну ідею розвивав і Дж. Мід, у якого самосвідомість інтерпретується як узагальнений погляд на себе. Індивід пізнає себе не прямо, а опосередковано. Очікування, погляди, сподівання «значимих інших» конституують мене-можливого і мене-бажаного. К. Юнг, приміром, вважав основною причиною блокади процесів індивідуації невідповідність очікуванням інших.

Представники символічного інтеракціонізму (Г. Блумер, Н. Дензін, М. Кун, А. Роуз) аналізують культуру як «інше» в структурі індивідуальної свідомості, а культурний смисл як присутність «іншого» в смисловій структурі особистості. Інтерсуб'єктивна природа та анонімність живого, функціонування якого приховує нескінченність взаємозв'язків, утворюють культурну онтологію особистісних смислів. Проблемою існування проєкції «іншого» в індивідуальній свідомості займається Дж. Мід, а їхнім неспівпадінням — А. Бандура.

Дзеркальне Я не ототожнюється ні з образом Я, ні з Я-концепцією. Вважається, що існує Мене-концепція, а людина диференціює свої власні уявлення про себе залежно від уявлень про те, як її сприймають інші. Приміром, Е. Дюркгейм, один із засновників соціології, був упевнений, що взаємодія з іншим є важливою складовою процесу формування ідентичності. Вона формується, підтримується та реалізується у процесі взаємодії між тими, хто належить до певної спільноти (in-group), та тими, хто перебуває за її межами (out-group). Ідентифікація «себе» обов'язково відбувається у протиставленні «іншим» і внаслідок взаємодії з ними. При цьому назване протиставлення є також елементом взаємодії.

Особливим поглядом на проблему іншого можна визнати бахтінську ідею про діалоговий характер свідомості. Пізніше С. Рубінштейн розвивав ідею, згідно з якою людина усвідомлює себе як Я лише в результаті вихідної позиції Ми. Очікування, погляди, оцінки оточуючих як механізми інтеракції стають предметом уваги і К. Абульханової-Славської.

Вчені Британської школи об'єктних відносин (Е. Самуелс, Д. Девіс, Ш. Салман та ін.) вважають головним у процесі конституювання людських бажань та волінь емоційні стосунки з іншими, зі значимими іншими. (Дивним чином цей висновок співпадає з біблейською інтерпретацією становлення автономної особистості. Відомо, що воля першолюдини була повністю підкорена волі Бога і лише непокора та ересь особистісного вибору, що призвела до розриву цих стосунків, поклала на людину свободу і право нести хрест відповідальності за власні вчинки. Така інтерпретація лише знову надає нам можливість підтвердити, наскільки наші власні практики наукової ідентичності зіткані з християнської культури, навіть, якщо ми заперечуємо належність до неї.)

Досвід значущості Ш. Салман називає інстинктом «надання значущості», внутрішнім знанням, які включають досвід значущості і є нашою вродженою здатністю розуміти та конструювати власний досвід¹⁹⁶. Значення іншого, як і значення слів, переживань, — культурний артефакт. Проте, «констатація фактичного буття іншого тільки тоді перетворюється на переживання цінності, коли буття іншого має значення для буття

¹⁹⁶ *Кембриджское руководство по аналитической психологии* / Науч. ред. С. Раевский; [Пер. с англ. И. Золотова, И. Лаврентьева и др.]. — М. : Добросвет, 2000. — С. 102.

суб'єкта, що переживає, бо саме тоді між ними виникає взаємодія, виникають стосунки», — вважає А. Ленгле¹⁹⁷.

Особливою увагою феномен «значимих інших» та його роль у становленні і функціонуванні психічно-духовного життя людини користується у глибинних психологів, які наголошують на винятковій ролі спілкування з іншими (особливо з батьком та матір'ю) у розвитку людини. За ортодоксальною психоаналітичною версією, будь-які сторонні (об'єктивні) чинники, умови, причини стають значимими для людини лише тоді, коли вони блокують і/або посилюють, з'єднують і/або роз'єднують потоки психічної енергії, викликаючи таким чином певні емоції, переживання, почуття, що спонукають людину до вчинків.

За спостереженнями дослідників, у дитини, позбавленої повноцінних емоційних контактів із найближчим оточенням, навіть при наявності їжі й тепла, не формуються базові когнітивні структури. Дитина набуває здатність вступати у стосунки з неживим світом і його предметами тільки після того, як досягається стабільність у стосунках із лібідозним об'єктом (Ш. Салман). Таким чином, фактично визнається, що успішний психічний розвиток дитини, її психічне благополуччя багато в чому залежить від емоційного оточення перших років життя. Сучасні психоаналітики вважають, що «відсутність емоційної солідарності між батьками» визначає подальшу долю психіки дитини. З експериментальної психосемантики відомо, що емоційне напруження, зменшуючи розмірність свідомості, призводить до зниження когнітивної складності

¹⁹⁷ Ленгле А. Введение в экзистенциально-аналитическую теорию эмоций / А. Ленгле // Вопросы психологии. — 2004. — №. 2 — С. 7.

суб'єкта, примітивізації мислення, спрощеного бачення проблемних ситуацій, перспективності їх розгортання, обертається посиленням дисбалансу, виснаженням емоційного потенціалу людини, а отже, зниженням її психічної стійкості, стабільності, рівноваги, поступовою втратою можливості продуктивного конструювання майбутнього життєвого проекту.

Проте особистісні конфлікти, невпевненість у собі, сум та хандра, що супроводжують людину протягом життя, часто пов'язані лише з вузькістю та одноманітністю інтеріоризованих зразків та настанов. Побудова конструктивних стосунків з іншими, вдала інтроекція цінностей, ідеалів та настанов, за рахунок чого відбувається збагачення власного досвіду, призводить до зникнення цих симптомів (А. Руткевич).

«Досвід дитини як і певні культурні перехідні феномени можна позначити як синкретичний, оскільки дитина у своїх інтроекціях і проєкціях, як і у своїх міметичних відтвореннях, від самого початку бере участь у бажаннях та уявленнях Інших і народжується у світі символів, перш ніж вона осмислює саму себе та дистанціюється від Інших. До власної ідентичності звикають через ідентифікацію з Іншими, тому вона завжди залишається просякнутою моментом неідентичності», — розмірковує Б. Вандельфельс¹⁹⁸.

Механізм ідентифікації, який за психоаналітичною версією є одним з основних механізмів конституювання та психологічного захисту ідентичності людини, є перш за все механізмом емоційного зв'язку, механізмом привласнення емоційних переживань, які зав'язують вузлики психологічних смислів

¹⁹⁸ Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; [Пер. з нім. І. Кебуладзе]. — К. : ППС, 2002, 2004. — С. 58—59.

мережева ідентичності людини. (Мабуть, недаремно, богиня долі Ананке, в античній міфології зображувалась із веретеном, вісь якого вважалась віссю світу.)

Функцію виживання дитини при народженні беруть на себе інші. Соціальна структура, яка при народженні дитини складається з її найближчого оточення, «є не лише «каузальною» передумовою ранніх одиничних досвідів дитини, а й вплетена до них як смисловий зв'язок»¹⁹⁹. Самість як смислова структура/конструкт змінюється лише у взаємодії з іншим, у тому числі у комунікації, якій притаманна «мовленнева робота» (Ж. Лакан). «Функція мови полягає не в інформації, а в спонуканні. Саме відповіді іншого я шукаю в мові. Саме моє запитання констатує мене як суб'єкта», — зауважує вчений²⁰⁰.

Все, на чому тримається ідентичність людини, навіть наше ім'я, ми отримуємо від інших. Ми бачимо, як у сучасному світі цей жорсткий означник поступово втрачає свою вкоріненість (закріпленість), проте в природних суспільствах вибір імені — цієї «власності» та першого надбання людини, залишається справою соціально значимою і відповідальною. Приміром, в африканських суспільствах існує, так зване «гніздо клана», — обмежений набір особових імен, який передається від бабусі і дідуся онукам, несе на собі знак майбутньої долі та відображає колективну африканську «ми-мость»²⁰¹.

¹⁹⁹ Шюц А. Структури життєвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [Пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе]. — К. : Український Центр духовної культури, 2004. — С. 66.

²⁰⁰ Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Логос, 1998. — С. 386.

²⁰¹ Андреев И. Л. Можно ли жениться на внучке / И. Л. Андреев // Вопросы философии. — 2005. — № 8. — С. 74.

Якщо пригадати біблейську інтерпретацію становлення моральної людини, здатної розрізнати добро і зло та оцінювати і/або принаймні певним чином тлумачити власні вчинки, то стане очевидним, що навіть така інтимна річ, як оголеність власного тіла відкрилася людині очима іншого. На що, до речі, звернув увагу Ж. П. Сартр, коли писав: «Навіть сором реалізує мої інтимні відносини із собою; я відкрив крізь сором аспект свого буття... Проте яким би не були результати, які можна отримати в самотності релігійної практики сорому, сором у своїй первинній структурі є соромом перед кимось... Інший є незворотним посередником, який поєднує мене із самим собою»²⁰².

Проте батьки опікуються не тільки фізичним виживанням дитини. Вони наполегливо, свідомо і несвідомо конструюють досвід дитини, її майбутнє, сучасне і навіть минуле, реінтерпретуючи його силою власного авторитету.

М. Павич у романі «Хазарський словник» чудово пише про батьківські настанови Петкутіну. Бранкович навчав сина, «як поєднати у собі в рівновазі осінь, весну й літо з водою, землею, вогнем і вітром, які людина носить у своїй утробі. Ця величезна праця просувалася повільно, у Петкутіна з'явилися мозолі в думках, м'язи його окам'яніли від напруги... Він навчив його читати лівим оком одну, а правим другу сторінку книги, писати правою рукою по-сербськи, а лівою по-турецьки, потім по книгах навчив його риториці, словесності та іншим наукам... Поклав у його тіло смерть та хвороби, які є

²⁰² Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. — М. : Республика, 2000. — С. 246.

очима людини. А також нагородив його тілоохоронцем і охоронцем душі... Пов'язав його волосся Соломоновим вузлом, прочитав над ним сороковий псалом і пустив у світ...»²⁰³.

І це лише один поетичний приклад того, як і чим батьки оточують життя своєї дитини, пропонують їй своє бачення світу, свої смаки і свої сумніви, свої сподівання і свої амбіції, свій стиль життя і навіть свої поразки.

«Спогади батьків про своє минуле і уявлення про майбутнє стають фундаментальним обмежувачем життєвого досвіду дитини в сучасному... Дорослі буквально створюють різні матеріальні форми взаємодії, які засновуються на уявленнях про світ, зумовлених їх власним культурним досвідом. Досвід дитини структурується матір'ю і іншими дорослими відповідно до уявлень дорослих про себе і свою власну особистість»²⁰⁴.

Персоналізація в дитячому віці відбувається в кількох площинах. Генетично більш ранньою вважається персоналізація в системі дитина — дорослий, персоналізація в системі дитина — дитина настає значно пізніше. Несиметричність цих позицій зумовлює необхідність зміщення акцентів у процесі персоналізації: передумовою потреби індивіда бути представленим у життєдіяльності інших людей в онтогенезі полягає в тому, щоб значимі інші включилися в життєдіяльність дитини (его-персоналізація). Стремління дитини «увібрати» в себе дорослого — мати, тата, вихователя — забезпечується механізмом ідентифікації²⁰⁵.

²⁰³ Павич М. Хазарский словарь («женская версия») / М. Павич; [Пер. с сербохорват. Л. Савельевой]. — К. : София, 1996. — С. 13.

²⁰⁴ Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего / М. Коул. — М. : Когито-Центр, Институт психологии РАН, 1997. — С. 212.

²⁰⁵ Там само. — С. 526.

Трансформація дитиною таких форм поведінки, яких дорослі очікують від неї, — це план трансформації дитиною цілого комплексу якостей та властивостей дорослого не прямо, а опосередковано, провокативно — на проявлення дитиною таких форм поведінки, які дорослі очікують від неї. Наступна площина — перетворення смислової сфери — моральних принципів, ідеалів, стилю життя. Це перетворення може бути як позитивним, так і від супротивного²⁰⁶.

Уявлення дитини про честь і гідність, інтимне, дозволене і заборонене, тобто фактично первісна світоглядна система координат структурується і закладається матір'ю та іншими дорослими, які входять до її найближчого оточення.

Це означає, що Я як психічна реальність породжується набором значимих переживань і сприйнятих, емоційними стосунками зі значимими іншими, ідентифікаціями з батьками, вчителями та друзями. Відомо, що дитина осмислює себе передусім у третій особі й лише поступово навчається утримувати фокус особистості в стійких межах, що власне стає її Я і підтримує її ідентичність. За Ю. Лотманом, значима поведінка має ритуалізований характер, тобто вона знаходить підтвердження як поведінка правильна, як така, що викликає довіру. Отже, значимі інші, уточнює вчений, це ті, чий досвід викликає довіру.

Ж. Лакан взагалі робить радикальний висновок: «Система власного Я є немислимою без системи іншого. Референтом власного Я є інший. Власне Я усталюється у співвіднесенні з іншим. Воно є його корелятом. Рівень, на якому відбува-

²⁰⁶ *Асмолов А. Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров / А. Г. Асмолов. — М. : Институт практической психологии; Воронеж : МОДЭК, 1996. — С. 525.

ється переживання іншого, точно визначає рівень, на якому для суб'єкта існує власне Я»²⁰⁷.

Причому цей вплив може бути настільки потужним, що, приміром, О. Еткінд, багаторічним існуванням «інституту бабусь» пояснює політичну апатію Росії. «Інститут няні, як і особлива прив'язаність до покоління прабатьків, глибоко вкорінений у російську національну традицію. Психологічна структура, що приховується за цією традицією та формується нею, настільки відрізняється від загальноєвропейської і, особливо, американської, що привернула до себе увагу психоаналітиків... Бабуся — символ політичної апатії Росії. Функція няні полягає у міжпоколінній трансляції традиційної культури. Няня змушує кожне покоління починати свій пошук спочатку — з нульової точки застиглої (замороженої) селянської традиції»²⁰⁸.

Отже, у фундаментальних засадах нашої ідентичності присутнє щось, що провокує її розриви, створює нашу неідентичність, нашу відчуженість від нас самих. Хоча «незмінною умовою тут-буття людини у життєвому світі є зустріч іншого. У цій зустрічі з іншими... у нашому спільному смислового зв'язку відбувається конституювання навіть моєї відмінності і моїх шансів», — пише А. Шюц²⁰⁹. (До речі, цікаві подібності між англ. *means* (засоби) та *medium* (посередник) М. Коул вважає одним із центральних теоретичних положень культурно-історичного підходу.)

²⁰⁷ Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Логос, 1998. — С. 69.

²⁰⁸ Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России / А. Эткинд. — М. : Медуза, 1994. — С. 92.

²⁰⁹ Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [Пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе]. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — С. 106.

Якщо інший відіграє таку важливу роль у конституюванні ідентичності людини, то цілком можна припустити, що руйнація топографії стосунків зі значимими іншими обертається не тільки появою конфліктних зон і розривів у культурній ідентичності людини, а й провокує кризи її культурної ідентичності. Природність культури для людини, інкорпорованість її в людську свідомість та несвідоме часто не дають можливості особистості дистанціюватися від особистісного культурного досвіду світопереживання та світосприйняття, усвідомити конфліктні зони власної культурної ідентичності.

Якщо людина «переростає» власну культуру, яка не здатна більше ставити перед нею цілі, що були б достойними її зусиль, а пересуди, стереотипи, снобізм або якісь інші мотиви, настанови заважають їй психологічно, інтелектуально, емоційно увійти в іншу культуру, вона потрапляє в «стан культурного вакууму», тобто втрачає смисл у стосунках зі значимими іншими, з власною культурою і починає добудовувати, компенсувати цю нестачу всіма можливими для неї засобами.

Відома британська дослідниця М. Мід, спостерігаючи зміни в традиційному житті індійців, що вступили в контакт із ринковою цивілізацією, писала: «Процес, коли група дикунів просто втрачає стимули до напруження власних сил і тихо вмирає з голоду на берегах рік, де як і завжди повно риби, здається настільки дивним, настільки чужим природі суспільства, що хочеться назвати його патологічним... Проте, це, як правило, і відбувається з народами під впливом нав'язаних їм ззовні різких насильницьких змін»²¹⁰.

²¹⁰ Goldenwezer A. Antropology / A. Goldenwezer. — L. : Routledge, 1937. — P. 124.

З германською кризою періоду першої світової війни, з травматичним досвідом цих подій, які призвели до великої депресії 1929 р., П. Бурдьє прямо пов'язує світогляд цілого покоління німців, і перш за все німецьких інтелектуалів. «Ці досвіди знаходять своє більш або менш евфемінізоване вираження як у безкінечних розмовах про добу «мас» та «техніки», так і в експресіоністському живописі, поезії та кіно, а також у своєрідному, параксичному і повному патетики завершенні руху, який розпочався у Відні наприкінці століття — «Веймарській культурі», яку невідступно переслідували «невдоволеність культурою», зачарованість війною та смертю, бунт проти технічної цивілізації і влади»²¹¹.

Посттравматичний досвід склався у смутний та синкретичний дискурс — розпливчасту об'єктивізацію колективного настрою, габітусу — певного ставлення до світу, яке розпізнається, на думку Бурдьє, за тілесним *hexis*, ставленням до мови, за сукупністю літературних та філософських хрещених батьків (Ф. Ніцше, С. К'єркегор) та також за цілою низкою етико-політико-метафізичних постулатів²¹².

Духовний розвиток людини, суспільства, культури завжди супроводжується екзистенційними кризами, які інколи називають метафізичними хворобами. Процес їх протікання, вибір можливих стратегій подолання, продуктивність або, навпаки, нездатність виходу з кризи можуть не тільки загальмувати, а й навіть зруйнувати майбутнє людини, культури, соці-

²¹¹ Бурдьє П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдьє; [Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой]. — М. : Практис, 2003. — С. 26.

²¹² Там само. — С. 27.

уму. Проте, інколи криза залишається єдиним і останнім шансом щось змінити, замислитись, зупинитись. Аналізуючи психологічну ситуацію, що склалася навколо енергетичної кризи в США, В. Франкл сподівався, що його не вважатимуть легко-важним, якщо він «ризикне стверджувати, що енергетична криза — це єдиний серйозний шанс для нашого фрустрованого прагнення до смислу. У нас є шанс осмислити себе..., змістити акценти від засобів до життя на життєві цілі, на смисл життя. І, на відміну від джерел енергії, цей смисл є невичерпним»²¹³.

Однією з головних стратегій подолання культурного вакууму, наслідком якого стає відчуження людини від власного способу існування, а отже, від власної культурної ідентичності, може бути реінтерпретація особистісного культурного досвіду на підставі побудови конструктивних стосунків з іншим культурним досвідом. «Коли з'являється Інший, він одразу оволодіває всім тим, що нам ніколи не дано пізнати. Він — уміщення нашої тайни, усього того, що живе в нас, проте не може бути зарахованим до істини. Він не є уміщенням ні нашої подібності, ні нашого розрізнення, як при відчуженні, ні ідеальним втіленням того, що ми є, ні прихованим ідеалом того, чого нам не вистачає. Він уміщення того, що вислизає від нас, місце, через яке ми вислизаємо самі від себе», — писав Ж. Бодрийяр²¹⁴. А це, у свою чергу, означає, що в нас завжди присутній інший — з його цінностями і передсудами, стереотипами

²¹³ Франкл В. Человек в поисках смысла : Сборник / В. Франкл; [Пер. с англ. и нем.; Общ. ред. Я. А. Гозмана и Д. А. Леонтьева]. — М. : Прогресс, 1990. — 368с.

²¹⁴ Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр; [Пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской]. — М. : Добросвет, 2000. — С. 145.

та ідеалами, ментальними деспотизмами та бурхливими фантазіями. І цей досвід завжди залишає нам шанс потрапити в дещо більше, ніж ми самі, чим власне і є наша ідентичність.

Висновки.

Фундаментальною засадою конструювання культурної ідентичності людини є інший. Введення феномена іншого в структуру ідентичності означає деконструкцію класичної інтерпретації феномена ідентичності.

Наявність іншого в структурі ідентичності провокує як її розриви, так і нашу не-ідентичність, нашу позаприсутність, нашу вічну вкоріненість в іншому місці.

Частина третя

Ресурси конструювання культурної ідентичності.

3.1. Множинність культури як умова конструювання культурної ідентичності.

Феномен культурної множинності. Як можлива «симетрична культурна ідентифікація»? Від інтенціональності до культурної телеологічності: чи існує культурне завдання на розвиток?

Прагнення зрозуміти як культурний текст згортається в добрі та злі вчинки, розумні та божевільні думки, успішні та втрачені біографії, на перетині яких імпульсів, «ритмічних вузлів», розломів вибудовується складна і рухлива тканина культурної ідентичності людини, яка втілюється в утопічну мрію, конструктивний проект, художній маніфест, зміщує ракурс інтерпретації проблеми на взаємопроектування, взаємоперетинання та інтертекстуальність смислоутворення ідентичності, підкреслюючи при цьому інтерсуб'єктивний характер її становлення та принципову амбівалентність формування.

Адже культурний світ не є простим засобом, чистою можливістю досягнення прагнень людини, не є прозорим для її бажань. Світ існує і рухається за власними законами, чинить опір, містить у собі ризик, наповнений іншими людьми, які так само воліють, бажають і прагнуть. Він збитковий, амбівалентний, принципово не даний, а заданий, і є зосередженням всіх символічних зв'язків універсуму.

Як ми з'ясували у попередніх розділах, класична інтерпретація феномена культури як ідеальної перспективи, залучення до якої гарантує людині набуття бажаної культурної

ідентичності, вичерпала свої наукові можливості й потребує принаймні огляду можливих некласичних стратегій її інтерпретації.

Ця вичерпаність, як виявилось, базується на низці методологічних протиставлень, з якими доводиться стикатися у процесі інтерпретації проблеми. Окремі з них виявили представники психоаналізу, які наполягали на репресивному характері культури щодо психічного благополуччя, щастя та гармонії людини. В історичній перспективі це відкриття відбулося як дискурсивний результат проекту Просвітництва ідеєю суб'єкта як автора власного життєвого сценарію, який базується/спирається на незалежну ідентичність. В основі теорії суб'єкта, як відомо, лежить ренесансна ідея перспективізму, тобто особливо підпорядкованого внутрішнього психологічного простору людини майстром (гуру, лідером, вчителем, батьком і/або матір'ю), який знаходиться за його межами, оскільки від народження людина є лише тільки проектом власного життя.

Разом з тим ми з'ясували, що розуміння та реінтерпретація власної життєвої історії, на підставі якої вибудовується ідентичність людини, можливі лише завдяки осмисленню та реінтеграції особистісного досвіду як певної умови, ситуації, контексту інтерпретації механізмів символічного опосередкування психічного життя людини, не самоданність, не очевидність та післядієвість якого, зумовлену такою його особливістю, як «відпочаткове запізнення» (Ж. Деріда), все частіше підкреслюють дослідники*.

Відкриття феномена непрозорості внутрішнього світу людини та її духовної сліпоти належить, мабуть, античному

світу. «Перипетія переходу від сліпоти до зрячості і навпаки — це одна з топік трагедії, найбільш виразна в сліпому, але зрячому Тиресії, і зрячому, але сліпому Едипі»²¹⁵. (Згадаймо одну з ключових фігур в українській культурі — сліпого кобзаря — і роль яку він у ній виконує.)

Християнська версія становлення «внутрішньої» людини теж тлумачить початок людської історії з метафоричного прозріння. В хайдеггерівському розумінні історію слід розуміти «як пробудження та невсипущість, яке не дається як саме собою зрозуміле разом із життям, проте передбачає наявність певних умов та передумов до розвитку, припускаючи розгляд власної дійсності у взаємозв'язку з власними джерелами, а отже — з прийдешнім»²¹⁶.

Відомий англійський дослідник Р. Колінгвуд вважає «одним з найбільш важливих елементів сфери морального досвіду, що отримали своє вираження в християнстві, відчуття незрячості людських діянь»²¹⁷. Можливо, тому, європейську культуру пронизує підозра в глибинній гріховності людини. Людина, якою володіють бажання, за цією традицією, розглядається як істота позарациональна, така, якою керують інстинкти, страсті, непрозора та спонтанна. Саме навколо її приборкання вибудовується земна історія, на ній фактично тримається

²¹⁵ Ямпольский М. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф / М. Ямпольский. — М. : Культура, 1993. — С. 11.

²¹⁶ Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / Вопросы философии. — 1995. — № 11. — С. 120.

²¹⁷ Колінгвуд Робін Дж. Ідея історії / Робін Дж. Колінгвуд; [Пер. з англ. О. Мокровольского]. — К. : Основи, 1996. — С. 102.

ся культурна дисципліна людства, розігрується грандіозний сценарій спокутування людиною провини гріховних вчинків, який завершується (або тільки розпочинається) долученням до сакрального символічного порядку світу, котрий, власне, і конститує її/його культурну ідентичність.

Будь-які спроби створення земних людських смислів, ідеалів, цінностей, усі раціональні домагання людини проголошуються сучасними теологами, як і тисячу років тому, ідолопоклонством, гординою, спробами замінити Бога та зараховуються до ієрархії основних людських гріхів. Абсолютним суб'єктом, Уявним Батьком як умовою ідеального Я (Ю. Кристева), основою «первинної ідентифікації» та «батьком індивідуальної історії» (З. Фройд), з якого розпочинається динаміка становлення людини в культурі, а отже, конституювання її культурної ідентичності, в цій версії вважаються священні тексти.

«Вони утримують крихкі кордони цілісності Его в його кризові моменти, зображуючи певні кордони моральності... Вони нагадують мені і допомагають віднайти себе там, де я втрачаю свою «самість». Біблія — це текст, який націлює своє слово на мої невдачі, водночас дозволяючи мені бути готовою до пізнання їх причин... Він конститує мене, читача або читачку, як мешканця кордонів нового простору — простору суб'єкта, що говорить, динаміка якого присутня в фігурах самого тексту»²¹⁸. (Не випадково, на мою думку, окремі сучасні дослідники навіть створюють тезаурус людських якостей, репрезентованих у Біблії. Так, приміром, В. Шадріков, реконст-

²¹⁸ Кристева Ю. Душа и образ / Ю. Кристева; [Пер. с фр. Ж. Горбылевой]. — Париж : Файярд, 1993. — С. 4.

руюючи сутнісні якості людини, представлені в Біблії, окреслює образ людини-християнина 42 сутнісними характеристиками, шляхом розвитку яких є — любов до Бога, праця та спілкування^{219*}.

Механізмами трансляції сакральних цінностей, досвіду їх переживання, які фактично створюють структури передрозуміння (Г. Гадамер), визнаються традиції, абсолютизація та сакралізація яких закладає основний ритм культури.

Присутність сакрального в індивідуальній структурі ідентичності визначалася метафорою «світло». Світло — це креативне джерело, початок, породжуюча могутність, завдяки якій з'являється буття, зокрема, усвідомлене буття людини. Проте «світло, що сяє поза цим Небом, поза усім сутнім, у найвеличніших світах, за якими вже не має вищих, є насправді те саме світло, що сяє всередині людини»²²⁰. Найважливішим екзистенційним завданням людини було досягнення тотожності індивідуального внутрішнього світла транскосмічному. Це завдання розглядалося як шлях набуття глибинного досвіду, в якому людина засвоює свій екзистенційний режим, змінюючи власний спосіб існування: «від не-буття до буття, від темряви до світла, від смерті до безсмертя»²²¹.

Мова йде про наближення людського існування до трансцендентного порядку, про отримання певного ініціаційного знання, яке дає можливість засвоїти новий екзистенційний до-

²¹⁹ Психология индивидуальности : новые модели и концепции / Под науч. ред. Е.Б.Старовойтенко, В.Д.Шадрикова]. — М. : НОУ ВПО МПСИ. 2009. — С. 77–85.

²²⁰ *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин / М. Элиаде; [Пер. с фр. Е. В. Баевской, О. В. Давтян]. — СПб. : Алетей, 1998. — С. 31.

²²¹ *Там само.* — С. 31.

свід. У стародавній Індії, приміром, однією з головних ідей, що постійно потрапляла в поле зору мислителів, була ідея відчуття присутності трансцендентного в індивідуальній ідентичності людини. Буддійська психологія вважає, що єдиний потік свідомості людини складається з 18 класів елементів, тому говорити про власне «Я» дуже проблематично. (Відомо, що Будда унікав займенника «Я», вживаючи «так-прийшовши», «так-пішовши», підкреслюючи тим самим множинність Буд.)

Культури, для яких традиція є основним легітимним механізмом трансляції культурного досвіду, постійно співвідносять себе із сакральним «абсолютним минулим», з певними прецедентами, що мали місце в минулому (вчинками культурного героя, історичними подіями надзвичайної важливості).

Інститути та ідеологія традиційних суспільств, поведінка та мислення їх членів жорстко зорієнтовані на ці надпрецеденти — на їх постійне відродження в ритуалах. Група sacra-предметів, за спостереженнями М. Годельє та Н. Еліаса, в природних культурах відіграє надзвичайно важливу роль, на неї спирається вся ієрархія соціальних цінностей, а структури сакрального виявляються на глибинному рівні психіки. Профаний же світ людини не входить до системи вищих цінностей міфопоетичної свідомості. Тільки в сакралізованому світі існують відомі правила його організації і соціально сконструйована структура простору та часу життя людини.

«...сакральні предмети мають таку ауратичну силу, яка людей одночасно спокушує і притягує, лякає і відштовхує. Вони вивільняють, якщо до них доторкатися, приголомшливі дієві ефекти і репрезентують інший, вищий рівень реальності — вони несумірні зі світськими речами і уникають будь-якого

способу їх гомогенізуючого розгляду, який прирівнює чуже до добре відомого, який непередбачуване пояснює через те, що давно знайоме»²²².

Для традиційної свідомості реально та буттєво виправданим є лише те, що входить до головного сакрального тексту своєї доби. Міру реальності та автентичності вчинків задає сам текст та парадигма його сакральних цінностей (В. Топоров). Сакральна реальність інтерпретується як світ абсолютних істин. Помилка, множинність її інтерпретацій неприпустимі. Трансляція варіативних змін відбувається несвідомо. Як це сталося, наприклад, в середні віки, коли панував рецептурний стиль мислення, що утримувався на сакральному дотриманні авторитету рецепта. З часом святість рецепта розмилася, випадково загубилася якась складова частина, зникла пропорція і як наслідок — межове звуження сфери припустимого обернулося протилежністю — алхімією, пародією, тобто змішуванням усього з усім. Прикладом такої інтертекстуальної алхімії є, наприклад, так звана числова безмежність раблезіанського числа, виявлена М. Бахтіним. «У цей самий час із міста, спасаючись від вогню, вибігло шістсот — та ні, яке там шістсот! — більш ніж як тисячу трьохсот одинадцять псів, великих та малих»²²³.

Сакралізація світу передбачає наявність певного «Центру», точки відліку особистісних вчинків людини. Традиційна людина завжди вносить момент сасга в своє існування. Будь-який навіть найпростіший фізіологічний акт, наприклад,

²²² Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас; [Пер з нім. В. М. Купліна]. — К. : Четверта хвиля, 2001. — С. 216.

²²³ Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Ф.Рабле. — М.: Искусство, 1973. — С.213.

такий як їжа, сон, завжди є залученням до святого, сакрального світу. За Й. Хейзінгою, ситуація сакралізації обертається ізоляцією, відокремленням у культурі, створенням штучних ситуацій виключення. Таїнство та містерія передбачають наявність святилища. Сакралізація простору обертається протиставленням території проживання невідомому, невизначеному простору, який сприймається як чужий, населений демонами, і ворожий, від якого треба і/або відгородитися, і/або підпорядкувати його, освятити.

Етосом такої культури, її домінантним світовідчуттям стає дотримання традиції. (Де етос — взаємозв'язок життєвих переконань, які утворюють підстави для спільного суспільного життя та стають підґрунтям для культурного досвіду.) Цей взаємозв'язок не передбачає інтерпретацію та критичну дистанцію як можливість для здійснення вільного вибору. Сміслом традиціоналістських життєвих переконань є злиття та розчинення в колективному досвіді, що призводить до певної втрати індивідуального спектра свободи та відповідальності. Автором цієї культури є дифузна колективність, досвід і здоровий глузд якої задає колективні форми відповідальності та свободи

Дослідження антропологів, які вивчали соціальні інституції, ідеологічні відносини та сферу публічності в країнах постколоніальної Африки, з'ясували, що будь-які спроби впроваджувати радикально нові економічні відносини не тільки не призводили до їх сприйняття, а навпаки, сприяли консервації старих, традиційних форм культурного буття. Ці спостереження дали змогу вченим виявити безпосередній зв'язок культурних норм з емоційними процесами, а головними стратегіями

включення цього традиційного досвіду в нові соціокультурні контексти були визначені механізми психологічного впливу.

Важливою ознакою традиційних суспільств є відсутність формально-раціонального начала та домінування матеріальної раціональності. Матеріальна раціональність — раціональність задля чогось, раціональність, яка завжди має точку відліку. Формальна раціональність — це раціональність сама по собі, раціональність як самоціль. Саме рух у напрямі формальної раціональності є рухом історичного процесу, рухом вивільнення людини від зв'язків, що обтяжують її від народження, від інтенцій неписаного права, від соціальних маркерів, які людина не обирає (О. Можейко).

Проте, сучасні дослідники все більше звертають увагу на амбівалентність біблійних текстів. Б. Вальденфельс вважає, що досвід амбівалентності ми виявляємо вже у псалмах. На амбівалентність Біблії звертають увагу Ж. Деріда, Б. Вальденфельс, Ю. Кристева та інші відомі дослідники. Одним із перших звернув увагу на цей феномен Т. Адорно. За Е. Касіроном, символічні форми представляють культурні процеси, які артикулюють весь культурний досвід людства.

Необхідність застосування принципу доповнюваності при дослідженні культурних явищ відстоює В. Руднев²²⁴. На думку вченого, феномен амбівалентності — це необхідний інструмент пізнання світу. Він фактично є своєрідною реалізацією принципу доповнюваності в епістемології та онтології, а отже, науковим постмодерном, для якого світ стає зрозумілим,

²²⁴ Руднев В. П. Диалог с безумием / В. П. Руднев. — М. : Аграф, 2005. — С. 40.

принаймні наближається до зрозумілості, лише якщо до нього застосувати принцип доповнюваності.

Це цікавий і важливий поворот у дослідженні феномена культури, зумовлений некласичними інтуїціями, які, як пам'ятаємо, передбачають відмову од розуміння культури як ідеалізованої перспективи залучення людини до універсального досвіду. Цікаво, що поняття «поворот» отримало у М. Хайдеггера назву *Кehre*, що означає особливу процедуру поглиблення у свої джерела, поворот як повернення, яке слугує передумовою просування і є необхідним моментом руху, щоб досягти якісно нового зростання. Словом *Кehre* в німецькій мові називається місце, де серпантин гірської дороги майже повертає назад, щоб ближче дістатися до перевалу. Це може означати, безумовно, і поворот руху думки, поворот, який передбачає співвіднесення себе з досвідом — як орієнтиром та мірою.

Його можна інтерпретувати і як своєрідний відгук на радикальні роздуми З. Фрейда про репресивний характер культури. Адже більшість дослідників становлення культурної дисципліни людства пов'язує з подоланням культурної амбівалентності, в тому числі і стародавніх мов. Посилаючись на дослідження К. Абель, О. Ранк зауважує, що головною особливістю архаїчних мов є те, що протилежності дуже часто позначаються одним словом, яке пізніше поділяється на два з протилежними значеннями. Поняття «табу» водночас означає «святий» і «проклятий», «неприємний». Амбівалентність давніх мов розглядається вченим як відображення становлення культурної дисципліни людства²²⁵.

²²⁵ Ранк О. Миф о рождении героя / Отто Ранк; [Пер.с нем. С.Л.Удовик]. — К.:Вацлер, М.: Рефл-бук, 1997. — С. 114.

Це означає, що цінності культури можуть бути як позитивними, так і негативними чинниками реальної людської історії. Амбітенденції культури пов'язані з тим, що людина — істота бажача. Такий висновок не тільки був базовим посиленням класичного психоаналізу. До нього приходять і більшість антропологів та істориків культури, які шукають відповідь на запитання, що рухає людську історію. Сучасні психоаналітики різних шкіл і напрямів, як і раніше, продовжують розв'язувати центральну проблему психоаналізу — проблему конфліктних стосунків свідомого Я і несвідомих, спонтанних волінь людини, в основі яких лежить, за К. Юнгом, амбітенденція людського бажання. «Ті речі, які «люблять» нас постійно і за будь-яких обставин, тобто завжди задовольняють наші потреби, ми взагалі не приймаємо до уваги і просто вбираємо їх у наше суб'єктивне Я. Речі, які завжди вороже протистояли і протистоять нам, ми просто витискаємо. Проте, для таких речей, які знаходяться в нашому розпорядженні не безумовно, які ми водночас і любимо, тому що вони нам приносять задоволення, і ненавидимо, тому що вони підкорюються нам не в усьому, — такі речі ми «закарбовуємо» в нашому душевному житті особливо, створюємо для них особливі сліди спогадів з об'єктивними властивостями і радіємо, коли знову знаходимо їх, знову можемо їх любити»²²⁶.

Інтерпретація людини як центру символічних зв'язків універсуму, як «системної якості» (Б. Анохін), як «зчеплення культурних кодів, де код — це перспектива цитацій, міраж, зітканий зі структур» (Р. Барт), відкриває можливість поглянути

²²⁶ Руднев В. П. Диалог с безумием / В. П. Руднев. — М. : Аграф, 2005. — С. 41.

на людину як на стихію, в онтологічному тексті ідентичності якої потенційно присутній і святий, і грішний, і небеса, і пекло. Тобто вся множинність символічного існування, артикульований та неартикульований досвід, що підтримує «ритміку» кожної культури, задає енергетику її персоналістичних тенденцій. «По суті, культура вкорінює у кожному здатність враховувати якусь цінність і її протилежність, того самого й іншого, ідентичного і йому чужого», — зауважує Ю. Кристева²²⁷.

Зрозуміло, що можливості долучення до цього символічного досвіду для кожної людини є різними та обмеженими. З прадавніх часів у різних суспільствах та різних культурах долучення до знань регулювалося, монополізувалося, створюючи таким чином суспільну ієрархію, кодифікуючи образ і стиль життя людини. Проте культурне буття завдяки власній символічній множинності, непрозорості володіє певною автономією. На думку П. Рикера, «символ породжує думку». Це означає, що найважливішим у будь-якому символізмі є не його прямий однозначний смисл та значення, а те, як і за яких умов він взагалі зберігається, існує в культурі, як відбувається його осмислення, трансформація, тобто функціонування.

Сховищем культурного досвіду, що існує за межами культурно значимого часу та простору, в психоаналітичній традиції вважається, як ми пам'ятаємо, несвідоме. Спеціальна наукова термінологія впорядковує людину, її психічне життя, насправді розщеплюючи її вербально. «Ми створили собі уявлення про зв'язану організацію душевних процесів у одній особистості і визначили його як Я цієї особистості», — писав З.

²²⁷ Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева; [Пер. з фр. З. Борисюк]. — К. : Основи, 2004. — С. 195.

Фройд²²⁸. Такими ж уявленнями про певні процеси, що відбуваються в психічному житті людини є й інші відомі категорії — особистість, тіло, душа, ідентичність, — які в сучасному науковому дискурсі, представники якого все більше усвідомлюють зумовленість власних наукових стратегій і власної наукової ідентичності, визначаються як наукові метафори.

Множинність культурного досвіду обертається тим, що будь-яка цінність може бути присвоєною (привласненою) або/і з позитивною, або/і з негативною валентністю, особливо за умов «послаблення режиму амбівалентності».

«...Читачі можуть привласнювати задоволення (насолонду), читаючи те, що їм не до душі, перевертаючи ознаки відмінності (otherness) в значення власної ідентичності»²²⁹. Тобто ідентифікувати себе можна з чим завгодно: з гординою, слабкістю, невдачею, провиною перед іншими. Нам відомо, який злий жарт відіграє іноді в житті людини, особливо це стосується юнацького віку, ідентифікація з певними образами, з ролями, приміром, традиційними жіночими і/або чоловічими, і як багато зусиль приходиться людині витратити на деідентифікацію — відчуження того, що фактично перетворилося на її/його спосіб існування, світоглядний та ціннісний світ і виконувало на певному життєвому етапі захисні, адаптивні функції.

Цікаве дослідження, яке може підтвердити ці міркування, було проведене російською вченою Н. Пушкарьовою, уче-

²²⁸ Фрейд З. Психология бессознательного : Сб. произведений / З. Фрейд; / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. — М. : Просвещение, 1989. — С. 427.

²²⁹ Brooks Ann Postfeminisms, feminism, cultural theory and cultural forms / Ann Brooks. — London : Routledge, 1989. — P. 208.

ницею І. Кона. Проаналізувавши архетип поганої матері і «стерви» в культурі Росії, вона з'ясувала, що основною ознакою характеристики поганої матері було бажання жінки стати автором та суб'єктом власної долі, в якій функція материнства є однією з важливих, але не єдиною і не головною. Це бажання не вписувалося в російський традиційний культурний метанаратив, через що жінка потрапляла в зону від'ємної інтерпретації, і розпочиналася процедура прищеплення її «неповноцінності». Це і означає, що інтерпретативні стратегії домінантних дискурсів, культурні метанаративи фактично ідентифікують людину проти неї самої, проти себе.

Здатність людини до самодетермінації, так само як і здатність розуміння – культурні артефакти. Західноєвропейська культура тисячоліттями реконструювала людину, проводила її через гординю Відродження та «дресуру» Реформації, закладала, начебто на «рівні інстинкту» (З. Фройд), загальнолюдські цінності та правила співжиття, проте, на початку ХХІ ст. знову веде діалог з культурами та цивілізаціями, які не знали ні Ренесансу з його антропоцентризмом, ні Реформації як його продовження, хоча й на іншій основі, і знову не знаходить достатньо переконливих аргументів у своє виправдання і на свій захист.

В історичній ретроспективі можна побачити як поступово відпрацьовувалися багатовимірні культурні ідентифікації. Так, приміром, Ю. Кристева вводить поняття людини як «метафори відстані, що її ми мали б дотримуватися стосовно нас самих, аби оптимізувати динаміку ідеологічно-соціального перетворення та позбавитись наших обмежень або чудернаць-

ких сторін наших розумових чи політичних деспотизмів»²³⁰. Приклад людини як «метафори відстані» письменниця знаходить у роботі Д. Дідро «Небіж Рамо». Небіж знає про самого себе як про чужого, іншого, і набуває в собі від цього чужого вражену особисту гідність.

Моделями саме такої ідентифікації вона, слідом за Д. Дідро, вважає, приміром, Діогена із Синопа (413—327 рр. до н. е.) — ексцентричну людину-пса, ексцентричну і невмотивовану, майстра парадоксальної аргументації, високого циніка, який прагнув до містичності людської чистоти, проводячи людину крізь фізіологічне оголення задля смаку морального проповідування^{231*}. Іншою такою моделлю сатиричної ідентифікації, яка фактично виконувала роль культурного медіатора, був Меніп Гадарський, якого М. Бахтін вбачав засновником діалогізму і тієї риторичної поліфонії, з якої вилущився західний роман²³².

Сучасні дослідники (А. Моль, А. Шюц, М. Ямпольський та ін.) вже на новому витку історичного пізнання все частіше звертають увагу на фрагментарність і непрозорість культури, що змушує нас переглянути в іншому контексті сам феномен культурного опосередкування культурної ідентичності людини.

Якщо культурний світ дається людині лише фрагментарно, якими мають бути культурні норми, щоб стати, з одного боку, психічними заборонами, символічними табу та механіз-

²³⁰ . Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева; [Пер. з фр. З. Борисюк]. — К. : Основи, 2004. — С. 175.

²³¹ Там само. — С. 181.

²³² Там само. — С. 181

мами психічної саморегуляції, а з іншого, відкритим простором - перспективою самоідентифікації людини. Як можлива в такому контексті адекватна або успішна культурна ідентифікація? На що, до речі, звертав свого часу увагу К. Роджерс. «Наша культура втрачає свою однорідність, вона все менше і менше здатна слугувати опорою людині. Людина вже не може просто спокійно покладатися на традиції і настанови свого суспільства, виявляючи, що більшість фундаментальних життєвих питань і конфліктів зосереджені в ній самій. Кожна людина повинна сама розв'язати в собі ті питання, за які раніше всю відповідальність брало на себе суспільство»²³³.

Проте, можливо, в цьому і полягає смисл та особливості сучасної культури, причетність до якої вимагає від людини волі до неї, що, дозволює собі припустити, відповідає шляху (mainstream), який пройшло людство у пошуках себе.

Головним культурним ресурсом подолання душевної незрячості людини стає її/його культурний досвід, який сучасними дослідниками інтерпретується як процес смислопродукування, де смисли та смислові образи — це тканина, з якої зіткана свідомість (Ю. Агафонов, А. Артем'єва). «Якщо свідомість за своєю гносеологічною функцією є активністю розуміння, то в онтологічному плані вона є для самої себе текстовим утворенням, тобто таким, що принципово вимагає розуміння»²³⁴.

²³³ Роджерс К. Клиентоцентрированная терапия / К. Роджерс; [Пер. с англ. В. Лях, А. П. Хомик]. — М. : Рефл-бук, К. : Ваклер, 1997. — С. 12.

²³⁴ Агафонов А. Ю. Основы смысловой теории сознания / А. Ю. Агафонов. — СПб. : Речь, 2003. — С. 54.

Набути здатність розуміти та реінтерпретувати власний досвід людина може тільки в певному соціокультурному контексті, який не тільки передує, а й створює можливості для досвіду розуміння та інтерпретації. Це принаймні означає, що умови можливостей розуміння та інтерпретації власного досвіду із самого початку є включеними в мету та процес його інтерпретації і виявляються опрідметненими не тільки як результат процесу розуміння та інтерпретації, а й як стани суб'єкта, його/її інтерпретативні стратегії. Носіями досвіду розуміння є різного роду суспільні й культурні практики, які людина застосовує від народження силою включеності у певний соціокультурний контекст.

На етапі первинної ідентифікації з культурними очевидностями, істинами, нормами, традиціями, пересудами, табу, носіями/посередниками яких виступають, як ми з'ясували раніше, частіше за все близькі люди, досвід котрих як здатність розрізняти добро і зло, просто успадковується, тобто сприймається беззастережно і конститує культурну онтологію ідентичності людини. Однією з базових умов становлення є її/його культурна причетність, тобто «спільність культурного проекту» і/або інтерсуб'єктивний спільний культурний світ.

Кожна людина, щоб бути собою, відчуває потребу в певних засобах самоідентифікації. Потреба в ідентичності вважається однією з фундаментальних потреб людини. Тому дослідники і виокремлюють так звані «кореляти адекватної ідентифікації» (Е. Гуссерль), якими вважаються смислові культурні очевидності та культурні істини, до яких належать культурні табу, традиції, стереотипи, звичаєвості, принципи тощо. Особливості їх комунікації полягають в тому, що більшість із

них циркулює в суспільстві спонтанно, непримітно, не-нав'язливо, у вигляді натяків, симпатій та імплікацій. Якості, які їм притаманні, передбачають самоочевідність їх значимості. В цьому полягає їх привабливість, стійкість до сприйняття та невіддільність критичній рефлексії (Н. Лукман), а водночас і їх агресивність.

П. Бергер і Н. Лукман під успішною соціалізацією розуміють «встановлення високого рівня симетрії між об'єктивною та суб'єктивною реальностями (а так само й ідентичності). Абсолютно успішна соціалізація антропологічно є неможливою... Максимального успіху соціалізація досягне, скоріше за все, у суспільствах із дуже простим розподілом праці й мінімальним розподілом знання. За таких умов соціалізація виробляє соціально приречені і високо профільовані ідентичності»²³⁵.

Чому саме культурні очевидності, такі, приміром, як звичаї і традиції, стають корелятами адекватної культурної ідентифікації? «Звичай може мати локальне або широке поширення, бути застарілим або сучасним, сільськогосподарським або міським, вульгарним або класичним. Проте, він не може бути неправильним — так само, як не може бути неправильною традиція», — дає свою відповідь Г. Райл і наводить приклад із кухаркою, яка пече пиріг. Вона бере сіль, цукор, масло, квасолю та бекон і готує традиційний англійський пиріг. Її вміння не вичерпується знаннями про звичай саме так випікати пиріг, проте вона не може помилятися, оскільки працює в річищі культурної традиції, розмірковує вчений. Так само як

²³⁵ Бергер П. Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; [Пер. с англ. Е. Руткевич]. — М. : Academia-Центр, Медиум, 1995. — С. 37.

способи застосування слів, монет, марок, шахових фігур «мають тенденцію зберігати свою тотожність протягом тривалого часу. Ми просто хочемо розуміти і бути зрозумілими й вчимося в тому числі й різним примхам у дорослих»²³⁶.

Гештальт-теорія так пояснює процес формування навичок і звичок. «Звички є інтегрованими гештальтами, вони — економічні механізми природи... Якщо ви вчитеся друкувати на машинці, ви повинні перш за все зорієнтувати себе відносно положення кожної букви, спрямувати свій палець на відповідну клавішу і нажати її з певною силою. Ваша орієнтація, так само як ваше маніпулювання клавішами, буде змінюватися від незвичності до обізнаності, від нескінченного потоку відкриттів до визначеності — тобто до знання. Все менше буде потрібно часу і концентрації уваги, коли, нарешті, навичка стане автоматичною, зробиться часткою тебе, спустошить передній план і звільнить місце для «роздумів», коли тиша не порушується пошуком клавіш. Іншими словами, «гарні» звички є частиною процесу зростання, процесу актуалізації потенційної навички»²³⁷.

Цікавою є інтерпретація процесів несвідомої ідентифікації сучасними вітчизняними психолінгвістами, які працюють у традиції структурного психоаналізу та західної аналітичної філософії. «Ідентичність конкретної людини, те, що вона про себе думає і ким себе вважає, залежить від безлічі «плавальних означників», які структуруються в єдине поле укоріненням пе-

²³⁶ Райт Г. Обыденный язык / Аналитическая философия : становление и развитие : Антология; [Пер. с англ. и нем. А. Ф. Грязнова]. — М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 163.

²³⁷ Перлз Ф. Внутри и вне помойного ведра : Радость. Печаль. Хаос. Мудрость / Ф. Перлз; [Пер. с англ.]. — М. : Психотерапия, 2007. — С. 55.

вних вузлових точок, «точок застіжки — point de capiton. Ці точки є заданими латентним ідеологічним рівнем дискурсу, певною несвідомою ідеєю (в цьому випадку — семантикою «брудного — поганого»), і всі плавальні означники, які прикріплені до неї, набувають точного та фіксованого значення..., метафорична надлишковість, що їх поєднує, ретроактивно визначає ідентичність людини. Вона відчуває себе саме такою, якою описує. Відбувається те, що С. Кріпке називає «жорсткою десігнацією», рівністю ідентичності об'єкту та його опису, яка завжди виконується», — пише Н. Калина^{238*}.

Н. Лукман під латентним ідеологічним рівнем дискурсу розуміє первісну світоглядну систему, яка не піддається сумніву, не рефлексується, а існує як світ культурних повсякденних очевидностей: поганий — гарний, добрий — злий, — транслюється, передається значимими іншими, викликає довіру, а отже, приймається на віру.

Аналізуючи різноманітність біографічних нарративів, В. Голофаст виявляє, що «у повсякденному житті соціальні зміни зазвичай не маркуються... Якщо історія життя викладається у горизонті буденної свідомості, інколи потрібні значні зусилля навіть для виявлення або усвідомлення стану речей, які змінилися. Соціокультурні зміни поглинаються плинною функціональністю»²³⁹.

Як наслідок починає вимальовуватися візерунок нашої примхливої культурної ідентичності, яка робить нас ні на кого не схожими і водночас дуже схожими у чомусь глибинному.

²³⁸ Калина Н. Ф. Лингвистическая психотерапия / Н. Ф. Калина. — К. : Ваклер, Альтерпрес, 1999. — С. 237—238.

²³⁹ Голофаст В. Многообразие биографических повествований / В. Голофаст // Социологический журнал. — 1995. — № 1. — С. 81—82.

Схожими настільки, що, як стверджують дослідники, чоловіки і жінки однієї культури набагато більше схожі один на одного, ніж, приміром, жінки між собою або чоловіки між собою, які належать різним культурам.

Проте, як відомо, не всі культурні ідентифікації ґрунтуються на успішній імплементації різного роду заборон та культурних очевидностей. У подальшому культурна ідентичність конструюється і підтримується послідовним накладанням/аплікацією цих табу в стилізації тіла та душі.

Культурні заборони та дозволи, норми та правила здаються самоочевидними, тобто само собою зрозумілими, не підлягають сумніву, не проблематизуються і не викликають недовіри в періоди психологічної стабільності та рівноваги людини і культури. Проте, в критичні періоди життя, коли руйнуються усталені звичні смисли, людина змушена рефлексивними зусиллями долати власну психічну «системну обмеженість».

“Розуміюча психологія”, використовуючи давній метод маєтики створений ще Сократом, суть якого полягала у допомозі людині народити особисту істину у пошуках і усвідомленні власних протиріч, як раз використовує амбівалентність смислового простору клієнта, програє його “психодрама-тичним шаржем” (Ф.Василюк). Психотерапевт зіштовхує, загострює (за термінологією Ф. Василюка), обмежуючись лише межами логічної виправданості, протилежні цінності до своєрідного аксіологічного абсурду в процесі реінтерпретації смислового простору клієнта таким чином, що розмиваються слові межі й розширюється смисловий тематичний обрій клієнта. «Вводячи у поле свідомості водночас потенційні альтер-

нативи і загострюючись лише на логічній конструкції, психотерапевт гіперболізує значимі протиріччя до патернів опозицій», що, власне, і дає можливість досягти бажаної мети — проблематизувати вихідну ситуацію, деконструювати приховані пласти досвіду і намітити перспективи його розуміння та реінтерпретації²⁴⁰.

Наш культурний досвід укорінений у структурах повсякдення. Саме логіка повсякденного життя, в підґрунті якої — типологічні інтерпретаційні схеми, закріплюється в тілесному, фізичному, символічному існуванні людини, повторюється і стає звичкою. Повсякденність здається прозорою та ясною не тому, що відрефлектована, а тому що приховується від рефлексії. Особливості вираження переживання досвіду залежать від оволодіння людиною інтерпретаційними ресурсами. «...Рамки зрозумілості є, по суті, інтерпретаційними рамками, які задають межі інтерпретації реальності, дозволяючи надати сенс тій чи іншій події. Ці рамки найчастіше задаються культурою. Їх засвоєння забезпечує те, що можна назвати інтерпретативною компетенцією особистості», — пишуть автори посібника «Основи психосемантики»²⁴¹.

Проте і тут (у світі повсякдення) відбуваються події, які перетворили ритми щоденності на авангардні фрагменти. В їжі, одязі, житлі, приватному особистому житті комбінуються та зіштовхуються речі, які завжди вважалися несумісними.

²⁴⁰ *Василюк Ф. Е.* Майевтика как метод понимающей психотерапии / Василюк Ф. Е. // Вопросы психологии. — 2008. — № 5 — С. 36.

²⁴¹ *Основи психосемантики (за нарративними технологіями)* / Н. В. Чепелева, М. Л. Смутьсон, О. М. Шиловська, С. Ю. Гуцол; За заг. ред. Н. В. Чепелевої. — К. : Главник, 2008. — С. 15.

Солодке, гірке та солоне, гостре в одному коктейлі, груба вовна, шкіра з шовком та мереживом в одній сукні, сповідь на мобільний телефон, facebook, зміна статі, дефолт класичних європейських країн, які стояли у джерел європейської цивілізації, теракт 11 вересня, віртуальний простір, громадський космічний транспорт і безліч інших речей мають безумовне відношення до нашої культури, руйнують усталений класичний порядок речей і розгойдують межі нашої культурної ідентичності. «Наша повсякденність складається з несумірних цеглин, і ми розвинули здатність так їх поєднувати, що гетерогенне нас радше поживає, ніж напружує. Поза сумнівом, це вимагає мистецтва життя, чії первісні форми й моделі щонайяскравіше витворилися в естетиці модерну... Ми дедалі більше переносимо те, що попередньо випробувано як моделі в модерному мистецтві у наші життєві форми... Ми шукаємо й пізнаємо в мистецтві те, що ми шукаємо і практикуємо в житті», — імпровізує В. Вельш²⁴².

Сьогоднішній світ толерує розмаїття, вітає різнобарвність смаків, множинну оптику картини світу, можливість поєднувати суперечливі тенденції, еkleктику, яка стає синонімом вишуканого стилю, та наполегливо конструює стильову інтертекстуальність. На цьому тлі феномени тотожності, цілісності, безперервності набувають нового звучання та інтерпретації. Якщо в давньогрецькій та давньоєврейській мовах тотожність істини самій собі імплікує її незмінність (Н. Арутюнова), то в сучасному світі все більше звертають увагу на динаміку змін і

²⁴² *Вельш В.* Наш постмодерний модерн / В. Вельш; [Пер. з нім. А.Л. Богачова та ін.]. — К. : Альтерпрес, 2004. — С. 171.

на те, що істину сьогодні вже не відкривають і не підтримують у її незмінності, а видумують і конструюють. Адже хто може охопити світ в його часовій та просторовій цілісності? В епістемології з цього приводу є цікаве міркування Боеція, який вважав, що знанням про всесвіт як *totum simul* (водночас), де послідовні моменти всього часу, створюючи загальну картину світу, співприсутні в єдиній перцепції, володіє лише тільки Бог.

Темпоральне існування людини завжди утримує в собі своє минуле і своє майбутнє. Феномен досвіду асоціюється перш за все з минулим. Але до минулого, на чому наполягають дослідники, треба ставитися так само, як і до майбутнього. Минулі події, як і майбутні, належать сфері можливого. Хіба ми можемо сьогодні повністю вивести сучасні події з минулого, яке, за М. Прустом, є «резервуаром, набитим переживаннями, що не збулися»? Це і дає нам підстави стверджувати лише те, що вони були можливими. А це, у свою чергу, може означати, що при реінтерпретації нашого минулого досвіду ми з необхідністю враховуємо власні перспективи. Не випадково Ж. Лакан каже «Симптом повертається з майбутнього».

Яким чином можливе майбутнє? Воно можливе лише в ментальному просторі нашої уяви. Ми його програємо, передбачаємо, конструємо і в цьому переживанні світу нам стають у пригоді такі модуси людського існування, як віра і надія.

Майбутнє не є очікуваним, але якби не було збігів, зустрічей з очікуваним, впізнавань, людина не прагнула би здійснити майбутнє. Однією з причин сакралізації майбутнього в архаїчних культурах, мабуть, можна вважати нездатність людини прогнозувати його, передбачити, ухопити. Наскільки су-

часна цивілізація прагне оволодіти майбутнім, а отже, вважає важливим проектування у майбутнє власного існування, свідчить хоча б факт існування в розвинутих країнах інститутів ризику, метою яких якраз і є структурування і передбачення майбутнього.

Чим приваблює майбутнє? Свободою проектування. Відкритість та невизначеність майбутнього конституують свободу особистісного руху в просторі майбутнього.

Вибори, які робить людина, вважає С. Мадді, — завжди вибори між минулим та майбутнім. Майбутнє забарвлене невідомим. Його не завжди можливо передбачити, оскільки події мають властивість виходити за межі людських намірів. Ця зона ризику, смислової невизначеності постійно присутня в людському житті. Людська мудрість, вважають дослідники, виявляється і в тому, наскільки людина здатна *здолати* невизначеність майбутнього, наскільки вона усвідомлює необхідність цієї невизначеності.

Тому, обираючи майбутнє, ми обираємо тривогу та неспокій. Тобто, говорячи словами С. Мадді, беремо на себе тривогу. Ось чому в людей так часто виникає бажання уникнути цієї екзистенціальної тривоги, а отже, обрати минуле, наше знання минулого як певну стабільність і передбачуваність або жити сучасним, не думаючи про майбутнє, яке бентежить своєю непередбачуваністю та необов'язковістю. Але тоді постає інше питання: проблема переживання втрачених, невикористаних, загублених можливостей, яка трансформується в почуття провини. Обидва почуття: і провини, і тривоги, — породжують психологічний дискомфорт. Але вони не сумірні стосовно особистісного становлення людини. Адже зусилля, які людина

спрямовує на майбутнє, реалізацію задумів, планів та проектів, розширюють простір сучасного, насичують його додатковим мотиваційним потенціалом, що породжує людську активність та креативність, а переживання невизначеності майбутнього сприймається людиною як свобода, що як раз і конститується рухом невизначеності.

Майбутнє, за А. Ленгле, з його закликом до дії, належить до чотирьох головних конститутивних областей екзистенції. Співвіднесення з майбутнім, або буття заради чогось/когось, належить до практичного виміру буття екзистенції і вважається мотивацією до екзистенційного смислу та створенню того, що має цінність²⁴³.

Усе сучасне структурується майбутнім. Із втратою власного майбутнього людина, на думку В. Франкла, втрачає структуру свого внутрішнього часового плану, можливість переживання часу. Взагалі дослідники схильні вважати перевагу одного з трьох часових модусів (минулого, сучасного або майбутнього) в людському існуванні симптомом невротичного розладу, яке звужує життєвий простір людини і обмежує обрій її екзистенційного бачення.

Л. Бінсвангер, наприклад, вважав, що особливу роль у розвитку неврозу відіграє зменшення або зникнення відкритості особистості майбутньому.

За К. Юнгом, той, хто захищається від нового, чужого і відступає у минуле, знаходиться в такому самому невротичному стані, як і той, хто тікає від минулого.

²⁴³ *Лэнгле А.* Грандиозное одиночество. Нарциссизм как антропологическо-экзистенциальный феномен / А. Лэнгле // Московский психотерапевтический журнал. — 2002. — № 2. — С. 28.

Часова вісь розглядається сучасними антропологами як одна з базових ознак кожної культури. Тому аналогічну часову асиметрію можна відшукати в кожній культурі. Так існують культурні ритми, часовою перспективою яких є оберненість в минуле, що застигло в сакральній традиції, історичному прецеденті (Ф. Бродель, М. Еліаде). Міру реальності, аутентичності та успішності людського вчинку, модуси суб'єктної активності у таких культурних контекстах задаються сакральними ціннісними режимами (М. Годельє, Н. Еліас, В. Топоров). Умовно такі культури можна було б визначити як «ретроспективні» (Ф. Перлз).

Існують культури, домінантним ритмом яких стає проектування майбутнього. Це так називані проспективні культури, спрямовані в майбутнє (Ф. Перлз). Вони чутливі до нового, схильні до очікування і конструювання утопічних екзистенційних проектів. Їх життєвий, культурний і соціальний ритм відрізняється онтологічним оптимізмом.

Безумовно, це не означає, що в індивідуальному повсякденному житті людини відсутні стратегії проектування майбутнього. «Час людини завжди буде опиратися суворій одноманітності та жорсткому розподілу на відрізки, властиві годиннику. Йому потрібні одиниці виміру, узгоджені з його власним ритмом, визначені межами, які часто — так того потребує дійсність — уявляють собою прикордонні зони. Лише знайшовши подібну гнучкість, історія може сподіватися застосувати свої класифікації до «контурів самої дійсності», як висловився

А. Бергсон, а в цьому, власне, і полягає кінцева мета будь-якої науки²⁴⁴.

Особливу легкість, я б навіть сказала, легковажність у ставленні до часу демонструють давні культури. І це зовсім інший, ніж у модерної людини, тип ставлення до часу і до власного майбутнього. Перш за все, майбутнє не усвідомлюється як моє власне майбутнє, як мій власний простір оволодіння. Майбутнє в давніх культурах сакралізоване, а отже, табуйоване, а значить, монополізована його інтерпретація та оволодіння ним. Тлумачення майбутнього завжди було привілеєм і особливим сакральним ритуалом, без якого, як відомо, не обходилася жодна суспільно важлива подія.

При аналізі культурних особливостей феномену часу рухались від радикальної позиції Тейлора, який в «Первісній культурі» заперечував існування часу, до більш гнучких висновків про особливості конструювання часу в різних культурах, у тому числі й давніх. Досліджуючи феномен часу, історики користуються різними поняттями: час глибокий і довгий, передній і задній, час повільних ритмів і великих подій, тотальний час, час екзогенний (літургичний час), час очікуваних подій і втрачених сподівань. Така різноманітність термінів свідчить про множинні форми темпоральності. Сучасні дослідники ставлять питання про соціальне конструювання часу, існування множинних темпоральностей, а сам час інтерпретують як «перетворений варіант інтеріоризованого зусилля» і пов'язують психологічні механізми порушення переживання часу з формуванням самоідентичності людини*. Уявлення лю-

²⁴⁴ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок; [Пер. с фр. Е. М. Лысенко]. — М. : Наука, 1973. — С. 101.

дини про простір і час вважаються не тільки базовими антропологічними осями кожної культури, а й важливими модусами (параметрами) її самоідентифікації.

Усвідомлення множинності культурного досвіду, множинних форм темпоральності дало, приміром, підстави Є. Панофському запропонувати амбівалентну концепцію гуманізму. На думку вченого, стверджуючи людські цінності розуму та свободи, ми водночас приймаємо обмеженість людини, її/його схильність до помилок та минулості, тим самим стаємо водночас відповідальними й терплячими²⁴⁵.

Єдиною можливістю мати, набути, обрати та змінити культурну ідентичність у світі, який постійно змінюється, залишається діалог з іншим, який набуває «статусу посередника у відносинах мене із самою собою» (Ж. Лакан).

Протиставлення себе іншому розглядається дослідниками як один із фундаментальних процесів самовизначення. Щоб продукувати тотожність самому собі, вважає В. Декомб, ми повинні із спільного простору виключити те, що опирається ототожненню, інтернувати його, негативно визначаючи його як відмінне, інше. Так, ствердження власної ідентичності можливе лише у протиставленні себе іншому, як це склалося з прадавніх часів у процедурах обміну²⁴⁶.

Одним із таких найбільш розповсюджених культурних протиставлень є протиставлення схід — захід. І хоча це так зване міжкультурне співставлення має умовний характер, воно

²⁴⁵ Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства : Статьи по истории искусства / Э. Панофский; [Пер. с англ. В. В. Симонова]. — СПб. : Академический проект, 1999. — С. 13.

²⁴⁶ Декомб В. Современная французская философия: Сборник / В. Декомб; [Пер. с фр. Л. Никифоровой]. — М.: Весь мир, 2000. — С. 237.

часто використовується для пояснення стильових міжкультурних особливостей, які задають неповторну «фізіогноміку кожної культури» і допомагають віднайти раціональне зерно їх відношень.

Найбільш рельєфно культурні стильові особливості проявляються, на мою думку, в досить драматичній і цікавій темі — темі особистісного розвитку. Проблема особистісного розвитку належить скоріш до периферійних психологічних теорій, проте незримо присутня в усіх провідних психологічних школах і дедалі частіше стає темою обговорення у вітчизняній психології, оскільки кризові явища завжди актуалізують проблему подальшого розвитку, його перспектив та стратегій. Особистісний розвиток людини можна трактувати як культурний розвиток, як оволодіння собою, пов'язаний із «соматичною міцністю» та культурним досвідом, що набувається у взаємодії з іншими людьми^{247*}.

На перехресті психологічних традицій, які інтерпретують тему особистісного розвитку, як раз дуже виразно проявляється один з основних конфліктів сучасної культури. Мовою герменевтики його можна було б визначити як конфлікт інтерпретацій. І якщо до 11 вересня 2001 р. світ ще перебував в ілюзії, що подолати культурні конфлікти можна шляхом «діалогу метафор», то після цього дня, який низкою жахливих повторювань вже перетворюється на страшну буденність, стає очевидним, що йдеться не просто про «діалог метафор», ментальний конфлікт, протистояння різних дискурсивних практик. Мова йде про конфлікт політичних онтологій, про конфлікт

²⁴⁷ *Словарь* Л. С. Выготского / Под ред. А. А. Леонтьева. — М. : Смысл, 2004. — С. 81—84.

світів, кожний з яких ставить під сумнів доцільність існування іншого. Ось чому провідні філософи світу дозволили собі інтерпретувати трагічні події 11 вересня як позицію особистісного виклику культур, приречених на маргінальне існування в жорсткому, домінантному світі, який диктує свої правила гри і свій ціннісний режим.

Парадоксальність інтерпретації цієї проблеми полягає в тому, що мета, спрямованість, обрії та смисл особистісного розвитку в різних психологічних традиціях інколи інтерпретуються радикально протилежним чином. Досліднику це лише дає підстави зайвий раз переконатися, наскільки наука і дискурси вкорінені у культурах і співзвучні тим зонам ідентичності, до яких належать їх власні дослідницькі стратегії і практики.

Поняття особистісного розвитку є одним із провідних у гуманістичній психології. «Ми впевнені, — пишуть автори психологічної енциклопедії Р. Фрейджер і Дж. Фейдімен, — що на додаток до нашого вродженого біологічного патерну зростання та розвитку людей відрізняє тенденція до психологічного зростання та розвитку. Ця тенденція була описаною багатьма психологами як прагнення людини до самовираження (self-actualization): бажання зрозуміти себе і потреба реалізувати свої здібності в повній мірі»²⁴⁸.

Очевидно, що сама постановка проблеми і запропонований шлях її інтерпретації тяжіє до традицій європейського особистісного дискурсу, в якому провідну роль завжди відігравав «Проект Просвітництва» з його ідеалізованою перспек-

²⁴⁸ Фрейджер Р. Личность : теории, эксперименты, упражнения / Р. Фрейджер, Дж. Фейдимен; [Пер. с англ. М. Васильева и др.]. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. — С. 20.

тивною особистісного розвитку. І хоча сучасні дослідники інтегрують проблему особистісного розвитку начебто поза контекстом класичних ідей Просвітництва, релятивізують дослідницьке поле проблеми, знімають ідеї прогресизму та усвідомлюють, що інтенційна наповненість особистісного розвитку визначається базовими антропологічними осями культури, канва та інтрига особистісного дискурсу щодо розвитку залишається як і раніше.

Що дає підстави дослідникам робити висновки про існування протилежних культурно-історичних рамок, традицій, обривів? На чому ґрунтуються такі висновки? «За специфікою історичного і культурного протистояння Сходу і Заходу, ієрархічного та егалітарного, індивідуалізму і комуні приховується простий факт, що людина — істота і структурна, й антиструктурна, яка зростає в антиструктурах і зберігається в структурах», — розмірковує В. Тернер²⁴⁹.

Сучасні кроскультурні психологи вважають, що культури — телеологічні (Д. Мацумото), тобто культури мають мету та завдання на розвиток. Зрозуміло, що ідею телеологічності культури поділяють не всі дослідники. Заперечують її передусім прихильники постмодерну, які інтерпретують історію та культуру як відкритий простір нескінченних трансформацій і розглядають людину як істоту децентровану, яка постійно підриває, розладнує своїми бажаннями та несвідомими імпульсами символічний порядок світу. Мабуть, важко не погодитись з тим, що ідея телеологічності передбачає існування в культурі певної домінанти, що узурпує множинність людської індивіду-

²⁴⁹ Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер; [Пер. с англ., сост. и автор предисловия В. А. Бейлис]. — М. : Наука, 1983. — С. 36.

альності, проте мету теж можна розуміти по-іншому, приміром, з точки зору постмодерністських інтерпретацій В. Вельша як гри в мету.

На мій погляд, ця ідея та її постмодерна інтерпретація лише відображають напруженість культурного діалогового простору, в якому неодноразово розігравалися цікаві теоретичні полеміки, остаточні висновки з яких завжди виносилися в майбутнє, адже позиції дослідників не можна було ані заперечити, ані довести.

Одним із прикладів такої полеміки був, наприклад, диспут між засновником психологічної антропології А. Кардінером та Ж. П. Сартром.

На думку А. Кардінера, на підставі єдиного досвіду для всіх членів певного суспільства в людини формується базисна особистісна структура (basic personality structure). Її особистісні характеристики роблять людину максимально чутливою до власної культури і надають їй можливість досягати в ній певного комфорту та безпечного існування. Формується вона такими первинними інституціями, як сімейна організація, практика виховання дітей та засоби життєзабезпечення. Саме ці первинні інституції визначають характер неврозів, стратегії психологічного захисту та ступінь тривожності. Первинні інституції відрізняються в різних культурах і саме це сприяє виникненню схожих, єдиних рис у членів одного суспільства.

Ж. П. Сартр заперечував існування феномена «базисна особистісна структура», вважав його зайвим, таким, що знищує, підриває самі основи особистісної свободи та авторства самовизначення. У роботі «Проблеми методу» він критикував цю ідею як непотрібний одяг, у який антропологи хочуть на-

рядити людину. «Для нас людина визначається перш за все подоланням ситуації, тим, що вона може зробити з того, що зробили з неї, навіть якщо у своїй об'єктивації вона не досягає самосвідомості»²⁵⁰.

Зрозуміло, що висновок про телеологічність (тобто спрямованість до мети) культур зробили саме антропологи, для яких єдність членів однієї культури завжди була предметом дослідження. Проте, оскільки я дотримуюсь ідеї інтенції на культурну ідентифікацію, то для мене стає очевидним, що поняття інтенційне і телеологічне є перехресними термінами. «Телеологічне пояснення стосується форм поведінки подібно дії (action — like). Фази дії у її зовнішньому аспекті не поєднані каузальним зв'язком; їх єдність конститується підведенням під одну спільну інтенцію, що визначається тим, що агент хоче зробити..., мотиваційні механізми є телеологічними, а не каузальними», — пише Г. Х. фон Вригт²⁵¹.

Якщо прийняти версію існування культурної телеологічності, тобто ідею існування в кожній культурі зони (Дж. Батлер) або цільового поля особистісного розвитку, яке задає вектори, модуси, стильові особливості, стратегії та завдання, тоді можна певним чином ставити питання і про становлення суб'єктної телеологічності приблизно так, як це свого часу зробив П. Рікер. За таких умов конструювання культурної ідентичності видається цілком логічним саме в традиції суб'єктної телеологічності, запропонованої П. Рікером.

²⁵⁰ *Сартр Ж. П.* Проблемы метода / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр. В. П. Гайдамака]. — М. : Прогресс, 1993. — С. 168.

²⁵¹ *Рікер П.* Время и рассказ / П. Рікер; [Пер. с фр. Т. В. Славко] // Интрига и исторический рассказ. — М.; СПб. : Университетская книга, 2000. — Т. 1. — С. 160.

«Спільним поняттям для практичного і логічного розуміння концепту інтенції насправді є поняття інтенціонального відношення. Твердження, що стріла має інтенцію, не означає, що вона бажає чи сподівається влучити в ціль і що вона використовує якісь засоби для досягнення своєї мети... Стріла не має інтенції в тому сенсі, в якому її має діяч, або суб'єкт дії, вона має інтенцію як елемент дії: вона входить в інтенціональну структуру засобів і цілей», — пише В. Декомб²⁵². На мою думку, цей важливий висновок досить аргументовано прибирає сумніви щодо телеологічності культури.

І хоча дослідники все частіше заперечують можливість проведення «чистого експерименту» (Г. Бейтсон), оскільки неможливо поставити представників різних культур у однакові (чисті) умови, тим не менш, аналізуючи такий фундаментальний конструкт як «Я-концепція» (Я-конструкт) Х. Маркус та Ш. Кітаяма (1991) з'ясували, що як обмежений, унікальний, більш або менш інтегрований мотиваційний та когнітивний всесвіт, динамічний центр свідомості вона має сенс тільки в межах певного культурного середовища.

З величезної кількості проаналізованих культур вчені виокремили два фундаментально протилежних Я-конструкта: незалежний, який конструюється в західних (індивідуалістичних) культурах, і взаємозалежний, притаманний представникам незахідних (колективістських) культур²⁵³.

²⁵² Декомб В. Современная французская философия: Сборник / В. Декомб; [Пер. с франц. Л. Никифоровой]. — М. : Весь мир, 2000. — С. 14.

²⁵³ Мацумото Д. Психология и культура / Д. Мацумото; [Пер. с англ. О. Голубеваи др.]. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. — С. 56.

Метою особистісного розвитку, нормативним завданням, абсолютною соціальною цінністю в індивідуалістичних культурах є бажання людини самоствердитися, досягти індивідуального успіху, зберегти особистісну незалежність, самодостатність та унікальність.

Багатьом індивідуалістичним культурам притаманна віра в відокремленість індивідів. В індивідуалістичних культурах соціалізація спрямована на те, щоб людина змогла стати унікальною особистістю, досягти особистих цілей. Враховуючи їх набір, самовідчуття людини в таких культурах, відчуття власної цінності та гідності приймає цілком виражену форму. Коли людина в такому суспільстві успішно виконує саме такі культурні завдання, вона відчуває себе задоволеною, підвищується її самооцінка²⁵⁴.

При незалежному «Я-конструкті» людина зосереджується на особистих атрибутах: індивідуальних здібностях, інтелекті, особистісних рисах, цілях та уподобаннях, виражаючи їх публічно, а також перевіряючи та підтверджуючи їх шляхом соціального порівняння.

Незахідні колективістські культури не вітають відокремленість. У таких культурах робиться акцент на «фундаментальній зв'язаності людських істот». Їх головне нормативне завдання — пристосуватися до взаємної залежності і підтримувати її, проявляючи солідарність. Взаємозалежні «Я-конструкти» визначаються у культурних контекстах. «Гвіздок, що стирчить, має бути забитим», цитує японське прислів'я Д. Мацумото. Людина в колективістських культурах соціалізу-

²⁵⁴ Там само. — С. 57.

ється таким чином, щоб адаптуватися до встановлених відносин або групи, до якої вона належить.

Цінності та самооцінка в таких культурах може відрізнятися від тих, які характерні для Заходу. Самооцінка людини з взаємозалежними «Я-конструктами» залежить від того, наскільки вона релевантна відносинам, а також чи є вона їх частиною. За таким «Я-конструктом» індивіди зосереджують увагу на своєму статусі взаємозалежності з іншими людьми²⁵⁵.

До колективістських належать азіатські культури. Політична риторика в цих культурах звучить абсолютно інакше, ніж, наприклад, у США. Японські політики завжди підкреслюють у публічних виступах спрямованість політики на суспільну гармонію та визначають її як «політику гармонії».

Різні концепції Я в різних культурах зумовлюють функціонування істотних міжкультурних особливостей. Від «Я-конструкту» залежить, як ми себе сприймаємо. При незалежному «Я-конструкті» здібності людини та її особистісні риси є найбільш важливою інформацією, релевантною Я особистості. Ці внутрішні атрибути є важливими для людей із взаємозалежним «Я-конструктом, які частіше уявляють себе учасниками соціальних відносин. Низка досліджень (Bond&Tak-Sing, 1983; Shweder&Bourne,1984) підтвердили ці спостереження. Так, описуючи себе, одна група піддослідних робила наголос на особистісних рисах, інша — описувала себе у зв'язку з певною ситуацією. Наприклад, Я — комунікабельний та Я — комунікабельний з друзями. Американські студенти більше роблять наголос на власних абстрактних рисах, ніж, наприклад,

²⁵⁵ Там само. — С. 58—59.

азіатські. Мотивація до досягнення осмислюється в індивідуалістичних культурах як те, що належить індивіду, а не укорінюється у міжособистісних та соціальних зв'язках.

Відомий психолог С. Гінгер розповідає, що коли він, працюючи в Ірані, записував у нотатник дату майбутньої зустрічі, його вважали людиною, яка страждає від неврозу нав'язливих станів. Таку інтерпретацію своєї буденної звички вчений пов'язує з уявленнями іранців про майбутнє, яке, на їх думку, не підлягає упорядкуванню, а отже, до нього не можна адаптуватися, ним не можна розпоряджатися, оскільки невизначеність — одна з базових ознак їхньої культури.

Проте ця абсолютна невизначеність майбутнього підтримується, а можливо, компенсується жорсткою регламентацією, приміром, протікання навчального процесу. У окремих викладачів іранських університетів запитання з боку студентів можуть викликати психосоматичні розлади, оскільки є свідченням їх вільнодумства та прагнення заперечувати, що неприпустимо апріорі. Західні психотерапевти таку реакцію кваліфікують як істеричну.

Західний світ, на думку більшості культурних антропологів та соціальних психологів, запропонував індивідуалістичну версію інтерпретації та реалізації особистісного розвитку. Ця традиція становлення та визнання індивідуальної самоцінності зародилася в античній Греції, де права на особисту істину, гідність, ініціативу та незалежність доводилися публічно на агорі, в театрі, суді. Сучасні історики культури навіть вважають, що однією з головних причин розквіту античної культури був її агональний (змагальний) характер і соціально-психологічна установка на особистісний успіх (А. Зайцев).

Ці культурні завдання вироблялися століттями. Крок за кроком, поступово відпрацьовувався інтелектуальний, психологічний інструментарій конструювання саме такої культурної ідентичності.

Проте, приміром, в Японії пряма конкуренція та змагальність ніколи не мала такого психологічного значення, як на Заході. Навіть, навпаки. Психологічне тестування американців свідчить, що конкуренція спонукає їх краще працювати. Вони мобілізуються, сприймають її як виклик, як певну провокаційну стратегію і нарощують власні можливості. Японці реагують на конкуренцію майже протилежно. Вони схильні розглядати пряму конкуренцію як акт агресії, знижують продуктивність, починають робити помилки й так гостро реагують на неї, що переключають усю увагу на відпрацювання стосунків з агресором.

Головна мета японської етики та педагогіки — навчити дитину вмінням змагатися та удосконалювати саму себе, власні досягнення й не дозволяти порівнювати себе з іншими (японські студенти виявляють схильність до залежності від можливого сорому через власну невдачу)*.

Як будь-який теоретичний конструкт, конструкт культурної ідентичності у людей, що належать одній культурі, відрізняється своїм смисловим багатством. Але прихильники конструктивізму вважають, що при всій множинності цього конструкту, можливості людей, які втілюють себе в особистісних біографіях, автонаративах і які можна відстежити, наприклад, у психотерапевтичній роботі, не безмежні. У цьому процесі, в цих практиках, як ні в якій іншій сфері, вважає відомий екзистенціальний психолог А. Ленгле, найбільш яскраво вияв-

ляються протилежності культур, які умовно, в межах психологічного дискурсу, можна визначити як східні та західні культури, конфлікт між якими окремі дослідники інтерпретують сьогодні як один з головних конфліктів сучасної культури.

Культурні інституції, реалізуючи «завдання» на розвиток та особистісне смислоутворення, спрямовують, задають та провокують культурну інтенціональність, притаманну певній культурі. Індивідуалістичні інтенції і стратегії самореалізації, про що досить виразно пише А. Ленгле, ніде не проявлялися так виразно як стосовно індивідуальності. На Заході домінує центрування на суб'єкті, на Сході культивуються практики відмови від себе, спустошення, чистої самотрансценденції.

Е. Хардінг пише про східний та західний досвід управління власною психічною енергією і особливості психологічної дисципліни, К. Абульханова-Славська виокремлює західну та східну специфіку конструювання особистісної свободи.

Можна навести безліч прикладів, що підтверджують ці спостереження. Відомо, наприклад, що припустима відстань між співрозмовниками в романських країнах інтерпретується як відверте втручання в приватне життя у США. У той час як японський словник не має поняття *private*, сучасна американська парфумерна промисловість одним із критеріїв якості своєї продукції вважає критерій недоторканості приватного простору — *private space*. Відчинені двері приватних будинків подають радикально різні сигнали в Нью-Йорку й Берліні, а відстань у 15 м має абсолютно різне значення в різних культурах і різних соціальних контекстах.

До колективістських культур належить, зокрема, і російська культура. Культура в Росії — це чинник, який робить

індивідуальне мислення та будь-які свідомі індивідуальні зусилля деіндивідуалізованими. О. П'ятигорський вважає, що російське суспільство протягом багатьох століть культивувало позаіндивідуальні форми життя.

Про колективістський характер російської психології говорить К.А.Абульханова-Славська, визначаючи сучасний стан розвитку російського суспільства як такий, де руйнуються традиційні соціальні зв'язки, і головною «скрепою» російської спільноти стає не свідомість, а несвідомий архетип, що уособлює способи виживання, відчуття та вірування * .

Модуси та стратегії особистісного розвитку століттями вибудовувалися на ідеалах індивідуальної автономії та свободи, суперництва та самодостатності, які безпосередньо пов'язуються з традиційним розумінням маскулітності. Як базовий метанаратив інтерпретації психологічного розвитку особистості він фактично призвів до культурного знецінення цінностей, які завжди ототожнювалися з фемінними. Цю теоретичну позицію поділяє багато визначних вчених, серед яких Г. Зімел, А. Адлер, Р. Брайдоті, Ю. Габермас та багато інших.

Східні цивілізації вирізняє інший соціальний ритм, інша інтенціональність, інші стратегії і модуси особистісної самореалізації. Проте, і східні, і західні цивілізації створюють символічні зони мовчання, суб'єктами яких стають жінки, діти, старі люди тощо.

Як і яким чином цілі розвитку культури інкорпуються в життєві цілі особистості?

За А. Адлером, кожна людина виробляє специфічну життєву мету, використовуючи її як орієнтир. На життєву мету

особистості впливає її особистий досвід, цінності, схильності та особисті якості. Формування життєвих цілей починається в дитинстві і слугує захистом від почуття безсилля. Риси характеру людини не є вродженими, за А. Адлером, вони виробляються як інтегральні частини нашої цільової орієнтації. «Вони не первісні, а вторинні чинники, викликані прихованими цілями особистості, і їх треба розуміти телеологічно». Засоби, які людина обирає для досягнення своєї життєвої мети, утворюють її життєвий стиль. Для невротика, за А. Адлером, існує величезна прогалина між життєвими цілями, поставленими свідомо, і цілями, поставленими несвідомо²⁵⁶.

За К. Роджерсом, поведінка людини — абсолютно раціональна: вона рухається до мети, якої намагається досягти, за хитромудрою та упорядкованою системою. Захисти, які ми вибудовуємо для себе, не дають нам можливість усвідомити цю раціональність.

Парадоксальність культури, її збитковість потребують від людини творчих зусиль на добудову смислових полів, на деконструкцію традиційних уявлень, яка має відбутися в межах культури з метою виходу за її кордони.

Більшість культурних завдань, спрямованих на смислоутворення, існують у множинному символічному контексті, утримують дистанцію натяку, не мають кінцевого та однозначного розв'язання, що, власне, і провокує складність культуротворчої інтерпретаційної роботи, спрямованої на пошук в цьому «безладі потенційної сукупності всіх можливих ладів» (П. Валері).

²⁵⁶ *Адлер А.* Наука жить / А. Адлер; [Пер. с англ. и нем. А. А. Юдина]. — К. : Port-Royal, 1997. — С. 125.

Індивідуалістичні установки настільки стійкі в західній культурі та західній науковій традиції, що, наприклад, дзен-буддійську версію злиття людини з космосом, з іншою людиною та всесвітом загалом О. Ранк, Р. Мей інтерпретують як заперечення самої суті життя, яке, на їх думку, є індивідуальним вибором між індивідуальністю та відмовою від неї. Р. Мей віддає перевагу процесу розгортання індивідуалізації незалежно від того, наскільки сильною буде при цьому екзистенційна тривога та онтологічна провина людини, вважаючи сміливість, силу та енергію людини на розв'язання цієї екзистенційної проблеми, власне, суттю людського буття. О. Ранк пом'якшує радикалізм Р. Мея, розробляючи особистісні стратегії мінімізації онтологічної провини, залишаючись при цьому прихильником індивідуалістичної концепції особистісного розвитку.

Протягом історичного існування європейська культура спрямовувала свій особистісний темперамент на розбудову публічного простору, домінуючих культурних інституцій, які б задовольняли індивідуалістичним інтенціям, стратегіям самореалізації та самоздійснення.

З позицій культурологічної інтерпретації можна проаналізувати і весь західний психологічний дискурс, виявивши соціокультурні індивідуалістичні установки, що домінують в європейській та американській наукових традиціях та пронизують традиції персонології та культурної антропології. Можна сприйняти інший світ як світ, що ставить під сумнів наш власний життєвий світ і нашу ідентичність (О. Надлер). Можна виявити в цьому розмаїтті підстави для культурного конфлікту або, навпаки, для пошуку діалогу. В будь-якому випадку очевидно, що все, що існує в культурі, прямо чи опосередкова-

но відповідає потребам людини, і завдання полягає в інтерпретації та реконструкції цих явищ в їх взаємозв'язку (Б. Малиновський).

З певною долею припущення можна зробити висновок, що стратегії, практики конструювання культурної ідентичності особистості мають як унікально індивідуальний, так і особистісно-типологічний характер, оскільки її конструювання задається особливостями соціокультурного контексту та спільним досвідом реальних стосунків з іншими, зі значимими іншими, досвідом, що підтримується культурними та соціальними інституціями, біографічною ситуацією людини та спільною культурною історією. Не дивлячись на особливості психологічної топології життєвого шляху кожної людини, культури задають і провокують як культурно легітимні стратегії та модули особистісного розвитку, так і нелегітимні, маргінальні. Це дає вченим підстави робити висновки про телеологічність культур, тобто про те, що культури утримують певні тенденції, спрямованість та режисуру на особистісний розвиток.

Висновки.

Множинність (багатовимірність) культури як умова і контекст конструювання культурної ідентичності людини перетворює її на фрагментарну квазіцілісність, яка складається зі шматочків і часточок нашої культурної та історичної позиційності, фрагментів хронотопів і топосів.

Існує ціла низка «маркерів», які уможливають «симетричну» культурну ідентифікацію.

3.2. «Практики себе» як стратегії конструювання культурної ідентичності.

Практики самоперетворення або опосередкованість власною історією. Індивідуалізм як система цінностей та емансипаторська культурна практика. Ідентичність як інтенційний об'єкт.

У житті кожної людини, країни, культури трапляються події, які потребують особливого інтелектуального та психологічного напруження для розв'язання складних завдань, спрямованих на самоперетворення, які так чи інакше актуалізуються в посткризові та посттравматичні періоди, що супроводжують людину все її життя і стають подіями, які зав'язують вузлики її життєвої історії. Особистісними ресурсами у складних ситуаціях стає не тільки здатність окремої людини долати виклики долі, а й суспільства загалом, оскільки, як виявляється, суспільства та культури відрізняються своїми інституціональними можливостями, закладеними традиціями, готовністю сприяти і/або гальмувати процеси особистісного розвитку.

І хоча людство майже із самого початку свого виникнення опікувалося, говорячи мовою сучасних конструктивістів, проблемою самоконструювання, «практиками себе» (М. Фуко), воно постійно стикається з подіями, які виходять за межі розуміння і не вписуються в рамки людського співжиття. Вчені-гуманісти схильні виправдовувати людські вчинки травматичним досвідом дитинства, жорстокими умовами виховання, репресивними культурними та соціальними обставинами існування. Достатньо згадати драматичні події 11 вересня 2001 р. в США, які, попри всю їхню трагічність, непередбачуваність та жахливу абсурдність, видатними мислителями су-

часності не отримали однозначної негативної оцінки, а лише стали приводом вкотре замислитися над людським вчинком, який в унікальності свого екзистіювання не може бути етично-рефлексивно засвоєним (В. Подорога).

Моральна секуляризація, соціальна та світоглядна зрілість, тобто власне етична особистість, можлива і є культурним надбанням. Кожна історична доба — певна світоглядна система цінностей, в якій недосконалість або досконалість людини стає її соціокультурною характеристикою. Це, у свою чергу, означає, що кожна культура вибудовує не тільки мету та завдання, спрямовані на особистісне зростання людини, а й історично зумовлений психологічний інструментарій для їх розв'язання. (Очевидно, що чим більше розвинутою є культура, тим складніше сконструювати, виокремити її відповідну інсценізацію.)

Західна цивілізація традиційно виділяє у процесах самоперетворення людини контроль, самозмушення та самоопонування, в основі яких лежить почуття провини, яке європейська цивілізація успадкувала від християнського міфу про гріхопадіння, зумовлене спокусою людини навчитися розрізняти добро і зло. Сучасні теологи інтерпретують цей міф як спробу позбавити людину біологічної, природної залежності і відкрити перед нею шлях духовного зростання та вдосконалення. Як не дивно, цей міф не тільки став однією з головних інтриг європейської цивілізації, він поступово перетворився на психологічну істину, на якій століттями вибудовуються європейські дисциплінарні практики.

Аналізуючи становлення європейського індивідуалізму як світоглядної системи і культурної практики самоконструю-

вання, французький антрополог Л. Дюмон виявив, що «емансипація індивіда відбувалася через самоподолання (фр. *transcendence*)... шляхом релятивізації світських цінностей. У світське життя поступово проникав позасвітський елемент до тих пір, доки, нарешті, неоднорідність світу не зникла повністю. Таким чином, весь простір стане уніфікованим... індивід-поза-світом стане сучасним індивідом-у-світі»²⁵⁷.

Головна проблема, на думку вченого, полягає в тому, що майбутній тип культурної ідентичності має виникати на противагу самій культурі, як її доповнення та заперечення. Перші ознаки майбутнього принципу індивідуалістичного особистісного розвитку Л. Дюмон знаходить у засновника Стої Зенона з Кітіона, який благістю називає те, що робить людину незалежною від зовнішніх умов.

Антична людина, розчинена в житті поліса і в культурних формах, що його формували і підтримували, — театр, спорт, філософія, демократія, — виявилася занадто прив'язаною до мирських цінностей, в гонитві за якими почала втрачати опору в самій собі. Тому джерелами майбутнього індивідуалістичного типу стали християнські цінності, яким вдалося побудувати нову, іншу перспективу у стосунках людини і світу.

Індивідуалізм як культурна практика, поле значень і внутрішній порядок, вмотивований прагненням людини знайти опору в самій собі, у власних ресурсах і можливостях, досвіді і бажаннях, історично цілком зрозумілий і виправданий. Проте «негативні практики» інтерпретації людини як істоти,

²⁵⁷ Дюмон Л. Эссе об индивидуализме / Л. Дюмон; [Пер. с франц. А. Д. Гаркавого]. — Дубна : Феникс, 2003. — С. 45.

котрої ще в принципі не має в існуючому порядку світу, яка ще не представлена, не вимовлена, не виражена, яка ще тільки має відбутися, залишаються основними стратегіями (де стратегії, за Т.Гитаренко, інтегральна характеристика життєдіяльності людини, яка поєднує життєві цілі та засоби їх досягнення; за Р. Бартом, це домінуючі смисли) конструювання та підтримки культурної ідентичності людини.

Так, відомий російський психолог Ф. Василюк, підбиваючи результати своєї багатолітньої психотерапевтичної практики, зауважує: «В людині є прагнення до рабства, бажання відмовитись від щоденних зусиль самому бути людиною та сприймати іншого як особистість. Людяність існування «береться силою», починаючи з вертикального положення тіла, що потребує безперервного вольового зусилля, та закінчуючи молитвою, співбесідою з Богом... Вольове зниження є одним із важливіших симптомів... ущільнення особистості»²⁵⁸. Столітню традицію інтерпретації свободи людини як «усвідомлюваної необхідності» та інтерналізованого контролю продовжує, приміром, Н.Роуз.

Чому відчуття провини та пригнічення бажань чинить формуючий вплив і модулює людину? Як етична регуляція (тіла, звички, бажання) перетворюється на мету та імпульс самого тіла? Як від'ємний культурний досвід стає модусом рефлексивності і призводить до становлення нових структур, що формують суб'єкта? І чому, за словами З. Фрейда, «прив'язаність до втраченого об'єкта» стає силою формування ідентичності людини?

²⁵⁸ Василюк Ф. Е. Методологический анализ в психологии / Ф. Е. Василюк. — М. : МГППУ; Смысл, 2003. — С. 44.

Культура як символічна система із самого початку існування вибудовувалася логікою включення та виключення. Опозицією культури завжди була природа, натура, якою треба оволодіти, сформувані, підпорядкувати. Як віра знаходиться у опозиції до гріха, так і феномен культурності століттями тримався у опозиції щодо натури. Вчені відстежили конституюючу силу гріха, в результаті усвідомлення якого народжується моральна європейська людина. За П. Бурдьє, «суттєвим наслідком процесу моралізації таких понять, як *ate* — сором, *time* — честь, пошана, *aidos* — совість, гідність, *phthonos* — заздрість, недоброзичливість і т. п., стало «перенесення поняття чистоти з області магічного до категорії моралі», тобто перетворення провини як плями (*miasma*) на «гріх»²⁵⁹. Так поступово сила атрибутів сакрального перетворила людину на культурну істоту. (На фатальне зчеплення моралі, культури і релігії, яке заважає становленню автономної і незалежної людини, звертав увагу свого часу К. Юнг.)

Вважається, що вперше секуляризацію сповіді в європейській культурі здійснив Ж. Ж. Руссо. «Сповіді Руссо... краще за все зрозуміти як етичний процес саморозуміння. Їх потрібно оцінювати не з точки зору істинності історичної розповіді, а з точки зору аутентичності самопрезентації... Як тільки вертикальна вісь молитви зміщується в обрій міжлюдської комунікації, окремій людині вже не реалізувати свою індивідуальність на самоті; буде вибір її власної життєвої історії успішним чи ні, залежить від «так» або «ні» інших»²⁶⁰.

²⁵⁹ Бурдьє П. Социальное пространство : поле и практики / П. Бурдьє; [Пер. с фр. Н. А. Шматко]. — М. : Ин-т экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2005. — С. 18.

²⁶⁰ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы фи-

238

Як метафорично висловився Е. Левінас, «закресливши світ, людина виявила, що її руки в чорнилах, які цей світ ви-креслили». Вкотре в європейській культурі людина постала перед собою як екзистенційне завдання, як драматична і ризи-кована проблема, розв'язання якої не залежить тільки від неї самої. Культура як символічна система перетворилася, заува-жує К. Гірц, на умову існування, без якої людина не здатна конструювати власний досвід. «Ми змушені покладатися на культурні джерела, які акумулюють фонд значимих символів... На видатну спроможність людини навчатися вказували неод-норазово, проте ще більш примітна її надзвичайна залежність від специфічного типу навчання»²⁶¹.

Енергійна і наполеглива присутність людини у світі обернулася для неї сконструйованою культурою, яка перетво-рилася на її умову, контекст, а отже, і межу існування. Культур-на ідентичність людини в цьому взаємному процесі фактично стала сконструйованим об'єктом або, за термінологією Р. Шведера, «суб'єкт-залежним об'єктом, втіленим у культурно конституційованих формах життя»²⁶².

Особливої драматичності, інколи кумедної, а інколи трагічної, додає людському існуванню його випадковість, над-лишковість, невизначеність та непередбачуваність. Розмірко-вуючи над ненавмисністю людського життя, Р. Рорті зауважує, що якби нам вдалося зрозуміти контекст, в якому ми за необ-

лософії. — 1989. — № 2. — С. 37.

²⁶¹ Гірц К. Интерпретация культур / К. Гирц; [Пер. с англ. О. В. Барсукова и др.]. — М. : РОССПЭН, 2004. — С. 62.

²⁶² Лурье С. В. Психологическая антропология : история, современное состоя-ние, перспективы : Учеб. пособ. для вузов / С. В. Лурье. — М. : Академический про-ект : Альма Матер, 2005. — С. 397.

хідністю живемо, наш дух став би подібним самому універсуму; наш «інвентарний лист став би копією інвентарного листа самого універсуму..., знявши копію з якого, ми могли б із задоволенням померти, оскільки єдине завдання, покладене на людину в цьому світі, — знати істину — було би виконаним»²⁶³. На думку вченого, Ф. Ніцше першим відмовився від домагань людини «пізнати істину». Він визначив її як «рухливу армію метафор» і тим самим зрікся самої можливості «репрезентації реальності» мовою. Але він не відмовився від наміру все ж таки відшукати причини нашого буття. Він просто зрозумів, що самопізнання не є пошуком істини, воно є процесом самопобудови. Відстежити власні причини, за інтерпретацією Р. Рорти, — означає створити нову мову, нові метафори. «Зазнати невдачу як поет і як людина — означає, на думку Ф. Ніцше, сприйняти чужий опис самого себе... Єдиний спосіб відстежити причини свого індивідуального буття, яким воно є, — це розповісти про нього історію на новій мові»²⁶⁴. Оповідь, сповідь, наратив власного буття і буде тим процесом, яким людина зможе протистояти власній випадковості.

Один із сучасних прихильників моделі «множинних нарисів» людської свідомості, самості та ідентичності Д. Денет теж вважає, що людське буття сплетене з наративних мотузків. «Ми малюємо себе та інших людей за допомогою наших власних і створених іншими людьми дискурсів, збираючи їх у

²⁶³ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; [Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996. — С. 51.

²⁶⁴ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; [Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996. — С. 53.

більш-менш когерентний вузол». Задачу конструювання само-сті, яка приймає на себе відповідальність, вчений виявляє у сфері соціальних та освітніх проектів²⁶⁵.

В європейській гуманітарній традиції володіти самістю означає, за Дж. Мідом, бути об'єктом для самого себе: осягати себе, спілкуватися із собою, діяти, орієнтуючись на себе, визначати свої бажання та цілі, обертати знання на самих себе, проблематизуючи в тому числі і власні форми репрезентації.

Телеологічне самопризначення людини починає вимальовуватися як історія інтенціонального об'єкта. Головною характеристикою інтенціонального об'єкта, за В. Декомбом, є його здатність втілюватися, існувати. «Коли річ стає інтенціональним об'єктом з нею дещо відбувається, і це дещо є таким — вона існує... Своєю інтенціональною дією суб'єкт змушує річ існувати, показуватися, бути присутньою, бути даною. Отже, значення інтенціональної події для об'єкта полягає в даруванні йому присутності або можливості маніфестації», — робить важливий висновок В. Декомб²⁶⁶. Порогом, *inter-face*, первинною локалізацією в світі і первинною ситуацією в реальності стає тіло людини, яке впродовж усього історичного існування людства нещадно стилізувалося відповідно до культурних норм і заборон.

З історичною відсутністю можливості артикулювати власний життєвий досвід, тобто бути відстороненим інтенціональним об'єктом дослідження, дослідники пов'язують, примі-

²⁶⁵ Деннет Д. С. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии. — 2003. — № 2. — С. 25.

²⁶⁶ Декомб В. Современная французская философия: Сборник / В. Декомб; [Пер. с франц. Л. Никифоровой]. — М. : Весь мир, 2000. — С. 47.

ром, труднощі особистісного становлення жінки. Однією з можливих інтерпретацій цієї проблеми може бути те, що легітимними авторами символічної реальності, зокрема, письмової, завжди були чоловіки. Вони формували й легітимізували домінантні стратегії її інтерпретації, створюючи та задаючи цим культурні норми поведінки, систему цінностей, символічний світ дозволеного та забороненого, вносячи чоловічу перспективу в культурний досвід людства, конструюючи феміністичність і маскуліністичність як культурні артефакти, тобто як інтенційні об'єкти*.

М. Фуко, розробляючи герменевтику суб'єкта, ввів термін «практики себе». Вчений вважав, що турбота людини про саму себе стає підставою для раціональної поведінки людини в будь-якій сфері людської діяльності. Аналізуючи головні практики оволодіння собою в античному світі — спорт, політику та театр, — М. Фуко з'ясував, що всі вони були закритими для жінок. Відповідно, жінка була витіснена з основних сфер особистісного конструювання, що призвело до того, що вона потрапила в один ряд з їжею, хлопчиками та істиною, — ряд насолод, у боротьбі з якими загартовувалася чоловіча суб'єктність. За біблійним міфом про походження людини, Єва була створена із зайвого ребра Адама. Цією подією був закладений не тільки факт тілесної залежності жінки від чоловіка, а й її онтологічної визначеності через чоловічу модель. (Доброчесність, стриманість і залежність — головні моральні чесноти жінок Стародавньої Греції²⁶⁷.)

²⁶⁷ Фуко М. Герменевтика суб'єкта : Курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / М. Фуко; [Пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. — СПб. : Наука, 2007. — 677 с.

На метафізичне запитання, що режисує людську історію та чи існує в культурному становленні людини внутрішня драматургія, вчені відповідають по-різному. Прихильники психоаналітичної традиції впевнені, що людину створює бажання і що саме людські бажання є головними мотивами історичного руху культурного буття людини.

На думку Ф. Броделя, здатність суспільств до самоорганізації багато в чому визначається вічним рухом «структур повсякдення», які стали елементами буденності, рутинності, звички. «Людина ніколи не зводилася до персонажу, який можна було б із придатним спрощенням ухопити цілком. Її життя завжди складалося з маленьких подій, з миттєвостей, які ніколи не були на поверхні, проте вносили рівновагу та часову тяглість» у її існування²⁶⁸.

Відомі культурологи Н. Еліас, М. Гелен, представники франкфуртської школи, аналізуючи еволюцію форм поведінки за їжею, сном, кодексом поведінки, дійшли висновку, що суспільства як системи постійно самоорганізуються.

Сподіваюсь, що у процесі розвитку людської цивілізації, в постійному русі структур повсякдення відбувається нарощування здатності людини до самоорганізації, вміння вибрати та змінювати свою ідентичність, ставитися до неї як до екзистенційного завдання, а отже, творити, конструювати, випробовувати символічний причинний ряд, стаючи автором і актором власної долі.

²⁶⁸ Бродель Ф. Структуры повседневности : Возможное и невозможное / Ф. Бродель; [Пер. с фр. Л. Е. Нубеля]. — М. : Прогресс, 1986. — 623 с.

Післямова.

Психологічна інтерпретація проблеми культурної ідентичності людини, безумовно, не могла опинитися поза власним теоретичним контекстом, межею якого став перехідний стан сучасної вітчизняної психології. Цей перехідний стан обернувся стильовою інтертекстуальністю методології, застосованої в дослідженні, яка посилюється міждисциплінарністю самої проблеми — культурної ідентичності особистості.

Розмаїття версій сучасної інтерпретації проблеми, радикальні інтенції постмодернізму, конструктивізму, парадокс психоаналітичної інтерпретації, який, на мою думку, полягає не в тому, що у психоаналізі у зв'язку з відкриттям феномена несвідомого людина втратила власну ідентичність як самотождність, а в тому, що це відкриття виявилось тією межею, порогом, з якого розпочалася нова, неklasична інтерпретація психічної цілісності людського життя, традиції вітчизняної психологічної та філософської думки і мої власні пристрасті, історія, доля і майбутнє — все це, попри всі труднощі методологічного характеру, дозволило мені, сподіваюсь, представити проблему культурної ідентичності особистості у сучасному теоретичному контексті. Головною тональністю і/або атональністю якого є думка про те, що наше людське призначення не вичерпується і не обмежується умовами і межами нашого власного життя. В нас завжди живе досвід Іншого — з його цінностями і передсудами, стереотипами та ідеалами, ментальними деспотизмами і бурхливими фантазіями. І цей досвід залишає нам шанс потрапити в дещо більше ніж ми самі, чим, власне, і є наша ідентичність.

Примітки.

Частина 1

С. 16. — До речі К. Юнг вважав, що це неможливо. Проте, приміром, сучасні его-психологи визнають, що людина сама повинна прийти до певних висновків, аналізуючи та інтерпретуючи власні переживання. Вони звільнили від конфліктів такі психічні феномени, як сприйняття, пам'ять, мислення. Наявність конфліктів, на їх думку, є ознакою психічних розладів, а здорова психіка здатна виштовхувати певні особистісні риси і проектувати їх назовні. Успішна терапія полягає в інтеграції людини, у вдалій інтроекції цінностей, зразків та ідеалів — отже, в успішній побудові стосунків з оточуючим символічним середовищем.

С. 19. — Окремі психоаналітики припускають, що проєктивна ідентифікація є ранньою формою здатності до мислення.

С. 22.— Сучасні психоаналітичні підходи в цілому підрозділяються на его-психологію, яка зосереджується на інтрапсихічних феноменах, і психоаналіз стосунків, одиницею психіки який вважає конфігурацію стосунків, а отже є прихильником ідеї множинної, перервної самості, за що критикується его-психологами.

С. 24. — Цікаво, що в німецькій мові Я та ego ідентичні *das Ich*. В англійській мові Я — це суб'єкт переживання, ego — людина як об'єкт переживань.

С. 26. — Див. приміром, *Кроник А. А., Ахмеров Р. А. Казуометрия: Методы самопознания, психодиагностики и психотерапии в психологии жизненного пути.* — М. : Смысл, 2003. — 284 с.

Частина 2

С. 78. — Ця пристрасть до наочності притаманна і багатьом сучасним вченим, яких важко звинуватити в механіцизмі, проте вони обирають для демонстрації своїх ідей більш складні сучасні прилади. Приміром, Ж. Лакан пояснює конституювання власного Я за аналогією з фотоапаратом — (гріхи викладацької роботи).

С. 86. — Хоча, як засвідчують дослідження П. Франкастеля, імітація цілісного суб'єкта, підпорядкованого лінійній перспективі, так і залишилася теоретичною викладкою ренесансних теоретиків. Достатньо просто поглянути на картини Пієро або Белліні, щоб побачити, до якої міри під кінець Кватроченто художники не використовували єдину перспективу і не дотримувалися правил уніфікованого простору. Лише у окремих випадках вони строго поширювали на свої твори ті методи, які викладали у своїх теоретичних працях.

С. 110. — До речі, французький славіст Ж. Ніва у роботі «Європа метафізики і картоплі» визначає українську культуру як кочову. Метафора «кочовий» у метафізиці «присутності» асоціюється з бездомністю і виражає інтуїції постмодерністської свідомості.

С. 111. — Для мене інтерпретація М. Хайдеггера представляє особливий інтерес, адже саме з осмислення феномена тотожності у західноєвропейському дискурсі розпочалася інтерпретація проблеми ідентичності. Не випадково, що в латинській мові, на що звернув увагу М. Хайдеггер, тотожне означає «idem».

С. 112. — Цікавим є те, що у коментарях перекладачі звертають увагу на те, що в сучасній німецькій мові слово *Anwesen* — присутність — має значення «невелике володіння, земельна ділянка, хутір», тобто приватне місце існування.

С. 113. — Я вже писала про це раніше, аналізуючи процес культурної детермінації художньої уяви.

С. 117. — У вітчизняній психології Т. Титаренко запропонувала свою версію психологічного розуміння життєвого світу, який «репрезентує унікальну цілісність свідомого і не-свідомого внутрішнього психічного життя та його зовнішніх предметних втілень» (див. *Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості : у межах і за межами буденності* / Т. М. Титаренко. — К. : Либідь, 2003. — 376 с.).

С. 121. — Згідно з теорією поля, рушійним чинником еволюції Всесвіту є ентропійний час (від гр. *en* — усередину + *trope* — поворот).

С. 133. — Ю. Лотман вважає, що «еволюція культури в системі природних текстів йде шляхом перерозподілу аналогій та опозицій, диференціації вихідних рядів на підсистеми та усвідомлення логічних збоїв у координації цих аналогових таксономій. Нові коди виробляються у процесі інтеграції нових рядів у конструкцію універсального гіпертексту, яка постійно перебудовується... Ті сфери культури, де випадкові чинники відіграють найбільш помітну роль, є, водночас, і найбільш динамічними її ділянками... область активного виникнення випадкових текстів розташовується на периферії, в маргінальних жанрах, в «молодших жанрах» і прикордонних структурних областях. Тут відбуваються найбільш активні смислопороджуючі та структуропороджуючі процеси» (див.: *Лотман Ю.*

О роли случайных факторов в литературной эволюции / Ю. Лотман // Пространство культуры: методологические и методические вопросы : Сб. науч. статей. — СПб., 2000. — ротапринтное издание).

С. 134. — Я не бачу принципової різниці між визначенням поняття інтеркультурності та інтертекстуальності, якщо розуміти культуру як текст.

С. 141. — Етимологічно поняття «топология» походить від грецького *topos* — «місце, місцевість, тема», в англійській мові поняття «тема» означає «взірець, образ, его, інколи навіть особистість».

С. 158. — Див. мою спробу деконструкції традиційного тлумачення цієї проблематики. — *Лебединська І. В.* Досвід деконструкції особистісного поля культури / І. В. Лебединська // Психологічна герменевтика / За ред. Н. В. Чепелевої. — К. : Міленіум, 2005. — Вип. 3. — С. 39—45.

Частина 3.

С. 191. — Див. мою статтю «Особистісний досвід: феномен «відпочаткового запізнення» // Наук. студ. із соц. та політ. психол.: зб. статей / НАПН України Ін-т соц. та політ. психології; [ред. рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.]. — К.: Міленіум, 2011. — Вип. 25 (28). — 148 с. — С. 51—58. . —

С. 194. — У проведеному дослідженні фактично виявлена відсутність у релігійних текстах інтенції на активність та агресивність. Спробу такої реконструкції та її доцільність свого часу заперечував К. Леві-Строс, який вважав неможливим

відтворити контекст становлення Біблії як необхідного підґрунтя та межі її реінтерпретації.

С. 204. — В історії світової культури Діоген відомий тим, що провів майже все своє життя в бочці. В усіх підручниках життя Діогена в бочці подається як приклад чудернацького філософствування божевільного мислителя. Проте, Ю. Кристева інтерпретує його життєвий шлях як культурну модель ідентифікації: «Він показує *іншого* розуму; чужий умовностям, він себе дискредитує, аби поставити нас перед нашою відмінністю, в якій ми не зізнаємося» (див.: Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева; [Пер. з фр. З. Борисюк]. — К.: Основи, 2004. — 262 с.).

С. 209. — В англійській мові слово *point* означає не тільки точку, пункт, а й місце в просторі й смисл — І. Л.

С. 217. — Див. про це статтю А. Тхостова, К. Сурнова «Влияние современных технологий на развитие личности и формирование патологических форм адаптации: обратная сторона социализации» (Психологический журнал. — Т. 26. — № 6. — 2005. — С. 16—24).

С. 219. — У багатьох сучасних дослідників термін «розвиток» викликає заперечення, оскільки асоціюється із завищеною оцінкою спонтанності і/або навпаки, при спробі врахувати цей відтінок і замінити його поняттям «формування» посилюється момент нав'язування формуючих стратегій, як таких, що викликають жорсткі конотації з феноменом насилля. Тому пропонується ввести поняття «становлення», пов'язане з філософською традицією, перш за все гегелівською, як термін, що відображає базову характеристику людини — здатність до самоорганізації та самобудування, як термін, що знімає всі інші

визначення — розвиток, формування і т. ін. (Self-mademan) (Климов Е. А. Идеалы культуры и становление субъекта профессиональной деятельности / Е. А. Климов // Психологический журнал. — Т. 26. — № 3. — 2005. — С. 94—110.

С. 228. — Див.: Рут Б. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Б. Рут; [Пер. с англ.]. — М. : РОССПЭН, 2004. — 256 с.

С. 230. — К. Абульханова-Славська як одну з найважливіших проблем формулює проблему осмислення, вивільнення та проявлення цього глибинного архетипічного пласта, яка трансформується в питання: як особистість здатна перетворювати свої власні психічні здібності та якості в життєві ресурси. Гостроту цій проблемі надає, на думку вченої, колективістський характер російської психології, в якому не знайшлося місця виявленню (не говорячи про свободу) особистості... Свобода й насилля зішлись на такому немислимо вузькому людському просторі, що називається особистістю, яке виключає взагалі будь-яку можливість їх співіснування. Проте ця можливість була російською особистістю знайдена, напрацьована, відкрита. І цей особистісний досвід, на відміну від досвіду історичного, ніколи не був зрозумілий, осмислений й навіть помічений ані наукою, ані філософією. (Абульханова-Славская К. Российская проблема одиночества, свободы и смирения / К. Абульханова-Славская // Психологический журнал. — 1999. — № 5. — Т. 20. — С. 5—15.

С. 242. — Див. приміром, книгу Дж. Батлер «Психика власти: теории субъекции» (Х. : ХЦГИ; СПб. : Алетея, 2002. — 168 с.)

Бібліографія

1. *Абульханова-Славская К. А.* Психология и сознание личности (Проблемы методологии, теории и исследования реальной личности) : Избранные психологические труды / К. А. Абульханова-Славская. — М. : МПСИ; Воронеж : МОДЭК, 1999. — 224 с.

2. *Абульханова-Славская К. А.* Российская проблема одиночества, свободы и смирения / К. А. Абульханова-Славская // Психологический журнал. — 1999. — Т. 20. — № 5. — С. 5—15.

3. *Абульханова-Славская К. А.* Стратегия жизни / К. А. Абульханова-Славская. — М. : Мысль, 1991. — 299 с.

4. *Автономова Н. С.* Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. — М. : РОССПЭН, 2008. — 704 с.

5. *Агафонов А. Ю.* Основы смысловой теории сознания / А. Ю. Агафонов. — СПб. : Речь, 2003. — 296 с.

6. *Адлер А.* Наука жить / А. Адлер; [Пер. с англ. и нем. А. А. Юдина]. — К. : Port-Royal, 1997. — 288 с.

7. *Аналитическая философия* : Становление и развитие : Антология / Общ. ред. и сост. А. Ф. Грязнов; [Пер. с англ. и нем.]. — М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — 528 с.

8. *Ананьев Б. Г.* Психология и проблемы человекознания : Избранные психологические труды / Б. Г. Ананьев. — М.: Институт практической психологии, 1996. — 384 с.

9. *Андреев И. Л.* Можно ли жениться на внучке / И. Л. Андреев // Вопросы философии. — 2005. — № 8. — С. 73—87.

10. *Анцыферова Л. И.* Развитие личности и проблемы геронтологии / Л. И. Анцыферова. — М. : Институт психологии РАН, 2006. — 512 с. — (Достижения в психологии).

11. *Асмолов А. Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров / А. Г. Асмолов. — М. : Институт практической психологии; Воронеж : МОДЭК, 1996. — 768 с.

12. *Асмолов А. Г.* По ту сторону сознания : методологические проблемы неклассической психологии / А. Г. Асмолов. — М. : Смысл, 2002. — 480 с.

13. *Асоян Ю.* Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии сер. XIX — начала XX вв.) / Ю. Асоян, А. Маладеев. — М. : ОГИ, 2000. — 344 с.

14. *Ассаджоли Р.* Психосинтез / Р. Ассаджоли; [Пер. с англ.]. — М. : Рефл-бук; К. : Ваклер, 1997. — 320 с.

15. *Ассман Я.* Египет : теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман; [Пер. с нем. Т. Баскакова]. — М. : Присцельс, 1999. — 368 с.

16. *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе / Э. Ауэрбах; [Пер. с нем. А. В. Михайлова, Ю. И. Архипова]. — М. : ПЕРСЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. — 511 с.

17. *Балл Г. А.* Психология в радиогуманистической перспективе: Избранные работы / Г. А. Балл. — К. : Основа, 2006. — 408 с.

18. *Барабанщиков В. А.* Онтологическая парадигма исследований восприятия / В. А. Барабанщиков // Психологический журнал. — 2009. — Т. 30. — № 5. — С. 81—95.

19. *Барт Р.* Нулевая степень письма / Р. Барт; [Пер. с фр. А. Косикова]. — М. : Академический проект, 2008. — 431 с. — (Философские технологии).
20. *Барт Р.* Сад, Фурье, Лойола / Р. Барт; [Пер. с фр. Б. М. Скуратова]. — М. : Праксис, 2007. — 256 с.
21. *Барт Р.* S/Z / Р. Барт; [Пер. с фр. Г. Косикова, В. Мурат]. — М. : Культура; Ad Marginem, 1994. — 303 с.
22. *Батай Ж.* Внутренний опыт / Ж. Батай; [Пер. с фр., послесловие и комментарии С. Л. Фокина]. — СПб. : Аксиома, 1997. — 336 с.
23. *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. — М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. — 1005 с.
24. *Батлер Дж.* Психика власти : теории субъекции / Дж. Батлер; [Пер. З. Баблюяна]. — Х. : ХЦГИ; СПб. : Алетейя, 2002. — 168 с.
25. *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи / М. М. Бахтин. — М. : Художественная литература, 1986. — 544 с.
26. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1979. — 424 с.
27. *Бейтсон Г.* Экология разума : Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Г. Бейтсон; [Пер. с англ. Д. Я. Федотова, М. М. Папуша]. — М. : Смысл, 2000. — 476 с.
28. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры / Р. Бенедикт; [Пер. с англ.] — М. : РОССПЭН, 2004. — 256 с.

29. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности : Тракат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман; [Пер. с англ. Е. Руткевич]. — М. : Academia-Центр, Медиум, 1995. — 333 с.

30. *Библер В. С.* На гранях логики культуры : Книга избранных очерков / В. С. Библер. — М. : Русское феноменологическое общество, 1997. — 440 с.

31. *Бион У. Р.* Научение через опыт переживания / У. Р. Бион; [Пер. с англ. А. Шуткова]. — М. : Когито-Центр, 2008. — 128 с. — (Библиотека психоанализа).

32. *Бистрицький Є.* Політична філософія посткомунізму: обрії методології / Є. К. Бистрицький // Політологічна думка. — 1995. — №. 9. — С. 6—8.

33. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок; [Пер. с фр. Е. М. Лысенко]. — М. : Наука, 1973. — 232 с.

34. *Богословие* в культуре средневековья. — К. : Путь к Истине, 1992. — 384 с.

35. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр; [Пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской]. — М. : Добросвет, 2000. — 258 с.

36. *Божович Л. И.* Личность и ее формирование в детском возрасте / Л. И. Божович. — СПб. и др. : Питер, 2008. — 398 с.

37. *Большой психологический словарь* / Под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2006. — 672 с.

38. *Бродель Ф.* Структуры повседневности : возможное и невозможное / Ф. Бродель; [Пер. с фр. Л. Е. Нубеля]. — М. : Прогресс, 1986. — 623 с.

39. *Брунер Дж.* Психология познания. За пределами непосредственной информации / Дж. Брунер; [Пер. с англ. К. И. Бабицкого]. — М. : Прогресс, 1977. — 411 с.

40. *Брушлинский А. В.* Субъект : мышление, учение, воображение / А. В. Брушлинский. — М. : Институт практической психологии; Воронеж : МОДЭК, 1996. — 392 с.

41. *Буданов В. Г.* Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании / В. Г. Буданов. — М. : ЛКИ, 2008. — 232 с. — (Синергетика в гуманитарных науках).

42. *Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдые; [Пер. с фр. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой]. — М. : Праксис, 2003. — 272 с.

43. *Бурдые П.* Социальное пространство : Поля и практики / П. Бурдые; [Пер. с фр. Н. А. Шматко]. — М. : Ин-т эксперимент. социологии; СПб. : Алетейя, 2005. — 576 с.

44. *Бурдые П.* Практичний глузд / П. Бурдые; [Пер. з фр. О. Йосипенко та ін.]. — К. : Український Центр духовної культури, 2003. — 529 с.

45. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого : Студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс; [Пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. — К. : ППС, 2002, 2004. — 206 с.

46. *Васильев С. А.* Синтез смысла при создании и понимании текста : Философские проблемы / С. А. Васильев. — К. : Наук. думка, 1988. — 240 с.

47. *Василюк Ф. Е.* Майевтика как метод понимающей психотерапии / Ф. Е. Василюк // Вопросы психологии. — 2008. — № 5. — С.31 — 43.

48. *Василюк Ф. Е.* Методологический анализ в психологии / Ф. Е. Василюк. — М. : МГППУ; Смысл, 2003. — 240 с.

49. *Васютинський В. О.* Інтеракційна психологія влади / В. О. Васютинський. — К. : Либідь, 2005. — 492 с.

50. *Вацлавик П.* Психология межличностной коммуникации / П. Вацлавик, Дж. Бивин, Д. Джексон; [Пер. с англ. П. Румянцева]. — СПб. : Речь; Гуманитарная Академия, 2000. — 300 с.

51. *Вебер М.* Избранные произведения / М. Вебер; [Пер. с нем., сост., общ. ред и послесловие Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. — М. : Прогресс, 1990. — 808 с.

52. *Вельш В.* Наш постмодерний модерн / В. Вельш; [Пер. з нім. А. П. Богачова та ін.]. — К. : Альтерпрес, 2004. — 328 с.

53. *Верч Дж.* Голоса разума. Социокультурный подход к опосредованному действию / Дж. Верч; [Пер. с англ. Н. Ю. Столяр; Науч. ред. В. П. Зинченко, А. Н. Назаров; Ин-т «Открытое общество»]. — М. : Тривола, 1996. — 176 с.

54. *Вулф В.* Власний простір / В. Вулф; [Пер. з англ. Я. Чердаклі]. — К. : Альтернативи, 1999. — 112 с.

55. *Выготский Л. С.* Вопросы теории и истории психологии / Л. С. Выготский // Собрание сочинений : В 6-ти т. / Под. ред. А. Л. Лурия. — М. : Педагогика, 1982—1984. — Т. 1. — 488 с.

56. *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості : Дослідження категорії громадянське суспільство

/ Ю. Габермас; [Пер. з нім. А. Онишко]. — Львів : Літопис, 2000. — 320 с.

57. *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас; [Пер. з нім. та комент. В. М. Купліна]. — К. : Четверта хвиля, 2001. — 424 с.

58. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод : Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер; [Пер. с нем.; Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.

59. *Гачев Г. Д.* Ментальности народов мира / Г. Д. Гачев. — М. : Алгоритм; Эксмо, 2008. — 544 с. — (Философский бестселлер).

60. *Гвардини Р.* Конец Нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 127.

61. *Генетическая критика во Франции* : Антология / Под. ред. А. Д. Михайлова; Вступ. статья и словарь Е. Дмитриева. — М. : ОГИ, 1999. — 289 с.

62. *Гирц К.* Интерпретация культур / К. Гирц; [Пер. с англ. О. В. Барсукова и др.]. — М. : РОССПЭН, 2004. — 560 с.

63. *Гратгофф Р.* Теорія релевантності А. Шюца і А. Гурвіча / Р. Гратгофф // Філософська думка. — 2003. — № 4 — С. 112–127.

64. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. — М. : Наука, 1984. — 350 с.

65. *Гуссерль Е.* Амстердамские доклады (II ч.) // Логос. — 1994. — № 5. — С. 7–24.

66. *Дейк ван Т. А.* Язык. Познание. Коммуникация / Т. А. ван Дейк; [Пер. с англ. В. В. Петрова]. — М. : Прогресс, 1989. — 312 с.

67. *Декомб В.* Інституції сенсу / В. Декомб; [Пер. з фр., післямова та примітки О. Йосипенко]. — К. : Український Центр духовної культури, 2007. — 368 с.

68. *Декомб В.* Современная французская философия : Сборник / В. Декомб; [Пер. с фр. Л. Никифоровой]. — М. : Весь мир, 2000. — 344 с.

69. *Делез Ж.* Логика смысла / Ж. Делез; [Пер. с фр. Я. Свирского]. — М. : Раритет; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — 480 с.

70. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки / Ж. Делез; [Пер. с фр. Е. Г. Соколова]. — СПб. : Лаборатория метафизических исследований при филос. ф-те СПбГУ; Алетейя, 1999. — 186 с.

71. *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делез; [Пер. с фр. Б. Скуратова]. — М. : Логос, 1998. — 264 с.

72. *Деннет Д. С.* Почему каждый из нас является новеллистом / Д. С. Деннет // Вопросы философии. — 2003. — № 2. — С. 121–129.

73. *Деррида Ж.* Позиции / Ж. Деррида; [Пер. с фр. В. Бибихина]. — К. : Д. Л., 1996. — 192 с.

74. *Дильтей В.* Возможность и условия разрешения задачи описательной психологии. Структура душевной жизни / В. Дильтей // Предмет и метод психологии : Антология / Под ред. Е. Б. Старовойтенко. — М. : Академический Проект : Гаудеамус, 2005. — 512 с. — («Gaudemus»).

75. *Дильтей В.* Описательная психология / В. Дильтей; [Пер. с нем. Е. Д. Зайцевой]. — СПб. : Алетейя, 1996. — 154 с.

76. *Дюбі Ж.* Доба соборів : Мистецтво та суспільство 980–1420 років / Ж. Дюбі; [Пер. з франц. Г. Філіпчук, З. Борисяк]. — К. : Юніверс, 2003. — 320 с.

77. *Дюмон Л.* Эссе об индивидуализме / Л. Дюмон; [Пер. с франц. А. Д. Гарькавого]. — Дубна : Феникс, 2003. — 304 с.

78. *Еко У.* Роль читача. Дослідження з семіотики текстів / У. Еко; [Пер. з англ. М. Гірняк]. — Л. : Літопис, 2004. — 384 с.

79. *Жижек С.* Дражливий суб'єкт : відсутній центр політичної онтології / С. Жижек; [Пер. з англ. Р. Й. Димерець]. — К. : ППС, 2002, 2008. — 510 с.

80. *Жижек С.* Метастази насолоди. Шість нарисів про жінку й причинність / С. Жижек; [Пер. з англ. О. Мокровольского]. — К. : Альтернативи, 2000. — 188 с.

81. *Жижек С.* Погляд скоса : Вступ до Жака Лакана крізь популярну культуру / С. Жижек; [Пер. з англ. М. Геомпаніс, С. Антонюк; Наук. ред. О. Лозинський]. — Л. : Каменярь, 2007. — 188 с.

82. *Журавлев И. В.* Психолінгвістический анализ субъективности / И. В. Журавлев // Психологический журнал. — 2004. — Т. 25. — № 4. — С. 66—73.

83. *Зайцев А.* Культурный переворот в Древней Греции V—VII в. до н. э. / А. Зайцев / Под. ред. Э. Д. Фролова. — Ленинград : ЛГУ, 1985. — 208 с.

84. *Зеленский В. В.* Аналитическая психология : Словарь (с английскими и немецкими эквивалентами) / В. В. Зеленский. — СПб. : Б. С. К., 1996. — 324 с.

85. *Зигмунд Фрейд*, психоанализ и русская мысль / [сост. и авт. вступ. ст. В. М. Лейбин]. — М. : Республика, 1994. — 384 с.

86. *Зинченко В. П.* Нужно ли преодоление постулата непосредственности? / В. П. Зинченко. — Вопросы психологии. — 2009. — № 2. — С. 3—20.

87. *Ионин Л. Г.* Социология культуры : путь в новое тысячелетие : Учеб. пособ. для студ. вузов / Л. Г. Ионин. — М. : Логос, 2000. — 432 с.

88. *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония / В. Б. Иорданский. — М. : Наука, 1982. — 341 с.

89. *Искусство и цивилизационная идентичность* / Отв. ред. Н. А. Хренов; науч. совет РАН «История мировой культуры». — М. : Наука, 2007. — 603 с.

90. *Калина Н. Ф.* Лингвистическая психотерапия / Н. Ф. Калина. — К. : Ваклер; Альтерпрес, 1999. — 282 с.

91. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; [Пер. с нем. Н. Лосский]. — М. : Мысль, 1994. — 592 с.

92. *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И. Т. Касавин. — СПб. : РХГИ, 1998. — 408 с.

93. *Касавин И. Т.* Познание как иносказание. Человек после крушения вавилонской башни / И. Т. Касавин // Вопросы философии. — 2001. — № 11. — С.49 -61.

94. *Кембриджское руководство по аналитической психологии* / Под. ред. П. Янг-Айзендрата и Т. Даусона; [Пер. с англ. И. Золотов и др.]. — М. : Добросвет, 2000. — 477 с.

95. *Колінгвуд Р. Дж.* Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд; [Пер. з англ. О. Мокровольского]. — К. : Основи, 1996. — 615 с.

96. Коул М. Культурно-историческая психология : Наука будущего / М. Коул. — М. : Когит-Центр; Институт психологии РАН, 1997. — 432 с.

97. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева; [Пер. з франц. З. Борисюк]. — К. : Основи, 2004. — 262 с.

98. Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан; [Пер. с фр. А. К. Черноглазовой]. — М. : Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. — 184 с.

99. Лакан Ж. Семинары. Книга 1 : Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954) / Ж. Лакан; [Пер. с фр. М. Титовой]. — М. : Логос, 1998. — 432 с.

100. Лебединская И. В. Феномен телеологичности культуры в контексте психологического дискурса / И. В. Лебединская // Коллегиум. — 2004. — № 17. — С.57 – 69.

101. Лебединська І. В. Досвід деконструкції особистісного поля культури / І. В. Лебединська // Психологічна герменевтика / За ред. Н. В. Чепелевої. — К. : Міленіум, 2005. — Вип. 3. — С. 39—45.

102. Лебединська І. В. Культурно-історична психологія як неklasичний методологічний проект / І. В. Лебединська // Збірник наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / За ред. С. Д. Максименка. — К. Гнозис, 2009. — Т. XI. — Ч. 3. — С. 179—186.

103. Лебединська І. В. Особистісний досвід: феномен «відпочаткового запізнення» // Наук. студ. із соц. та політ. психол.: зб. статей / НАПН України Ін-т соц. та політ. психології; [ред. рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.]. — К.: Міленіум, 2011. — Вип. 25 (28). — 148 с. — С. 51—58.

104. *Левин К.* Теория поля в социальных науках / К. Левин; [Пер. с англ. Д. Картрайт]. — СПб. : Сенсор, 2000. — 368 с.

105. *Левинас Э.* Избранное : Тотальность и бесконечное / Э. Левинас; [Пер. с фр. И. С. Вдовина]. — М.; СПб. : Университетская книга : ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива, 2000. — 415 с.

106. *Леви-Строс К.* Путь масок / К. Леви-Строс; [Пер. с фр., сост., вступ. статья и прим. А. В. Островского]. — М. : Республика, 2000. — 399 с.

107. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс; [Пер. с фр. под ред. В. В. Иванова]. — М. : Наука, 1983. — 535 с.

108. *Ленгле А.* Введение в экзистенциально-аналитическую теорию эмоций: прикосновение к ценности / А. Ленгле // Вопросы психологии. — 2004. — № 2 — С. 3—21.

109. *Ленгле А.* Грандиозное одиночество. Нарциссизм как антропологическо-экзистенциальный феномен / А. Ленгле // Московский психотерапевтический журнал. — 2002. — № 2. — С. 28—34.

110. *Леонтьев Д.* Психология свободы : к постановке проблемы самодетерминации личности // Психологический журнал. — 2000. — Т. 21. — № 1. — С. 14—22.

111. *Леонтьев Д.* Психология смысла : природа, строение и динамика смысловой реальности : Учеб. пособ. / Д. Леонтьев. — М. : Смысл, 2007. — 512 с.

112. *Лики культуры.* Начала высшей культуры : Культурологический альманах / Отв. ред. И. Л. Глинская. — М. : Ин-т науч. информации РАН, 1995. — 212 с.

113. *Логический анализ языка : Противоречивость и аномальность текста* / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова; Ин-т языкознания. — М. : Наука, 1990. — 280 с.
114. *Логический анализ языка. Культурные концепты* / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. — М. : Наука, 1991. — 204 с.
115. *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм* / А. Ф. Лосев. — М. : Искусство, 1979. — 815 с.
116. *Лотман Ю. Культура и взрыв* / Ю. Лотман. — М. : Гнозис; Прогресс, 1992. — 271 с.
117. *Лотман Ю. О роли случайных факторов в литературной эволюции* / Ю. Лотман // *Пространство культуры : методологические и методические вопросы : Сб. науч. статей* / Ю. Лотман. — СПб., 2000. — (Ротапринтное издание).
118. *Лотман Ю. Об искусстве* / Ю. Лотман. — СПб. : Искусство, 2005. — 704 с.
119. *Лурье С. В. Психологическая антропология : История, современное состояние, перспективы : Учеб. пособ.* / С. В. Лурье. — М. : Академический проект : Альма Матер, 2005. — 624 с.
120. *Лустенко А. Ю. Хронотоп Київської Русі як соціокультурний феномен : Монографія* / А. Ю. Лустенко. — Луганськ : СНУ ім. В. Даля, 2003. — 112 с.
121. *Людина. Суб'єкт. Вчинок : Філософсько-психологічні студії* / За заг. ред. В. О. Татенко. — К. : Либідь, 2006. — 445 с.
122. *Максименко С. Д. Генезис существования личности* / С. Д. Масименко. — К. : КМН, 2006. — 240 с.

123. *Максименко С. Д.* Основи генетичної психології : Навч. посіб. / С. Д. Максименко. — К. : Перспектива, 1998. — 220 с.

124. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. — М. : Прогресс; Культура, 1995. — 415 с.

125. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления / М. Мамардашвили; [Под. ред. Ю. П. Сенокосова]. — М. : Прогресс; Культура, 1993. — 352 с.

126. *Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеал рациональности / М. Мамардашвили. — Тбилиси : Мецниереба, 1986. — 81 с.

127. *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М. Мамардашвили. — М. : Ad Marginem, 1995. — 547 с.

128. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / Г. Маркузе; [Пер. с англ. А. Юдина]. — К. : Б-ка Украины для юношества, 1995. — 314 с.

129. *Мацумото Д.* Психология и культура / Д. Мацумото; [Пер. с англ. О. Голубева, Н. Миронова]. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. — 416 с.

130. *Менталитет.* Концепт. Гендер. — Кемерово : Изд-во Кемер. ун-та, 1995. — Вып. 7. — 348 с. — (Серия «Этногерменевтика и этнориторика»).

131. *Мітчелл Дж.* Психологія і фемінізм. Радикальна переоцінка психоаналізу Фройд / Дж. Мітчелл; [Пер. з англ. І. Добропас і Т. Шмігер]. — Л. : Астролябія, 2004. — 480 с.

132. *Морен Э.* Утраченная парадигма : природа человека / Э. Морен; [Пер.с фр., введение, послесловие М.Мобуцкого] — К.: Карма – Синто, 1995. — 240с.

133. *Наранхо К.* Песни просвещения / К. Наранхо; [Пер. с англ. К. Бутырина] / Под общей ред. В. В. Зеленского. — СПб. : Б.С.К., 1997. — С. 128.

134. *Низовских Н. А.* Человек как автор самого себя : Психосемантическое исследование жизненных принципов в структуре саморазвивающейся личности / Н. А. Низовских. — М. : Смысл, 2007. — 255 с.

135. *Новые* направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитические движения. Психоанализ в Восточной Европе // Энциклопедия глубинной психологии / Общ. ред. А. М. Боковой; [Пер. с нем.]. — М. : Когито-Центр, МГМ, 2001. — Т. 2. — 752 с.

136. *Одиссей.* Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня / Под. ред. А. Гуревича. — М. : Ин-т всеобщей истории РАН, 1990. — 222 с.

137. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет; Вступ. ст. Г. М. Фридлендера; сост. В. Е. Багно. — М. : Искусство, 1991. — 558 с.

138. *Основи* психосемантики (за наротивними технологіями) / Н. В. Чепелева, М. Л. Смульсон, О. М. Шилловська, С. Ю. Гуцол; за заг. ред. Н. В. Чепелевої. — К. : Главник, 2008. — 192 с.

139. *Павич М.* Хазарский словарь («женская версия») / М. Павич; [Пер. с сербохорват. Л. Савельевой]. — К. : София, 1996. — 238 с.

140. *Паниотова Т. С.* Рождение утопии : латиноамериканский контекст / Т. С. Паниотова // Вопросы философии. — 2005. — № 10. — С. 68–77.

141. *Панофский Э.* Смысл и толкование изобразительного искусства : Статьи по истории искусства / Э. Панофский; [Пер. с англ. В. В. Симонова]. — СПб. : Академический проект, 1997. — 394 с.

142. *Перлз Ф.* Внутри и вне помойного ведра : Радость. Печаль. Хаос. Мудрость / Ф. Перлз; [Пер. с англ.]. — М. : Психотерапия, 2007. — 224 с.

143. *Перлз Ф.* Эго, голод и агрессия / Ф. Перлз; [Пер. с англ. Н. Б. Кедровой, А. Н. Кострикова]. — М. : Смысл, 2000. — 358 с.

144. *Подорога В. А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии : Серен Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка / В. А. Подорога. — М. : Ad Marginem, 1995. — 425 с.

145. *Подорога В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992—1994 годов / В. Подорога. — М. : Ad Marginem, 1995. — 339 с.

146. *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани; [Пер. с англ. В. А. Лекторского] — М. : Прогресс, 1985. — 344 с.

147. *Проблеми психологічної герменевтики* / За ред. Н. В. Чепелєвої. — К. : Міленіум, 2004. — 276 с.

148. *Психология индивидуальности : новые модели и концепции* / Под науч.ред. Е.Б.Старовойтенко, В.Д.Шадрикова.. — М. : НОУ ВПО МПСИ. 2009. — 384с.

149. *Психологія життєвої кризи* / Відповід. ред.Т.М.Титаренко. — К.Агропромвидав України. 1998. — 348с....

150. *Психологія особистості* : Словник-довідник / За ред П. Горностає, Т. Титаренко. — К. : Рута, 2001. — 320 с.

151. *Райкрофт Ч.* Критический словарь психоанализа / Ч. Райкрофт; [Пер. с англ. Л. В. Топоровой, С. В. Воронина и И. Н. Гвоздева]. — СПб. : Восточно-Европейский Институт Психологии, 1995. — 288 с.

152. *Ребеко Т. А.* Интенциональность в структуре индивидуальности / Т. А. Ребеко // Психологический журнал. — 2007. — Т. 28. — № 4. — С. 15—22.

153. *Рикер П.* Время и рассказ / П.Рикер; [Пер. с фр. Т. В. Славко] // Интрига и исторический рассказ. — М.; СПб. : Университетская книга, 2000. — Т. 1. — 313 с.

154. *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / П. Рикер; [Пер.с фр.О.И.Мачульской]. — М. : АО «КАМ!», Издат.центр АСА-DEMIА., 1995. — 160с.

155. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер; [Пер. с фр. И. Сергеевой]. — М. : Академия-Центр, 1995. — 412 с.

156. *Рікер П.* Сам як інший / П. Рікер; [Пер. із фр. В. Андрушко, О. Сирцової]. — К. : Дух і Літера, 2000. — 458 с.

157. *Роджерс К.* Клиентоцентрированная терапия / К. Роджерс; [Пер. В. Лях, А. П. Хомик]. — М. : Рефл-бук; К. : Ваклер, 1997. — 316 с.

158. *Розин В. М.* Феноменология глазами методолога / В. М. Розин // Вопросы философии. — 2008. — № 5. — С. 116—125.

159. *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; [Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. — М. : Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.

160. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. — СПб. : Питер, 1999. — 720 с.

161. *Руднев В. П.* Диалог с безумием / В. П. Руднев. — М. : Аграф, 2005. — 320 с.

162. *Руднев В. П.* Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты / В. П. Руднев. — М. : Аграф, 2003. — 608 с.

163. *Руткевич А. М.* Психоанализ. Истоки и первые этапы развития : Курс лекций / А. М. Руткевич. — М. : Инфра; Форум, 1997. — 352 с.

164. *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. — М. : Республика, 2000. — 639 с.

165. *Сартр Ж. П.* Проблемы метода / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр. В. П. Гайдамака]. — М. : Прогресс, 1993. — 240 с.

166. *Сартр Ж. П.* Фрейд : Киносценарий / Ж. П. Сартр; [Пер. с фр.] — М. : Новости, 1992. — 304 с.

167. *Соколов Э. В.* Введение в психоанализ. Социокультурный аспект / Э. В. Соколов. — СПб. : Лань, 2002. — 320 с.

168. *Социологос.* Общество и сферы смысла. — М. : Прогресс, 1991. — Выпуск 1. — 45 с.

169. *Соціально-психологічні чинники розуміння та інтерпретації особистого досвіду : Монографія / За ред. Н. В. Чепелевої.* — К. : Педагогічна думка, 2008. — 256 с.

170. *Сторі Дж.* Теорія культури та масова культура / Дж. Сторі; [Пер. з англ. С. Савченка]. — К. : Акта, 2005. — 359 с.

171. *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; [Пер. з англ.] — К. : Дух і Літера, 2005. — 696 с.

172. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное / В. Н. Топоров. — М. : Прогресс; Культура, 1995. — 623 с.

173. *Тулмин С.* Человеческое понимание / С. Тулмин; [Пер. с англ. З. В. Кагановой; общ. ред. и вступ. статья П. Е. Сивоконя]. — М. : Прогресс, 1984. — 327 с.

174. *Тэрнер В.* Символ и ритуал / В. Тэрнер; [Пер. с англ., сост. и автор предисловия В. А. Бейлис]. — М. : Наука, 1983. — 277 с.

175. *Уайли Дж.* В поисках фаллоса : Приап и инфляция мужского / Дж. Уайли; [Пер. с англ.]. — СПб. : Б.С.К., 1996. — 128 с.

176. *Узнадзе Д. Н.* Теория установки / Д.Н.Узнадзе / Ш.А.Надирашвили, В.К.Цава (ред.); Академия педагогических и социальных наук; Московский психолого – социальный институт. — М.: Воронеж, 1997. — 448с.

177. *Уилбер К.* Никаких границ / К. Уилбер; [Пер. с англ. В. Данченко и А. Ригина]. — М. : Изд-во Трансперсонального Ин-та, 1998. — 176 с.

178. *Улыбина Е. В.* Культурно-исторический подход Л. С. Выготского / Е. В. Улыбина // Психологический журнал. — 2008. — Т. 29. — № 1. — С. 119—125.

179. *Усманова А. Р.* Умберто Эко : Парадоксы интерпретации / А. Р. Усманова. — Минск : Профилен, 2000. — 200 с.

180. *Франкл В.* Человек в поисках смысла : Сборник / В. Франкл; Общ. ред. Я. А. Гозмана и Д. А. Леонтьева; [Пер. с англ. и нем.]. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.

181. *Фрейд З.* Психология бессознательного: Сб. произведений / З. Фрейд; [пер. с нем. Е. Соколова]. — М.: АСТ; АСТ Москве, 2008. — 605 с.

182. *Фрейд З.* Толкование сновидений / З. Фрейд; [Пер. с нем. Я. М. Когана]. — К. : Здоровье, 1991. — 384 с.

183. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг. — М. : Лабиринт, 1997. — 448 с.

184. *Фрейджер Р.* Личность : Теории, эксперименты, упражнения / Р. Фрейджер, Дж. Фейдимен; [Пер. с англ. А. Васильева, Е. Будагова и др.]. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. — 864 с.

185. *Фридман Дж.* Конструирование иных реальностей. Истории и рассказы как терапия / Дж. Фридман, Дж. Комбс; [Пер. с англ. В. В. Самойлов, М. Р. Гинзбург (ред. пер.)]. — М.: Независимая фирма “Класс”, 2001. — 362 с.

186. *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния / Э. Фромм; [Пер. с англ. А. М. Руткевича]. — М. : Весь мир, 1996. — 144 с.

187. *Фуко М.* Герменевтика субъекта : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981—1982 учебном году / М. Фуко; [Пер. с фр. А. Погоняйло]. — СПб. : Наука, 2007. — 677 с.

188. Фуко М. Історія сексуальності. Інструмент насолоди / М. Фуко; [Пер. з фр.І.Донченка]. — Х. : Око, 1999. — 288 с.

189. Фуко М. Археологія знання / М. Фуко; [Пер. з фр..Шовкун]. — К.: Вид - во Солонії Павличко «Основи», 2003. — 326с.

190. *Фундаментальная психология у истоков неклассической парадигмы* / Сост., предисл. и заключ. статья М. В. Журавлева. — М. : Комкнига, 2007. — 200 с. — (Методология науки).

191. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 35—40.

192. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 119 – 145.

193. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : Сборник / М. Хайдеггер; [Пер. с нем.; Под ред. А. Л. Доброхотова]. — М. : Высш. шк., 1991. — 192 с.

194. Ханскарл Л. Кататимное переживание образов / Л. Ханскарл; [Пер. с нем. Я. Л. Обухова]. — М. : Эйдос, 1996. — 253 с.

195. Хардинг М. Эстер. Психическая энергия : превращения и истоки / М. Эстер Хардинг; [Пер.с англ. А.П.Хомика]. — М. : Рефл-бук; К. : Ваклер, 2002. — 476 с.

196. Харламенкова Н. Е. Проблема опосредствования в истории и теории психологии // Психологический журнал. — 2008. — Т. 29. — № 2. — С. 41—51.

197. *Хендерсон Дж.* Психологический анализ культурных установок / Дж. Хендерсон; [Пер. с англ. Л. Хогай]. — М. : Добросвет, 1997. — 219 с.

198. *Хорни К.* Самоанализ. Психология женщины. Новые пути в психоанализе. / К. Хорни.; [Пер. с англ. А.Боровиков]. — СПб.: Питер, 2002. — 480с.

199. *Хьелл Л.* Теории личности. Основные положения, исследования и применение / Л. Хьелл, Д. Зиглер; [Пер.с англ.С.Меленевская, Д.Викторова]. — СПб. : Питер, 2000. — 608 с.

200. *Ценностные основания психологической науки и психология ценностей* / Отв. ред. В. В. Знаков, Г. В. Залевский. — М. : Институт психологии РАН, 2008. — 344 с.

201. *Человеческая целостность и встреча культур* / Сост. К. Б. Сигов. — К. : Дух и Литера, 2007. — 408 с.

202. *Чепелева Н. В.* Идентичность личности в контексте психологической герменевтики / Н. В. Чепелева // Актуальні проблеми психології : Психологічна герменевтика / За ред. Н. В. Чепелевої. — К. : Міленіум, 2006. — Т. 2. — Вип. 4. — С. 6 – 30..

203. *Честертон Г. К.* Франциск Ассизский / Г. К. Честертон; [Пер. с англ. Л. С. Трауберг] // Вопросы философии. — 1989. — № 1. — С. 83—129.

204. *Швалб Ю. М.* Целеполагающее сознание (Психологические модели и исследования) / Ю. М. Швалб. — К. : Миллениум, 2003. — 152 с.

205. *Шоркин А. Д.* Схемы универсумов в истории культуры / А. Д. Шоркин. — Симферополь : Симфероп. Гос.ун-т., Крымский ин-т экономики и хоз.права, ,1996. — 214с.

206. *Шюц А.* Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [Пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе]. — К. : Український Центр духовної культури, 2004. — 560 с.

207. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко; [Пер. с ит. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник]. — СПб. : Петрополис, 1998. — 432 с.

208. *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин / М. Элиаде; [Пер. с фр. Е. В. Баевской, О. В. Давтян]. — СПб. : Алетей, 1998. — 374 с.

209. *Элиаде М.* Священное и мирское / М. Элиаде; [Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского]. — М. : МГУ, 1994. — 144 с.

210. *Эльконин Б.Д.* Психология развития: Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению и специальности “Психология” / Б.Д.Эльконин. — М.: Издат. центр “Академия”, 200. — 143с.

211. *Эриксон Э. Г.* Идентичность : Детство и общество / Э. Г. Эриксон; [Пер. с англ. А. Алексеева]. — М. : Прогресс, 1996. — 344 с.

212. *Эстес К. П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К. П. Эстес; [Пер. с англ.Т.Науменко]. — К. : София, 2003. — 496с.

213. *Этика* и ритуал в традиционном Китае : Сборник статей / АН СССР, Ин-т востоковедения; [Редкол.: Л.С.Васильев (отв.ред.) и др. Предисловие Л.С.Васильева, .И.Кобрве]. — М.: Наука,1988. — 331с.

214. *Эткинд А.* Эрос невозможного. История психоанализа в России / А. Эткинд. — СПб: Медуза, 1993. — 463с.

215. *Эткинд Е. Г.* «Внутренний человек» и внешняя речь. Очерки психопозетики русской литературы XVIII—XIX вв. / Е. Г. Эткинд. — М. : Языки русской культуры, 1998. — 344 с.

216. *Юнг К. Г.* Ответ Иову / К. Г. Юнг; [Пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи, Е. Рязановой]. — М. : АСТ; Канон +, 2001. — 384 с.

217. *Юнг К. Г.* Психология бессознательного : Собрание сочинений / К. Г. Юнг; [Пер. с нем.]. — М. : Канон, 1994. — 320 с.

218. *Юнг К.* Либидо, его метаморфозы и символы / К. Юнг; [Пер.с нем.В.Зеленский]. — СПб. : восточно-Европ.ин-т психоанализа, 1994. — 416с.

219. *Ямпольский М.* Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф / М. Ямпольский. — М. : Культура,1993. — 464 с.

220. *Ямпольский М.* Язык — тело — случай : Кинематограф и поиски смысла / М. Ямпольский. — М : Новое литературное обозрение, 2004. — 376 с.

221. *Ярошевский М. Г.* История психологии от античности до середины XX века: Учебное пособие для вузов / М.Г.Ярошевский. — М.: Академия, 1996. — 415с.

222. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс; [М.И.Левина, П.П.Гайденко (сост.); М.И.Левина (пер.с нем.)]. — М.:Республика, 1994. — 524с.

223. *Brian Morris.* Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective / *Morris Brian.* — London : Pluto Press, 1991. — 216 p.

224. *Butler J.* Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity / *J. Butler.* — New York; London : Routledge, 1999. — 221 p.

225. *Fromm E.* The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology / *E. Fromm.* — New York : Columbia University Press. 1970. — 266 p.

226. *Gendered Anthropology* / Edited by T. del Valle. — London; New York : Routledge, 1993. — 227 p.

227. *Gergen K. J.* Social Psychology as History / *K. J. Gergen* // Journal of Personality and Social Psychology. — 1972. — V. 26. — № 2. — P. 319—346.

228. *Gergen M. M.* Narrative of the Gendered Body in Popular Autobiography / *M. M. Gergen* // The Narrative Study of Lives. — London : Hogarth Press, 1993. — P. 191—209.

229. *Gilligan C.* Woman's place in man's life cycle / *C. Gilligan* // Feminism and *Cross-cultural psychology* / Ed. J. Berry, Y. Poortinga, M. Segall, P. Dasen. — Cambridge : Cambridge University Press, 1999. — 254 p.

230. *Goldenwezer A.* Antropology / *A. Goldenwezer.* — London : Routledge,, 1937. — 486 p.

231. *Habermas Y.* Reason and the Rationalization of Society / *Habermas Y.* — London : Routledge, 1981. — P. 43.

232. *Hetherington K.* Expressions of identity. Space, Performance, Politics / *K. Hetherington.* — New Delphi : SAGE Publications, 1998. — 181 p.

233. *Identification* // Encyclopedia of Psychoanalysis / L. Eidelberg, M. D. New York : The Free Press; London : Collier-Macmillan Ltd, 1968. — P. 184—187.

234. *Identity Status* / Encyclopedia of social psychology / Ed. by Roy F. Baumeisters, Kathleen D. Vohs. — Thousand Oaks, Calif. : Sage Publication, 2007. — V. 1. — P. 454—455.

235. *Jung C. The Archetypes and the Collective Unconscious* / Jung C. // *Collected Works of C. G. Jung*. — Princeton : Princeton University Press, 1959. — V. 9. — P. 1. — 512 p.

236. *Pellicani L. Modernity and totalitarianism* / L. Pellicani // *Telos*. — 1998. — № 112. — P. 3—14.

237. *Rorty R. Contingency, irony and solidarity* / R. Rorty. — Cambridge : Cambridge University Press, 1989. — 201 p.

238. *Women, Knowledge and Reality* / Ed. by A. Garry and M. Pearsa. — London : Routledge, 1997. — 486 p.

Наукове видання

Лебединська Ірина Вадимівна

**Ідентичність і культура.
Досвід психологічної інтерпретації**

Монографія

Редакція *Федосенко Т., Лебідь О.*

Дизайн *Заболотна Т.*

Верстка *Бейрак Л.*

Підп. до друку 09 квітня 2012. Формат 60*84/16
Папір офсет. Гарн. PetersburgС. Друк офсет.
Ум. друк. арк. 17,375. Обл.-вид. арк. 17. Тираж 1000 пр.
Зам. № 090412

ПП «Золоті ворота»,
м. Київ, Повітрофлотський пр-кт, 94а.
Тел: +38-067-470-73-17
Свідоцтво серія ДК №3313 від 12.11.2008