

УДК 7.01:7.036

ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ НАРАТИВУ

П. Кулас

Університет Сілезії, м. Катовіце
pkulas@02.pl

Проаналізовано традицію вживання поняття “нарратив” у науковому дискурсі, доведено можливість його аплікації на соціологічне дослідження соціальної реальності за межами постмодерністської соціології, у рамках якої воно виникло. Одним з напрямів такої аплікації є дослідження соціальних ідентичностей.

Ключові слова: нарратив, постмодерністська соціологія, соціальна ідентичність, мова, соціальне конструювання реальності

Ми маємо на меті розглянути зв’язок між нарративом та ідентичністю, а також відповісти на запитання: чи з погляду соціології, яка все ще є позитивною наукою, нарратив дає щось нове у дослідження ідентичності чи, можливо, навпаки, це надто загальна категорія, яка створює більше ускладнень. Спробуємо довести, однак, що нарратив є корисним для соціологічної думки і може бути успішно використаний як одна з рівноправних категорій значного пізнавального змісту та наукового значення.

Насамперед зазначимо, що сучасне бачення нарративу переважно інтердисциплінарне, дає змогу використовувати досягнення багатьох галузей соціогуманітарних наук і водночас не обмежує дискусії лише однією дисципліною чи наукою. Не всі, однак, сприймають інтердисциплінарний підхід; дехто воліє бачити в нарративі своєрідний метод керування наукою. Незважаючи на це, універсальність нарративу уже обговорено, і дослідник, який використовує його, не може абстрагуватися від надбань інших наук та гуманітарних дисциплін. Схоже на те, що історія поняття “нарратив” та взаємопроникнення досягнень між різними галузями гуманітарного знання підтверджує влучну тезу К. Гірца про змішані види. Нарратив не лише відкриває перед соціогуманітарними науками непомітний досі аспект людського досвіду, який полягає у наданні власному життю форми розповіді, а й дає змогу дослідникові створювати власні, неповторні історії. Стосовно цього К. Гірц писав: “Звільнені від обов’язку таксономічної бездоганності (оскільки вже ніхто не може їй відповідати), вчені суспільствознавчих (біхевіористичних, гуманітарних або культурологічних) наук отримали свободу у формуванні своїх думок згідно з внутрішньою потребою, а не через тиск панівних концепцій на тему що може, а чого не повинен робити дослідник” [1, с. 217].

Нарратив з’явився в літературознавчих дослідженнях у 60-х роках ХХ ст. й одразу ж відкрив перед соціогуманітарними науками нові перспективи. Проте в працях деяких нарративістів відчутний подив з приводу того, що вони відкрили щось надзвичайно

просте й очевидне, чого досі з якихось причин не бачили, і що зробили це так пізно. Деяким науковцям головні тези наратології здавались, зрештою, очевидними і дещо банальними. Та навіть найвідоміші виголошували цю банальну правду про наратив, слушно припускаючи, що її наслідки зовсім не є вже настільки банальними. Р. Барт зазначав: “У майже безмежній кількості форм оповідання існувало у всі часи, у всіх місцях, усіх суспільствах. Воно зародилося разом з історією людства; немає і ніколи не було суспільства, яке б не знало оповідання (...)” [2, с. 13]. Дж. Куллер, літературознавець, писав: “У теорії літератури та дослідженні культури щораз більше наголошують на існуванні наративу у всіх галузях культури. Вони доводять, що розповідь є головним методом створення сенсу – чи у випадку сприйняття нашого життя як маршруту, який кудись приведе, чи в обговоренні світових подій. Наука пояснює явища, підпорядковуючи їх визначеним правилам: якщо існує А і Б, з’явиться і В. Однак наше життя підпорядковане іншим законам – ним керує не наукова логіка причини та наслідку, а логіка розповіді, де “розуміти” означає уявляти собі, як одна подія приводить до іншої; як могло дійти до того чи іншого; як сталося, що Марі приземлилася в Сінгапурі як спеціаліст з комп’ютерних програм; що змусило батька Джорджа подарувати йому автомобіль” [3, с. 98].

Спочатку наратив використовували тільки в літературознавстві, проте сьогодні його можна простежити й у мовознавстві, психології, філософії, історії, соціології, антропології, і, як переконують прихильники наративу, це лише початок переліку. В соціології наратив з’явився порівняно недавно. Соціологи досить довго не хотіли бачити нових дослідницьких можливостей, які він забезпечував. Сьогодні, у часи змішування дисциплін і напрямів, а також швидкого розвитку навчальних закладів культури, особливо в англійських країнах, категорія наративу набуває щораз більшого значення. Найвідомішою сьогодні соціологічною працею, і не лише в середовищі соціологів, у якій застосовано наратив для дослідження предмета самоотождолення особистості, є праця Е. Гіденса “Сучасність та ідентичність. “Я” і суспільство в епоху пізньої сучасності” [4].

Однак і досі дивує той факт, що не лише в соціології, а й в інших соціогуманітарних науках категорія наративу порівняно пізно посіла рівноправне місце. Тим паче, що більшість наративістів, починаючи з філософів, які займаються феноменологією, та пізнавальних психологів і закінчуючи дослідниками, що виконують інтердисциплінарний аналіз дискурсу, наголошує (використовуючи, щоправда, різну термінологію): наратив є невід’ємним аспектом розуму, природною здатністю людини до вибору та класифікації власного досвіду за допомогою розповіді. Так говорять про неї феноменологи; представники ж когнітивної психології, виражаючи, по суті, те саме, пишуть у характерному для них стилі про репрезентацію розумових висновків під час пізнавальних процесів. Наприклад, Б. Харді зазначила, що “наратив – це не естетичний винахід, а невід’ємний аспект розуму, перенесений з життя у мистецтво” [цит. за 5, с. 130]. На думку Р. Барта “оповідання насміхається над доброю чи поганою літературою – інтернаціональне, незалежне від часу, загально визнане, воно існувало і буде існувати завжди, як саме життя” [2, с. 13].

Поширення наративу на Заході зовсім не наближається до завершення, навпаки, ніщо не свідчить про зміни найближчим часом. Наратив виявився не тимчасовою модною течією, про яку забувають з появою наступної, а постійною й актуальною категорією, яку часто імпліцитно використовують мислителі. Відлуння наративу

відчувається навіть у працях, які не були присвячені йому безпосередньо. Узагальнюючи, можна сказати, що зміна (на засадах онтології) суб'єкта спричинила зміни епістемологічних основ багатьох соціогуманітарних наук. Це означає, що завдяки саме нарративу відбувається переоцінка методології цілої соціогуманістики. В. Мартін побачив це явище навіть у запропонованих Т. Куном категоріях радикальної зміни парадигми у суспільствознавчих науках [див. 6, с. 7]. І не треба дивуватись, адже популярність нарративу нерозривно пов'язана зі зміною розуміння людської суб'єктивності, а отже, головної категорії соціогуманістики. А це неминуче призводить до переоцінки інших категорій і понять, методів і навіть цілей окремих соціогуманітарних дисциплін [5, с. 6].

Чи метанаратив є оповіданнями?

З кінця 60-х років поняття нарративу повернулося до багатьох дисциплін і з'явилося в різних, щоразу нових контекстах. Найяскравіше це простежено у невеличкій книжечці Ж.-Ф. Ліотара [7], вперше виданій 1979 р., яка викликала значне сум'яття в новітній соціогуманітарній думці. У ній відображено не щоденні розповіді індивідуальних суб'єктів, а нарративи, які узагальнювали й уособлювали надії людства і стосувалися цілих суспільств, народів, класів і груп. На думку Ж.-Ф. Ліотара, характерною рисою майбутньої епохи буде високий рівень недовіри до метанаративів – величезних, універсальних оповідань тотального характеру з тенденціями до охоплення всього, надання явищам та подіям загального і часто наукового сенсу. Мова метанаративу спирається, згідно з влучним формулюванням Ж. Дерріда, на логоцентричне насильство. Слова приховують у собі насилля та намір нав'язування своєї домінації іншим, мова метанаративу є непрозорою – це мова боротьби за впливи. Не сприймаючи одних, вона водночас переоцінює та допомагає іншим. Ж.-Ф. Ліотар не лише підірвав претензії великих деформованих нарративів до легітимізації такого порядку, а й довів, що, крім них, існує велика кількість менших, позбавлених тотальних тенденцій оповідань, які не висловлюються за усе людство, увесь народ, суспільство чи представників скривджених класів і прошарків, а говорять винятково від власного імені.

Ж.-Ф. Ліотар помітив яскраву відмінність між модерністським нарративом, що ґрунтується на лінійному сприйнятті часу, та постмодерністським оповіданням – нарративом, який найвище цінує об'єктивний час. Проте вчений додав ще дещо: занепад метанаративів відчували не лише суспільства, народи, групи, класи, а й окремо взяті індивіди, позбавлені з тієї хвилини можливості цілісного охоплення і розуміння власного життя. Як уважає Ж.-Ф. Ліотар, розповідь не може бути цілісною, єдино правильною, загальною для усіх, навпаки, вона є поділеною, розчленованою. На думку автора книжки "Стан майбутнього", добре, що так сталося, оскільки від узагальнення до терору – один крок; він додає: "Ми вже досить заплатили за цілісність і єдність, за поєднання почуття і значення, за прозорий і об'єднаний досвід. Під загальним бажанням релаксації та спокою можна почути гарчання жаги до поновлення терору, здійснення мрії про владу над реальністю. Відповідь така: давайте ж оголосимо війну цілісності, станемо свідками неможливого, створимо різноманітність та врятуємо честь імені" [8, с. 61].

Проте не Ж.-Ф. Ліотар остаточно "узаконив" нарратив, і досі його вважають швидше критиком метанаративу, ніж автором, який підтримує малі, абераційні (відкинуті) оповідання індивідуальних суб'єктів. Дослідження нарративу започатковується деінде: в працях російських формалістів, а пізніше – і східноєвропейських структуралістів.

Найповніше це відображено в працях В. Проппа, який зацікавився відкриттям наративної структури чарівних казок і тим, які функції виконують в них окремі події та подвиги героїв. Іншими словами, завдяки виділенню функцій казок В. Пропп зміг виявити роль, яку відігравали в конкретних казках окремі, різні на перший погляд, події та постаті. На думку В. Проппа, це свідчить про те, що деякі казки – це версії одного початкового міфу, який лежить в їх основі.

“Морфологія казки” опублікована на Заході 1958 р., через тридцять років після написання, і відразу ж викликала зацікавлення наративом, яке значно зросло через кілька років, у згаданих уже 60-х роках, спочатку серед структуралістів, пізніше в середовищі літературознавців (до речі, не обов’язково пов’язаних зі структуралізмом), і, врешті, проникло в усі соціогуманітарні дисципліни. К. Леві-Строс використав доробок В. Проппа в аналізі міфів Єгипту, що значно вплинуло на його тезу про існування міфу, основоположного для всього людства [5, с. 11].

Замість епістем

Популярністю наратив завдячує, однак, переоцінці не так в епістемології, як в онтології суб’єкта. Прийняття в гуманістиці наративу на такому рівні стало можливим завдяки реорієнтації в розумінні людини, започаткованої Е. Гуссерлем і розвинутої М. Гайдеггером. На думку Е. Гуссерля, темою вивчення гуманітарних наук мала б бути людина, але відразу ж він додає, що це вже не та досконало вивчена сучасними філософами людина. Передусім вона була відірвана від однозначного значення, якого їй прагнула надати майже вся тогочасна філософія, – позбавлена сталих властивостей, рис та визначень. Замість цього посилюється усвідомлення, що перш за все людина є суб’єктом. На думку К. Роснер, зміна у сприйнятті людської суб’єктивності, яка полягає у відходженні від предметного чи субстанційного розуміння людини й заміні його підходом, що акцентує увагу на специфічному часовому моменті людської екзистенції, є головною причиною зміцнення ролі наративу. Сучасна гуманістика відходить, писала К. Роснер, “від розуміння людини в категоріях онтологічної структури предмета, тобто буття, наділеного конкретними властивостями, і замінює їх категоріями буття, яке розвивається в часі й має закінчення, тобто такого, екзистенція якого розпочинається з моменту народження і закінчується зі смертю” [5, с. 6]. Самототожність або ідентичність також не описується вже винятково в категоріях структури; її починають сприймати в категоріях процесу самоусвідомлення, постійної автоінтерпретації себе й власного життя. З цієї хвилини сучасне сприйняття людини стає фактом.

Відомий англійський соціолог Е. Гідденс вважає, що бути людською істотою означає постійно рефлексувати в категоріях того чи іншого опису, з приводу того, що робиться і чому. Це розумовий, рефлексивний контроль дії¹; однак, прагнучи гарантувати собі онтологічну безпеку та довіру, у щоденному житті люди ігнорують безмежну кількість можливостей дії та опису і послуговуються практичною свідомістю. Щоденні умови і рутини, на яких ґрунтується практична свідомість, віддаляють можливість невпевненості й хаосу. “Природна установка – зазначив Е. Гідденс – спрямована на

¹ І відразу ж додає: “Проблематика цього становища була досліджена в рамках екзистенційної філософії Л. Вітгенштайна” [4, с. 50].

ігнорування питань про нас самих, про інших і про світ речей, в існуванні якого не можна сумніватися, щоб успішно діяти” [4, с. 52]. Тож практична життєва активність змушує нас відмовитися від екзистенційних питань, які могли б стати причиною багатьох сумнівів і які б паралізували наші дії, навіть найпростіші. Однак філософія, як і інші гуманітарні науки, повинна досліджувати ці проблеми і не може оминати чи ігнорувати головних екзистенційних питань, безпосередньо пов'язаних з людським життям. Як уважає Е. Гідденс, це головне питання, що стосується часу, простору, тривалості й ідентичності [4, с. 53].

Проте, без сумніву, наша свідомість також зазнає впливів соціальних і філософських ідей, унаслідок чого відбувається поступова заміна категорій, за допомогою яких ми сприймаємо себе і надаємо сенс нашому життю. Спочатку ця заміна є непомітною й обмежена винятково групою вчених, які дискутують між собою, а через деякий час вона впливає вже на решту суспільства (також на людей, які безпосередньо не зацікавлені дискусією на тему ідеї часу і суб'єктивності). Важливе значення мають окремі ситуації та життєві випадки, які спонукають займати чіткі позиції щодо цих проблем - як, наприклад, це сталося з молодим Гансом Касторпом, героєм “Чарівної Гори” Т. Манна. Плануючи відвідати на курорті в Давосі кузена, він навіть не уявляв, що буде змушений там залишитись, а це загострить його свідомість і зародить у ньому потребу пошуку відповідей на проблеми, що стосуються часу і його самого.

Відомий філософ Р. Ингарден писав, що проблема зв'язку між людиною та часом насправді не є новою; вона зародилася разом із європейською філософією. Серед стародавніх філософів можна зустріти представників різного дослідження часу і нас самих в часі: наприклад, з одного боку можна поставити Геракліта, а з іншого – олеатів, які мали протилежні погляди про єдине і незмінне буття. У сучасній філософії вже маємо справу з виразною суперечкою між реалізмом і трансцендентальним ідеалізмом. З одного боку, справді існуємо ми самі, а час сприймаємо як щось похідне, як явище, від якого ми незалежні, навіть пануємо над ним, не відчуваємо загрози від його плину і зміни реальності. Проте, з іншого боку, час і зміни, які в ньому відбуваються, є єдиною реальністю; ми ж ніби повністю знищені у цих змінах [9, с. 41], а це, як зазначив далі Р. Ингарден, “веде (...) до зовсім іншого сприйняття мене самого. Цього висновку ми доходимо двома шляхами: 1) усвідомленням нищівної сили часу для мого існування; 2) переконанням, що я, як особистість, формуюсь у різноманітних життєвих часових умовах” [9, с. 49]. На думку Р. Ингардена, відмінні погляди на проблему часу в підсумку ведуть не лише до різних метафізичних поглядів та концепцій людини, а й зумовлюють те, що з цього часу центральною проблемою філософської думки стає людина. Дослідник наголосив: “Найбільш відчутно, однак, різниця між двома позиціями в дослідженні часу позначається на питанні сутності нашої особистості, на розумінні людини взагалі, робить її сутність центральною проблемою філософії” [9, с. 41–42].

Як уважає К. Роснер, суперечка щодо часу і суб'єктивності загострилась передусім завдяки роздумам Е. Гуссерля у його “Лекції з феноменології внутрішньої свідомості часу”, а також категорії *Dasein* М. Гайдегера, у якій наголошено на тому, що ми живемо занурені в час і це не є для нас неважливим, а навпаки, має величезне значення, яке ми відкриваємо щодня знову і знову. Після Е. Гуссерля індивідуальне сприйняття часу від часу об'єктивного чи поточного виразно відрізняв М. Гайдегер. На думку А. Шюца, *Lebenswelt*, або життєвий світ, передбачає перетин потоку приватного часу з потоком

часу суспільства, однак сні і фантазії вже позбавлені цього зв'язку [10, с. 286]. М. Гайдеггер також наголошував на тому, що *Dasein* полягає не лише в індивідуальному відчутті часу, а й у розумінні себе, свого життя та світу. Однак це розуміння не є епістемологічною категорією, як для В. Дільтея чи М. Вебера, а швидше онтологічною. Як писала К. Роснер, воно є людським способом буття у світі [5, с. 19]. Буття у світі ґрунтується на розумінні, а також відчутті часу, які характеризують людську суб'єктивність та відрізняють її від інших станів. Видатний філософ ХХ ст. Е. Гуссерль, чия ідеї були значним кроком уперед для суспільствознавчих наук, також наголошував, що свідомість – це процес, який “не міститься – як писав Дж. Рітцер – у голові суб'єкта, а у відносинах між ним та об'єктами світу” [10, с. 280]. Для Е. Гуссерля свідомість має характер наміру і завжди є свідомістю чогось, якогось предмета, того, що є для нас важливим. Це означає, що значення не прив'язане надовго до об'єктів, а виникає внаслідок відношення людей до об'єктів. Тобто сприйняття і одночасне надання значень є рівнозначними.

На думку Е. Гуссерля, феноменологія повинна гарантувати достовірне знання про головні структури “пережитого досвіду”. Метою феноменологічно зорієнтованої соціогуманістики є дослідження людської суб'єктивності – як у випадку окремого індивіда, так і цілих колективів, – а також дослідження зв'язку між світом і його дослідженням та сприйняттям людьми [пор. 11, с. 18]. Послідовник Е. Гуссерля, соціолог А. Шюц розвинув цей постулат і стверджував, що основою дослідницьких зацікавлень соціолога повинні бути процеси надання значення і розуміння, що відбуваються в індивіда, процеси інтерпретації поведінки інших людей, а також процеси самоінтерпретації [10, с. 291]. Для А. Шюца розуміння не є категорією зі сфери епістемології; його потрібно сприймати передусім у категоріях онтологічних, як визначальний вимір людського життя або (вживаючи категорію, яку А. Шюц перейняв у Е. Гуссерля і поставив у центр власних соціологічних зацікавлень) як головний вимір *Lebenswelt*, життєвого світу. А. Шюц писав: „Я наївно живу в цьому світі і є його центром. Цей світ дано мені для інтерпретації. З цього погляду усе стосується моєї теперішньої історичної ситуації або, іншими словами, мого практичного зацікавлення, яке виникає з ситуації, в якій я нині перебуваю. (...) Я не вважаю мову матеріалом фізіологічних чи граматичних роздумів, а скоріше засобом виразу своїх думок або пізнання намірів інших людей” [12, с. 124].

Розповіді *Lebenswelt*

Дж. Брунер у відомій статті “Життя як наратив” розглянув дві тези. Теза перша звучить так: не існує іншого способу для опису “пережитого часу”, ніж у вигляді наративу, проте це не означає, що немає інших часових форм, якими можна було б передати відчуття часу; однак жодній з них не вдається схопити значення пережитого часу: ані формам годинникового чи календарного часу, ані серійному чи циклічному видам. Друга теза полягає в тому, що процес наслідування між так званим життям і наративом має два напрями: як п'єса імітує життя в аристотелівському баченні, так і в О. Уайльда життя імітує мистецтво. Наратив наслідує життя, життя наслідує наратив. У цьому сенсі життя є таким же видом конструкції людської уяви, що й “нاراتив”. Його створюють люди шляхом активного розмірковування – такого ж самого, як те, за допомогою якого ми будемо наратив [13, с. 4].

Як уважає Дж. Брунер, потрібно відмовитися від наївного реалізму щодо “життя як такого”. Оповідь про своє життя, яку люди постійно розповідають, однаковою мірою

є пізнавальним, інтерпретаційним та оповідальним досягненням. Позиція Дж. Брунера, якого вважають представником соціального конструктивізму, близька до концепції соціології знання П. Бергера і Т. Лукмана – авторів праці “Соціальне конструювання реальності”. У ній вчені розвивають свою теорію, використовуючи, між іншим, досягнення феноменології в інтерпретації А. Шюца, який уважав соціальний аспект аналізу Е. Гуссерля недостатнім і вирішив його доповнити. Оскільки Е. Гуссерль цікавився внутрішнім, то А. Шюц зосередився на зовнішньому, на інтерсуб’єктивності, на світі життєвому і суспільному [10, с. 283]. Однак Е. Гуссерль наголошував, що світ складається з багатьох рівнів та різноманітних понять, які й формують єдиний загальний світ, названий життєвим (*Lebenswelt*). Тому не можна говорити про повністю довільне конструювання сенсу, оскільки будь-яке створення передбачає зв’язок з цим головним інтерсуб’єктивним світом щоденного життя і ним обмежується. Е. Гуссерль писав: “Ми досліджуємо одне одного, ґрунтуючись на тому, що бачимо ті ж самі предмети або, принаймні, частково ті ж самі в контексті цього самого світу, який є світом і для нас. Найчастіше таке спільне бачення не є основою дослідження, оскільки ми не повністю розуміємо інших і ситуацію, у якій його проводять. Однак чимось особливим є спільнота людей як спільнота окремого життя і, можливо, як тривалий міжособистісний зв’язок. Перший крок – живе, “імплицитне” поєднання з Іншим в інтуїтивному розумінні його досвіду, його життєвої ситуації, його вчинків та ін. На цій же підставі можливе спілкування шляхом експресії та мови, що є вже зв’язком характеру “Я” [14, с. 68]. Отже, інтерсуб’єктивний світ щоденного життя (який ще називають життєвим світом) і є головною реальністю.

А. Шюц, перекинувши зацікавлення М. Вебера з епістемологічної проблематики на онтологічну, а також сприймаючи поняття “розуміння” не в категоріях застосовуваного гуманістичного методу, а в категоріях концепції соціального світу, висловився за реальність, створену із наданих окремими людьми значень. Звичайно, М. Вебер уважав би такий підхід ірраціональним, оскільки він позбавив реальність об’єктивного статусу. Проте, як аргументували свого часу Е. Гуссерль, а потім і А. Шюц, соціальна дійсність має особливий вид об’єктивності, оскільки однаковою мірою доступна для кожного учасника соціальних подій. Єдиною доступною для дослідника реальністю є створена внаслідок міжлюдської активності реальність життєвого світу. Е. Гуссерля не цікавив світ такий, яким він справді є, а те, яким його сприймають люди. “Однак соціальний світ характеризує обмежена об’єктивність, – додавав А. Шюц. - Об’єктивність не є природною людською властивістю; люди, події, епохи, народи сприймають у специфічний спосіб, у разі потреби і винятково тематично їх спрямовують на світ “суб’єктивними” баченнями через їхні тематичні особи” [14, с. 59].

Отже, усі інші реальності можна вважати модифікаціями цієї головної дійсності, яка є відправним моментом для інших. Світ снів, світ міфів, світ мрій, мистецтва та релігії чи світ безумців (як-от, наприклад, світ Дон Кіхота) – усе це, власне, і є іншими реальностями, для яких життєвий світ є головним джерелом створення, – як зазначив сам автор, “архетипом нашого сприйняття дійсності. Усі інші варіанти значення можна вважати його модифікацією” [10, с. 283]. У статті “Феноменологія і суспільствознавчі науки” А. Шюц писав, що “життєвий світ, до якого ми постійно звертаємось у наших роздумах, створений лише завдяки активності моєї трансцендентальної суб’єктивності, не є, звичайно, лише моїм приватним світом. До нього належать також інші люди, мої

близькі, і не лише як інші тіла, як об'єкти переживань мого світу, але як "alter ego", – тобто як суб'єктивності, що характеризовані, як і я, активним життям свідомості. Пережитий світ після зменшення до розмірів чистого життя моєї свідомості є світом інтерсуб'єктивним, а це означає – доступним кожному" [12, с. 112]. Надбання певної культури, наприклад, книги, свідчать про існування інших суб'єктів і мають значення для кожного члена цієї культури.

Незважаючи на це, А. Шюц не відкидав реальності інших світів. Вони справжні і реальні, оскільки саме такими їх сприймають – справжніми і реальними. Однак якщо цей світ позбавлений зв'язку з інтерсуб'єктивним світом, він приречений на тимчасовість і наражає його актора на проблеми з ідентичністю. А. Шюц наочно висвітлює цю проблему в нарисі "Дон Кіхот і проблема дійсності". Про світ Дон Кіхота він писав так: "Без сумніву, це замкнутий мікросвіт і, без сумніву для Дон Кіхота він є реальним світом" [15, с. 248]. Дон Кіхот, переконуючи інших у правдивості свого світу, використовував добре усім відомі аргументи, якими користуємось ми самі, прагнучи когось переконати, – звертається до документів, звітів, показів свідків, існування традицій та ін. [15, с. 249]. Проте світ Дон Кіхота залишається замкнутим і, незважаючи на наполегливі дії героя, недоступним для інших, які не визнають його правдивості і вважають Дон Кіхота божевільним. У цій ситуації Дон Кіхот та інші повинні якось вирішити проблему конфлікту відмінних схем інтерпретації, які керують кожним з цих світів [15, с. 252]. Прагнучи оберезити свій світ та ідентичність, Дон Кіхот пояснював реальні з погляду здорового глузду події закляттями чарівників. Однак ці ж самі події є чимось одним для Дон Кіхота і зовсім іншим для решти героїв, хоча б для його зброєносця Санчо Панси. Тому А. Шюц запитував: "Але якщо поняття і події, які вони обоє переживають, кожен з них сприймає згідно з різними схемами інтерпретації, то чи справді це буде спільним переживанням цих самих подій та понять?" [15, с. 253]. З плином часу, прагнучи досягти спільного з Дон Кіхотом розуміння, Санчо скоригував своє специфічне становище і почав визнавати реальність світу свого господаря.

Проте Дон Кіхот лише тимчасово зумів оберезити інтегральність свого приватного світу. Йому було важко зберегти світ, в який не вірив ніхто, окрім нього самого. А. Шюц писав: "У соціальному світі наші стосунки ґрунтуються на принципі, що, незважаючи на різноманітні індивідуальні відмінності, інші люди переживають і сприймають ті ж самі предмети головню в той же спосіб, як і ми, і *vice versa*; що потім наші й їхні способи інтерпретації мають ту ж типову структуру суттєвості. Коли віра у правдиву ідентичність інтерсуб'єктивного досвіду ламається, знищується також сама можливість встановлення зв'язку з іншими" [15, с. 253]. З часом і сам Дон Кіхот почав сумніватися в реальність власного світу, помічав невідповідність між ним та світом інтерсуб'єктивним і, врешті-решт, за висновком А. Шюца, починає сумніватися у власній ідентичності [15, с. 257]. Нарешті він зрозумів, що його власний світ є лише мрією, а справжню ідентичність можна збудувати винятково щодо інтерсуб'єктивного світу, у якому усі приблизно однаково розуміють значення подій і понять. Реальна дійсність бере верх над світом фантазії, чарівників, хоробрих лицарів, і навіть Дон Кіхот піддається цьому "розчаклуванню". Дульсінея перетворилася на селянку, якою вона завжди була, прекрасний шолом Мамбрини – у звичайну миску цирульника, а Дон Кіхот Ламанчський – в Антонія Квіяно. Існуюча ідентичність розпалася, перетворилася в руїни, і навіть власні наративи головного

героя не могли її зберегти, оскільки не були серйозно підтверджені іншими героями й не отримали їхнього визнання².

Розповідь – це творення

Крім коротко описаного вище феноменологічного переконання про у тому, що дійсність інтерсуб'єктивного світу – це головна реальність, підґрунтя для створення інших реальностей, які є її більш чи менш вдалимими модифікаціями, “випадок Дон Кіхота” свідчить про ще дещо. Аналіз розповідей головного героя повісті Сервантеса доводить, що історії з власного життя і світу мають творчий характер. Феноменологія не заохочує до створення світів, які не мають нічого спільного з інтерсуб'єктивним світом, проте заохочує до сприйняття й очищення індивідуальною свідомістю певного матеріалу, іншими словами – заохочує до суб'єктивної інтерпретації загальнолюдських значень, а отже, – до наративу. Можна створити власний світ і навіть повірити в його реальність, але у довшій перспективі це є неможливим і вдається лише цілковитим безумцям. Це не вдалося блудному лицареві, тож, напевно, він не був божевільним.

Інтерсуб'єктивний світ проходить через індивідуальну вразливість, події індивідуально інтерпретують і оцінюють з огляду на їхнє значення, надане окремими людьми, і лише тоді узгоджені суб'єктивні інтерпретації формують інтерсуб'єктивний зміст. В індивідуальному і природному відборі світу найважливішою є не послідовність подій і відповідність фактам чи будь-яким положенням наукової раціональності, а творення та інтерпретація. А. Шюц переконував, що соціальні науки є конструкціями другого ступеня; гуманітарні науки можуть і повинні створювати теорії, проте їхні представники повинні усвідомлювати, що суспільна дійсність набагато багатша та непередбачуваніша, аніж найсміливіші погляди науковців, які досить часто навіть не мають можливості усе це дослідити. З. Краснодембські, апелюючи, без сумніву, до праці “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” Е. Гуссерля, писав: “Не потрібно вважати моделі реальністю; суспільний світ не є ані раціональним, ані детермінованим до такого рівня, як моделі в соціальних науках. У теоріях соціальних наук розглядають не людей, а створені науковцем особистісні типи, маріонетки, які існують і діють лише з ласки дослідника” [11, с. 39]. Тому життєвий світ є привілейованим; будучи джерелом перед- та позанаукового створення для будь-якої думки, наукової в тому числі, він повинен стати також предметом наукового дослідження. Однак це дослідження особливе. Як пише Є. Шацкі, йдеться головню про дослідження поточного мислення, яке до цього соціологи (між іншими, Е. Дюркгайм та М. Вебер) сприймали як джерело упереджень та нераціональності [16, с. 488]. Е. Гуссерль зазначив: “Темою дослідження об'єктивної науки є безпосередньо світ, гуманістика ж вивчає світ як світ суб'єктивності, яка надає йому сенс – світ, який стосується суб'єкта (темою є лише суб'єкти, а в них “представлений” світ разом з часом і простором)” [14, с. 65].

² А. Шюц писав: “Суттю трагедії Дон Кіхота є відкриття, що навіть його власний мікросвіт, царство лицарства може бути лише сном, а його чари – тимчасовими тінями. Це спричиняє не лише конфлікт свідомості (яка стає, за словами Г. Гегеля, “нешасливою свідомістю”), а й конфлікт совісті (...). Відкриття Дон Кіхота, що лише взаємна віра у критерії реальності іншої людини гарантує порозуміння, його звернення до Санчо, щоб той повірив його баченню, якщо хоче, щоб повірили його власному, є в певному значенні визнанням власного провалу” [15, с. 265–266].

Проте потрібно не лише вивчати цей світ повсякденного життя і природне ставлення людей до нього, згідно з виголошеним методологічним постулатом адекватності А. Шюца; треба використовувати мову та термінологію, яка б найближче нагадувала поточну, щоденну мову, що є головним джерелом для створення інших мов, як і життєвий світ є головним джерелом для створення інших світів.

Контекст історії ідеї

А. Шюц не писав про наратив, оскільки цей термін у його часи ще не був популярним. Проте феноменологічна думка, яку він розвивав, ідеально перекликається з наративом. Врешті-решт, це ж Е. Гуссерль дав імпульс до переоцінки ідеї людської суб'єктивності, відкриваючи цим шлях для різних філософських напрямів і теоретичних положень, серед яких була й категорія наративу. Звичайно, багато дослідників використовує цю категорію, не зачислюючи її до Е. Гуссерля та феноменології, адже екзистенціалізм також існував ще до того як Ж.-П. Сартр використав ідеї Е. Гуссерля у фундаментальній праці "Буття і Ніщо". Крім того, феноменологічний контекст є теоретичним фундаментом наративу, оскільки акцентує на часовому вимірі людського буття, усвідомленні людиною цієї тимчасовості, а також на факті, що людина надає значення тому, що її оточує, і на підставі цих значень обирає форму і мову розповіді.

Творчо до феноменології підійшов британський соціолог Е. Гіденс. Він створив теорію сучасної ідентичності, спираючись як на феноменологічну думку, так і на наратив. Учений писав: "Ми є не тим, чим є, а тим, кого з себе зробимо. (...) Те, ким стане особа, залежить від її зусиль самореконструкції. Маємо на увазі щось більше, ніж лише "краще пізнання самого себе". Саморозуміння підпорядковане ширшій і фундаментальній меті – створенню і відтворенню стійкого й відповідного почуття ідентичності" [4, с. 99].

Канадський філософ Ч. Тейлор переконував, що у будь-якій культурі є певний визначений обрій моральних характеристик, вартостей і здійснених виборів, систематична артикуляція яких надає життю сенсу, допомагає в моральній орієнтації, у вмінні розрізнати і оцінювати різні вартості. Ч. Тейлор називав цей обрій понятійними рамками і вважав, що їх не можна позбутися чи від них відмовитися, адже людське життя триває у межах цінностей, визначених цими рамками. Він зазначив: "Я стверджую (...), що життя всередині обрію таких сильних якісних розрізень є визначальною рисою людської діяльності, і перетин цих кордонів було б рівноцінним відмові від буття інтегральної, тобто нездеформованої особи" [17, с. 52]. Понятійні рамки є невід'ємною частиною проблематики ідентичності, оскільки її можна створити саме завдяки їхньому існуванню. Конкретизація рамок може виявлятися різними способами й мати різні види існування, що впливають на вибір та ідентифікацію себе з певними цінностями. Для когось це моральне або духовне виховання, для когось – місце народження, рідна земля або країна походження. Тож одні будуть католиками, інші – анархістами, ще інші визначатимуться через призму якоїсь конкретної традиції, ще інші шукатимуть "точки опори" поза межами однієї культури – у релятивному ставленні до інших культур, знаходячи ці рамки ідентифікації у кожній із них або в жодній. З цієї позиції Ч. Тейлор намагався сформулювати загальний принцип, на якому ґрунтується сучасна ідентичність. Він говорив про те, що з цих явищ формуються рамки, в яких люди і вирішують, що є добрим, цінним, вартим уваги та подиву, важливим. Якщо використати умовний спосіб, то можна сказати, що якби люди втратили цю належність чи ідентичність, то почувалися б ніби у відкритому

морі; що ж стосується низки суттєвих питань – то вони не змогли б визначити, що для них є важливим [17, с. 53]. Ці рамки окреслюють фон кожного вибору, який робить сучасна людина. Проте вони не дають впевненості та остаточної відповіді; це ми повинні шукати самі, диспонуючи ледь помітним моральним дороговказом.

На думку соціолога П. Бергера, у будь-якому суспільстві існує програма ідентичності, яка є частиною “об’єктивного знання” його членів. Зі соціалізацією індивіда ці ідентичності стають “зінтерналізованими”. Тепер вони є не лише складниками об’єктивної “зовнішньої” реальності, а й необхідними структурами власної свідомості індивіда. Дефініційована суспільством об’єктивна реальність присвоюється суб’єктивно [18, с. 481]. Позиція П. Бергера (і, мабуть, також Т. Лукмана, з яким П. Бергер написав спільну книгу “Соціальне конструювання реальності”, що була соціологічним підсумком, зробленим з погляду соціології знання) здалась би Ч. Тейлору занадто детерміністичною, недостатньою і, напевно, невідповідною для сучасного світу³. Сьогодні соціальна програма ідентичності є занадто різноманітною, а об’єктивні дефініції реальності занадто непевними, аби можна було повністю на них покладатися. Однак і автори “Соціального конструювання реальності”, як і Ч. Тейлор, наголосили на ролі індивідуальної суб’єктивності у спостереженні та сприйнятті реальності.

На думку Ч. Тейлора, у сучасній культурі західних суспільств індивідуальна суб’єктивність відіграє значнішу роль, ніж це хотіли визнати П. Бергер та Т. Лукман. Сучасна ідентичність ґрунтується, швидше, на переконанні, що це ми самі кожного дня інтерпретуємо наше життя, намагаємось віднайти сенс нашого простого і складнішого досвіду й надати спільного значення діям, які є результатами нашої екзистенції. Понятійні рамки дають змогу орієнтуватися у моральному просторі й визначати, що добре, а що погане, що варто робити, а що ні, що має значення і вагу, а що є неважливим і другорядним. Ч. Тейлор протиставив понятійні рамки універсальним поняттям, які зрозуміло і чітко виражали людські обов’язки і права, артикулювали моральні повинності

³ П. Бергер звертається головню до доробку Дж.Г. Міда. Ця стаття є в певному сенсі спробою поєднання мідівської соціальної психології з соціологією знання. Водночас Ч. Тейлор у контексті своєї концепції ідентичності писав: “Звичайно вважають, що схожу тезу на тему соціальної генези суб’єктивності сформулював Дж. Мід. Однак Дж. Мід усе ще надто близько до біхевіористичного підходу і, схоже, не надає мові конститутивної ролі в дефініції суб’єктивності” [17, с. 70]. Однак П. Бергер намагався прикрити цей “брак” концепції суб’єктивності Дж. Міда, доповнивши її мовним аспектом у статті “Ідентичність як проблема соціології знання” [18, с. 482–484]. Зрештою П. Бергер усвідомив, що американські соціологи часто оминали проблему мови, на відміну від американських антропологів та своїх європейських колег [18, с. 482]. Проте вважаємо, що варто оборонити Дж. Міда від нападів Ч. Тейлора. Можливо, проблема мови цікавила Дж. Міда менше, ніж Ч. Тейлора, і його позиція справді була біхевіористичною, але цей біхевіоризм наголошував, що свідомість, як, зрештою, і сама людина, потребує життя в суспільстві, серед людей і створюється внаслідок комунікацій, найчастіше мовних. Не говорилось, однак, що людина є слабкодухою істотою, яка повністю підкоряється суспільній більшості. На цьому наголошувала його концепція “Me” і “I” — “I” не було безвільним, а творчим, непередбачуваним, креативним. Дж. Мід створив теорію, за якою свідомість з’являється у той момент, коли дія виконується для отримання відповіді, правда, її не замінюють символом. Цей процес має чотири виміри. Перший з них пов’язаний з формуванням мови, завдяки якій дія стає комунікованою, а люди створюють спільноту. Про те, що зв’язки між Дж. Мідом та Ч. Тейлором глибші, ніж уважає Ч. Тейлор, свідчить другий вимір переходу від дії до символу. Цей вимір пов’язаний з появою абстрактного мислення, яке, як говорив Дж. Мід, є входом до всесвіту розмови. Третій вимір – це поява внутрішнього Я (*self*), що рівноцінне відкриттю самого себе, здатності реагувати на власні помилки так, як інші, можливості інтерпретації власної поведінки та здатності ведення внутрішнього діалогу. Четвертий вимір – це формування інституцій соціального життя, в рамках яких воно відбувається.

та обов'язки перед спільнотою. Такі універсальні поняття, як добро, цнота, правда, які колись були основою світогляду і джерелом моральності, втратили сьогодні ці властивості. Раніше ідентичність ґрунтувалася на впевненості, сьогодні ж ми ніколи не можемо бути повністю переконані у правильності наших вчинків; коштом втраченої впевненості ми отримали свободу вибору і тепер мусимо самі відповідати за своє життя і постійно, також самі, знову його інтерпретувати – і так аж до кінця. Ч. Тейлор зазначив, що це пов'язано з постромантичною реінтерпретацією людини, яка акцентувала на різниці між окремими особами і виділяла роль індивідуальної особистісної експресії.

Як вважає І. Берлін, в історії західної думки були три зворотні пункти, свого роду перевороти (він навіть називав їх революціями). Останнім з них був Романтизм, започаткований у XVIII ст. в Німеччині. Що ж такого важливого сталося в цей час? На думку І. Берліна, у XVIII ст. розглядали деструкцію поняття правдивості і слушності в етиці та політиці, і не лише об'єктивної й абсолютної правди, але також правди суб'єктивної і відносної, деструкцію правдивості і слушності як таких, що призвели до серйозних і непередбачуваних наслідків. Ідеологічна течія під назвою "романтизм" змінила сучасну етику і політику набагато більше, ніж можна собі це уявити [19, с. 218]. Романтизм запровадив нові зразки зобов'язань, наголосив на значенні власної, нічим не обмеженої експресії, доводячи, що індивідуальна експресія вже не є привілеєм, як раніше, а головною складовою людини.

Відтоді ми не лише не можемо уникнути відповіді на запитання, хто ми, а й мусимо знайти її самі, володіючи ледве окресленим фоном якісних відмінностей між правильним і неправильним, добрим і злим тощо. Ми самі повинні знайти відповідь на питання моралі. Підказку дає нам наша ідентичність, яка "здатна зорієнтувати нас, створити певні рамки, всередині яких речі мають для нас значення. (...) Це наша ідентичність дає змогу нам визначати, що для нас є важливим, а що – ні" [17, с. 58]. Саме тому ми не можемо уникнути запитання про власну ідентичність, про те, хто ми є. Відповідь на це запитання може порушити багато інших проблем, менших або більших, проте водночас, як наголосив Ч. Тейлор, ця відповідь походить від чогось, що більше примарне та фундаментальне, аніж запитання, що стосуються самого себе. "Ми є суб'єктами (...) настільки, наскільки рухаємося в певному просторі запитань, шукаємо орієнтації стосовно добра і, нарешті, її знаходимо" [17, с. 66]. Можна зволікати з відповіддю, відтягувати її, але не можна уникнути запитань і пов'язаного з ними вибору наших вчинків. Питання особистої ідентичності дає початок власним наративам, які ми будемо про нас самих, а отже, є неминучим вступом до визначення нашої суб'єктивності. "Суб'єктами ми є лише тому, що деякі речі щось для нас означають. Те, чим я є як суб'єкт, моя ідентичність, визначене, головне, способом, в який речі мають для мене значення. А, як уже неодноразово стверджувалось, речі мають для мене саме таке, а не інше значення, тобто питання моєї ідентичності вирішилось лише завдяки способу інтерпретації, який я вважаю вдалим вирішенням цих питань. **Питання того, ким є певна особа, поставлене без урахування її інтерпретації самої себе, сформульоване абсолютно неправильно і на нього не існує відповіді**" (виділення наше – П.К.) [17, с. 66].

Головним джерелом значень є мова – єдиний спосіб інтерпретації нас самих і нашого життя. Проте мова існує винятково в межах певної спільноти. На думку Ч. Тейлора, це означає, що ми постійно відносимо себе до інших, які нас оточують, тому що суб'єктом

можна бути лише серед інших суб'єктів [17, с. 68]. Ідентичність є вибором, який ми робимо за допомогою мови, використовуючи прийняті в культурі норми, певні понятійні рамки. Наша суб'єктивність і ідентичність можливі лише в межах мови певної спільноти, у якій ми постійно перебуваємо. На питання *хто я?* ми завжди відповідаємо якоюсь мовою, найчастіше мовою нашої основної спільноти, до якої ми завжди будемо себе відносити, незважаючи на те, житимемо в її межах чи ні.

На думку П. Бергера, мова є суспільним винаходом, основою суспільного життя та створення реальності. Вона також є джерелом соціалізації – завдяки мові можна вловити, описати і зоб'єктивізувати власний досвід, зробити його зрозумілим, щоб його визнали інші. На “цій мовній основі створюється низка інтерпретаційних схем, когнітивних і моральних норм, систем цінностей і, врешті, теоретично виражені “погляди на світ (...)” [18, с. 483]. Мова є джерелом порядку; зміна порядку та устрою повинна спочатку бути виражена і попереджена змінами в мові. Мова забезпечує і зміцнює порядок, проте може його також порушити, стаючи каталізатором суспільних змін. Отже, реальність є мовною, її можна виразити за допомогою мови. Вона об'єктивна настільки, наскільки об'єктивною є мова, що її виражає; тобто це специфічний різновид об'єктивізму, який полягає в тому, що реальність доступна кожному власне через мову. “Мова, – писав П. Бергер, – це беззаперечно суспільний винахід і мовній системі не можна забезпечити онтологічного статусу незалежно від суспільства, яке її винайшло. Проте індивід вивчає свою мову (зокрема, свою рідну мову) як об'єктивну реальність. Її не можна змінити за власним бажанням. Людина повинна підпорядкуватись її переможній силі. Вона не може увияти ні світ, ані себе інакше, як за посередництвом визначених для себе понятійних модальностей” [18, с. 483].

У чутливішій до нюансів стилістиці Ч. Тейлор говорив про “спільноту мови”. Найчастіше це об'єднання, в якому нас впровадили в мову, у постійну розмову, яка окреслює загальний сенс усього, що нас оточує і стосується. Завдяки розмові визначають загальні значення слів. Індивідуальна ідентичність, уважає Ч. Тейлор, визначена мовними вказівками генеалогічного місця в соціальному просторі, місця “в географії суспільних позицій і функцій, в інтимних зв'язках з людьми, яких я люблю, а також (що не менш важливо) у моральному просторі та духовній орієнтації, всередині яких я перебуваю у найважливіших для визначення мого життя зв'язках” [17, с. 68]. Завдяки розмовам, які відбуваються в рамках цих зв'язків, індивід вчиться не лише означувати світ, він навчається вигляду та навіть почуттів і прагнень. Що таке кохання, гнів, ненависть, боязнь – ми дізнаємось під час розмов, які їх викликають і надають їм актуальних значень.

Для Ч. Тейлора розмова є головним способом пізнання і розуміння світу. Його позиція дуже близька до тез російського літературознавця М. Бахтіна. На думку М. Бахтіна, слово (загалом будь-який знак) є інтерсуб'єктивним. Усе сказане, виражене перебуває поза “душею” того, хто говорить, і належить не лише йому. Слова не можна віддати лише їхньому автору. Людина, яка говорить, має беззаперечне право на слово, але свої права мають також і слухачі, і ті, чийі думки звучать в словах автора (оскільки нічийіх слів немає) [20, с. 345]. Усе реальне має мовне вираження. Будь-яке пізнання відбувається в мові, від неї починається і нею закінчується. Сама ж мова має характер діалогу. “Майже усе живе людське мислення перебуває в межах діалогу”, – писав М. Бахтін [20, с. 342]. Це означає, що людське розуміння теж має вигляд діалогу. Діалог – це єдина доступна форма свідомості. Розглядаючи доробок Ф. Достоєвського, М. Бахтін

писав: “Існувати – означає бути з кимось пов’язаним через діалог. Із закінченням діалогу закінчується все. Тому діалог не повинен і не може закінчуватись. (...) Засобом є все, діалог – ціллю. Один голос нічого не вирішує. Два голоси – це мінімум життя, існування” [20, с. 355]. М. Бахтін переконаний, що діалог можливий завдяки погляду на себе ззовні, чужими очима. Сприймаючи себе об’єктом (тобто виносячи себе назовні), я отримую можливість справді діалогового ставлення до самого себе [20, с. 345]. У Ф. Достоєвського М. Бахтін виділив два головні види діалогу: внутрішній і зовнішній (явний). Зовнішній відбувається з іншими людьми, внутрішній – це ніщо інше як свідомість героїв. Ці діалоги (зовнішній і внутрішній) постійно переплітаються між собою. Діалог потребує присутності іншої людини, дає змогу вислухати і врахувати її думку в процесі розуміння світу і самого себе. Інша людина, з якою я веду діалог, є необхідною в процесі конструювання власної ідентичності. Слідчий Порфірій намагається виманити внутрішній голос Раскольнікова на поверхню, щоб збити ритм його передбачених і майстерно відпрацьованих реплік. І ось до відпрацьованих слів та інтонацій Раскольнікова вривається його автентичний голос [20, с. 361]. М. Бахтін уважав, що важливою є сама можливість присутності іншої людини – вона не мусить бути справді присутня, а може мати уявний, абстрактний характер. Це нагадує концепцію “Значимого Іншого” Дж. Міда. На думку П. Бергера, погляд ззовні для Дж. Міда є основою ідентичності. “Значимим Іншим” не була реальна особа; це було єднання інших людей стосовно наших дій. Їхня свідомість впливає на нашу поведінку та зумовлює її, надає певний обсяг виборам, які ми здійснюємо, постійно тримаючи в пам’яті уявну реакцію інших.

Додамо лише, що для бахтінівського діалогу зовсім не обов’язкова суперечка, боротьба за вплив поміж двома голосами чи двома висловлюваннями; навпаки, діалог може бути побудованим на згоді. Між висловлюваннями та голосами може існувати порозуміння, вони можуть бути навіть схожі. Проте водночас, наголосив М. Бахтін, вони ніколи не будуть ідентичні, не звучатимуть в унісон, адже тоді діалог був би неможливим. Між голосами і висловлюваннями завжди є якась відмінність, навіть найменша та найдрібніша. Діалог, як зразок людського розуміння, не можна віднести до логічних чи предметних зв’язків. Відносини в діалозі (які ґрунтуються на житті індивіда та суспільства) є настільки різноманітними, непередбачуваними, змішаними, багатоплановими і багатими на таку велику кількість змінних настроїв і дій, що їх неможливо передати за допомогою однієї матриці. Висловлювання учасників діалогу є не лише віддзеркаленням чогось, що вже існує, а й створенням чогось нового, чого раніше не було. Незважаючи на це, джерелом творення завжди є щось, що вже є даним: мова, спостереження та ін. Лише висловлювання створюють безпосередній зв’язок з дійсністю та особою, що говорить. Вони завжди походять з мови як потенціалу, а також від інших висловлювань у культурі.

У новітній філософії на цьому ж наголошував і Г.-Г. Гадамер, для якого вже саме мислення має характер діалогу, що відбувається у свідомості суб’єкта. В есе “Людина і мова” [21, с. 52–62] він звертається до відомої кожному гуманістові концепції Арістотеля, згідно з якою людина – це *animal rationale*, розумна і мисляча істота. Але відразу ж додав: у перекладі на латину грецьке слово *logos* звучить як розум і мислення, тоді як головне його значення – мова. Завдяки їй людина може розмовляти, думати і знову розмовляти, оскільки всі думки можна передати іншим, і навіть більше – лише завдяки цій можливості передачі й існує між людьми об’єднання думки, певні загальні

поняття [21, с. 53]. Проте мислення, наголосив філософ, ніколи не зможе випередити мову. Ми можемо мислити лише якоюсь мовою.

Водночас Г.-Г. Гадамер переконаний, що ми ніколи не здобудемо цілковитого знання, повної свідомості і завдяки цьому зможемо невинно прагнути до розуміння; кінець цього визначає кінець нашого життя. Проте розуміння має значення лише тоді, коли його можна передати ще комусь і протиставити іншим поглядам на світ. Мова ніколи не була і не буде приватною, вона завжди передбачає присутність інших, навіть якщо вони відсутні в той чи інший момент. Г.-Г. Гадамер писав: “Буття мови характеризується (...) тим, що Я не є його суб’єктом. Той, хто говорить незрозуміло нікому мовою, не говорить взагалі. Говорити – означає говорити до когось. (...) Отже, мовлення належить не сфері індивіда, а сфері спільноти” [21, с. 59]. Про філософію Г.-Г. Гадамера влучно сказав К. Міхальські: “У процесі порозуміння з собою люди випробовують свої погляди – в конфронтації з іншим поглядом світло, в якому я бачу речі, стає для мене частково відомим і проблематичним; дивлячись іншими очима на те, що інші бачать інакше, я можу коригувати їхні уявлення” [22, с. 11]. А також, – чого не додав К. Міхальські, – і свої власні. В розмові немає привілейованих, переможців чи переможених, тих, що мають цілковиту рацію або тих, хто її не має, або, ще гірше, тих, кому в ній відмовили. Розмова також не має кінця, оскільки ведеться за допомогою мови, яка від природи є багатозначною. Зв’язки, що поєднують людей, ґрунтуються на комунікації, яка завжди відбувається якоюсь мовою. К. Міхальські вважає, що Г.-Г. Гадамер іде ще далі, надаючи мисленню загальності, оскільки воно відбувається за допомогою мови, яка є суспільним досягненням. Багатозначні вже самі слова, з яких складається мова. Однак вони не найважливіші [22, с. 15]. Найважливішим є сам акт розмови.

Ми так багато написали про мову тому, що без неї неможливо створити розповідь, – без мови немає наративу, мова є головним матеріалом наративу, оскільки уможливує саморозуміння, а для багатьох дослідників розвиток мови ототожнюється навіть з розвитком розуму. Проте мова не лише надає значень і забезпечує самосвідомість, а й уможливує експресію власної особи. Крім того, на чому наголошують передусім автори “Соціального конструювання реальності”, вона створює суспільство. Оскільки мова має загальний характер, то створена за її допомогою ідентичність піддається соціальним впливам. Індивідуальні висловлювання залежать від мови спільноти; навіть розуміння емоцій часто повинне знайти підтвердження в розмові, у мові. У “Запрошенні в соціологію” П. Бергер навів приклад того, як висловлені на побаченні слова кохання не лише це кохання підтверджують, а й творять його та об’єктивізують. Людські дії можна зоб’єктивізувати, а отже, і описати. Проте зазначимо: це зовсім не означає, що дії людини є раціональні; власне, навпаки – наратив дає змогу описати досвід, який не є раціональним. Мовна об’єктивізація – це надання діям значень та певних визначених мовних знаків. Завдяки тому, що людські дії можна описати в мові, їх можна продовжити і передати іншим. Мова робить можливим вихід поза контекст дії чи поза контекст взаємодії віч-на-віч. “Реальність щоденного життя не лише сповнена об’єктивізацій – вона можлива лише завдяки їм”, – стверджують П. Бергер та Т. Лукман [23, с. 70]. І відразу ж уточнюють: “Поточні об’єктивізації щоденного життя забезпечують, головне, мовні значення. Буденне життя є, передусім, життям з мовою і за допомогою мови, якою я користуюся разом з іншими людьми. Тому розуміння мови має визначальне значення для розуміння реальності щоденного життя” [23, с. 72].

За допомогою акцентування уваги на значенні мови, розмови чи діалогу, наголошуємо, що разом з нами творцями наших оповідань-нاراتивів завжди будуть наші близькі та партнери, інші люди. Наративи ніколи не будуть результатом праці лише індивідуального суб'єкта, але й ближчих до нього чи віддалених осіб; як присутніх, так і відсутніх; живих і мертвих. Наративісти зазначають, що інші майже завжди присутні в наших наративах. Навіть Дон Кіхот, як ми вже мали нагоду переконатися, не зміг підтримувати свого наративу до кінця і був змушений узяти до уваги розповіді інших. Розповіді стають елементом доступної кожному культури певної спільноти, їх використовують у процесі структуралізації власного досвіду. Власний наратив завжди складається із запозичених з інших розповідей частин, і не лише тих, у яких ми присутні як герої, а й тих, в яких ми є співавторами культурного середовища певного суспільства. Як сказали б соціальні феноменологи та соціологи знання А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман і, можливо, навіть Ч. Тейлор і Е. Гідденс, наративи – це процес конструювання реальності, а власні оповідання є певною версією єдиної загальної розповіді спільноти, так само, як казки для В. Проппа мають спільні корені. Проте, з іншого боку, можна стверджувати, що індивідуальні наративи утворюють понадіндивідуальну загальну розповідь – інтерсуб'єктивний світ, де кожен створює свою власну розповідь і де завжди буде місце для розповіді кожного.

Переклад з польської Н. Черниш

1. Geertz C. O gatunkach zmaconych // Postmodernizm. Antologia przekladow / red. R. Nycz. – Krakow, 1996. – S. 214–235.
2. Barthes R. Wstep do analizy strukturalnej opowiadań // Narratologia / red. M. Głowiński. – Gdańsk, 2004. – S. 8–21.
3. Culler J. Teoria literatury. – Warszawa, 2002. – 168 s.
4. Giddens A. Nowoczesność i tożsamość, “Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. – Warszawa, 2001. – vii + 322 s.
5. Őčň ěř: Rosner K. Narracja, tożsamość, czas. – Krakow, 2003. – 144 s.
6. Āčā: Martin W. Recent Theories of Narrative. – New York, 1986. – 242 p.
7. Lyotard J.-F. Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy. – Warszawa, 1997. – 179 s.
8. Lyotard J.-F. Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm? // Postmodernizm. Antologia przekladow. – Krakow, 1996. – S. 47–61.
9. Ingarden R. Człowiek i czas // Ksiązeczka o człowieku. – Krakow, 2002. – S. 38–52.
10. Ritzer G. Klasyczna teoria socjologiczna. – Poznań, 2003. – 358 s.
11. Ďđłāi ěř: Krasnodębski Z. O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie // Fenomenologia i socjologia / red. Z. Krasnodębski. – Warszawa, 1989. – S. 7–51.
12. Schütz A. Fenomenologia i nauki społeczne // Fenomenologia i socjologia. Warszawa, 1989. – S. 107–130.
13. Bruner J. Życie jako narracja // Kwartalnik Pedagogiczny. – 1990. – № 4. – S. 3–17.
14. Husserl E. Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych // Fenomenologia i socjologia. Warszawa, 1989. – S. 53–74.
15. Schütz A. Don Kichot i problem rzeczywistości // Literatura na Świecie. – 1985. – № 2. – S. 269–284.
16. Szacki J. Historia myśli socjologicznej. – Warszawa, 2002. – xvi + 1076 s.
17. Taylor Ch. Źródła podmiotowości, Narodziny tożsamości nowoczesnej. – Warszawa, 2001. – 450 s.

18. *Berger P.L.* Tożsamość jako problem socjologii wiedzy // *Problemy socjologii wiedzy*. – Warszawa, 1985. – S. 478–489.
19. *Berlin I.* Zmysł rzeczywistości. – Poznań, 2002. – 344 s.
20. *Bachtin M.* Dialog, język, literatura. – Warszawa, 1983. – 411 s.
21. *Gadamer H.-G.* Człowiek i język // *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa, 2000. – S. 52–62.
22. *Michalski K.* Gadamer // *Rozum, słowo, dzieje*. – Warszawa, 2000. – S. 11.
23. *Berger P., Luckmann T.* Społeczne tworzenie rzeczywistości // *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa, 2000. – S. 65–76.

IDENTITY AND NARRATIVE

P. Kulas

University of Silesia; High School of Business (Poland)

The tradition of usage of the “narrative” category in scientific discourse is analysed. Author argues that there are enough heuristic reasons and theoretical possibilities to apply this category not only within postmodernist sociology approach. The prospects of the social identities study with the application of narrative category are discussed.

Key words: narrative, postmodernist sociology, social identity, language, social construction of reality

Стаття надійшла до редколегії 28.03.2007

Прийнята до друку 15.10.2007