

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СОЦІАЛЬНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Т. М. Титаренко, О. М. Кочубейник, К. О. Черемних

**ПСИХОЛОГІЧНІ ПРАКТИКИ
КОНСТРУЮВАННЯ ЖИТТЯ В УМОВАХ
ПОСТМОДЕРНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ**

Монографія

Київ – 2014

УДК 159.98 : 316.628 : 316.444
ББК 88.5
П 86

Рекомендовано до друку Вченою радою
Інституту соціальної та політичної психології НАПН України,
протокол № 13/13 від 12 грудня 2013 року

Рецензенти:

О. П. Сергєєнкова, доктор психологічних наук;
О. Г. Злобіна, доктор соціологічних наук

Титаренко Т. М.

П 86 **Психологічні практики конструювання життя в умовах постмодерної соціальності** : монографія / Т. М. Титаренко, О. М. Кочубейник, К. О. Черемних ; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології. – К. : Міленіум, 2014. – 206 с.

ISBN

У монографії представлено результати дослідження соціально-психологічних практик конструювання життя в умовах постмодерної соціальності. Автори пропонують розглядати практики як способи особистісного життєконструювання, що сприяють пошуку оновлених ідентичностей, забезпечують усвідомлення особистістю власної неперервності, дають їй змогу гнучко реагувати на соціальні зміни, рухатися назустріч новому досвіду.

Для науковців, викладачів, студентів і аспірантів у галузі психології, методології науки та всіх, хто цікавиться проблемами становлення особистості в сучасному суспільстві.

УДК 159.98 : 316.628 : 316.444

ISBN

ББК 88.5

Видано державним коштом. Продаж заборонено

© Інститут соціальної та політичної психології НАПН України, 2014
© Титаренко Т. М., Кочубейник О. М., Черемних К. О., 2014

ЗМІСТ

Передмова (<i>Л. Д. Бевзенко</i>)	5
Від авторів	11
Розділ 1. Соціально-психологічні практики особистісного життєконструювання (<i>Т. М. Титаренко</i>)	15
Практики життєконструювання: абрис концептуальної моделі	15
Особистість у межах постнекласичної раціональності	32
Особистісна динаміка в постмодерністському контексті	45
Ритми життєконструювання на певній історичній дистанції	62
Наративні та ментативні варіанти автобіографування	73
Розділ 2. Гра як практика життєконструювання особистості: від умовності гри до гри умовностей (<i>О. М. Кочубейник</i>)	85
Статус постмодерну: період чи дискурс?	87
Гра як паралельний світ	103
Гра та іграїзація суспільства	111
Гра як практикування, що конструює соціальність	127
Умовність гри і гра умовностей	144

Розділ 3. Комунікативні практики життя

<i>(К. О. Черемних)</i>	149
Категорія практик: практики чи “практики”?	150
Практики: правило чи парадокс?	158
Практики: мережа чи лінія?	172
Прагматичний поворот: хто куди повернув?.....	181
Практики: вигадка чи реальність?	185
Комунікативні практики життя: як це досліджувати?.....	190
Література	197

ПЕРЕДМОВА

Писати передмову до книги – річ не проста й багато до чого зобов'язує. Адже це означає не лише висловити свою думку з приводу цієї книги, а й узяти на себе відповідальність запросити до її прочитання, спробувати побачити вже знайому тобі працю очима того, хто тільки-но тримає її в руках. І пояснити, чому ти вважаєш за можливе порадити йому не просто потримати, а все-таки прочитати цю роботу.

Писати передмову до наукової книги – завдання ще більш складне. Наука нині перебуває у кризовому стані, як, власне, і вся західна культура, що свого часу породила науку й зробила її своїм форпостом, наріжним каменем. А наука, відповідно, заклала притаманний цій культурі модус світобачення. Раціональність тут – ключове слово. І от зараз ці донедавна такі непорушні підмурки починають набувати рухливих та більш м'яких форм. І замість однієї науки, з якої все починалося, з'явилося багато її трактувань. І ми стали говорити про класичну, некласичну та постнекласичну науку або навіть науки. Точаться активні суперечки з приводу того, що ж тут насправді відбувається, що означає це явище декількох наук. Але це явище існує, з ним доводиться рахуватися, його навіть позначають узагальнювальним словом – “постнаука”.

Говорячи про культури модерну, постмодерну чи й навіть афтепостмодерну (є вже й таке), ми маємо говорити й про різні формати науки, цим культурам притаманні. Буде перебільшенням сказати, що контури тієї самої “постнауки” вже доволі виразно проглядаються в реальностях нашої сьогоденної вітчизняної науки, але те, що вона вже відчуває на собі вплив цього, поки ще нечітко обкресленого, майбутнього, – це безумовно. І доказом тому може слугувати пропонувана книга.

Деякою мірою це дослідження можна назвати спробою ще у класичний спосіб говорити про те, що класичним уже не є. І тут уже перша інтрига, що змушує уважніше придивитися до роботи й побачити, як предмет розгляду – практики в ситуації постмодерну – трансформує самий дискурс, який намагається утриматися в класичних канонах. І відтак виявляється неявна, але імперативна привабливість “постнаукового” способу наукового практикування. Це один із не одразу помітних, але дуже позитивних моментів у роботі – можливість крізь призму пропонованих авторами конкретних міркувань побачити глибинні тектонічні зрушення в самій науці. І тоді той факт, що три розділи роботи не виглядають жорстко прив'язаними один до одного, не видається недоробкою авторів. Це класична наука вимагала цілісності, послідовності, єдності, завершеного і добре структурованого результату. Постнекласична ж наука за самою своєю суттю є процесом більше, ніж результатом; вона діалогічна, інтерсуб'єктивна, рефлексивна; це завжди лише проект, рух, позначення можливих напрямків, а не кінцева станція. Це не готове знання, а неперервні шляхи до нього. Прямувати цими шляхами разом з авторами ми й побажаємо читачеві.

Писати передмову до книги, присвяченої психології в культурі постмодерну – і не просто психології, а цілій низці феноменів, об'єднаних загальною назвою “психологічні практики”, – завдання тим більш складне. Ще не відкривши книгу, читач ладен висловити різні очікування з приводу цих практик. Це можуть бути пізнавальні практики, що відбуваються у рамках психології як науки, або ж практики психологічного й психотерапевтичного супроводу нашого динамічного й напруженого життя. Це можуть бути й особистісні практики самоконструювання людини, яку дедалі щільніше оточують явища, притаманні культурі постмодерну – з її відмовою від монолітності, з її рухливістю, непередбачуваністю, фрагментарністю, нелінійністю, турбулентністю, багатшаровістю, цитатністю, неперервною грою смислами. Культурі, що робить ігрове ставлення до життя своїм основним модулем (ігрове не в розумінні несерйозності, а в розумінні мак-

симальної залученості, процесуальності, зануреності у відповідну стихію), переносячи мотиваційний акцент із цілей та результату, що їх так абсолютизувала культура модерну, на сам процес, його ігрову стихію, сповнену креативності та свободи. Зізнаємося: це не дуже затишний соціальний контекст для людини, що соціалізувалася в модерному або навіть домодерному (що справедливо для багатьох наших людей) соціокультурному просторі.

Відповідаючи на ці питання, скажу: книга про це про все. І кожний зможе побачити в ній те, що захоче побачити, те, що з усього названого резонує саме з ним. Але для цього потрібний особливий ключ прочитання. І такий ключ – у самій назві книги, якщо її прочитати не як обіцянку презентувати читачеві результати, пов'язані з розглядуваними психологічними практиками, чи результати, отримані у процесі класичного наукового препарування предмета дослідження (об'єкт, предмет, проблема – ключові слова класичного наукового підходу), а як запрошення *пограти* в ці практики разом з авторами, вступити з ними в *діалог*, зробити процес читання книги цією самою *психологічною практикою*. І в такому разі сама книга може сприйматися як засіб занурення в ту атмосферу постмодерної соціальності, котру вона й пропонує обрати за соціальний контур відшукуваних практик.

Незвично? Тільки в перший момент, коли потрібно відійти від притаманного модерній культурі суб'єкт-об'єктного ставлення до світу взагалі й до даної книги зокрема, від підспудно продиктованого цим поглядом бажання все навколо розглядати відсторонено та оцінково, і натомість стати учасником створення саме того унікального інтерсуб'єктивного явища, яке виникає завдяки входженню в резонанс зі смислами, ідеями, інтуїціями, закладеними в книзі. І породженню в результаті цього резонансу чогось, чого в книзі немає, але що виникає лише як наслідок єднання “Читач – Книга”.

Постмодерна соціальність пропонує подивитися на життя як на безліч ігрових майданчиків, у які ми себе занурюємо, якими себе пересуваємо. Ми граємо в науку й бізнес, навчання й наставництво, родину й самотність, здоров'я й

хворобу. Зрештою – у життя та відхід від нього. Гра у пост-модерній культурі – це мистецтво й мужність перебувати в самій стихії життя, стикатися з ним інтелектуально, емоційно, тілесно, не віддаючи переваги раціональному його освоєнню, до чого підштовхувала культура модерну. Останнє, безумовно, надійніше, стійкіше, воно піддається алгоритмізації та абстрактному навчанню. Але перше вимагає *індивідуального неповторного проживання*. Тож постмодерн запрошує до щоденного перформансу творення життя. Причому безпафосного творення.

А я запрошую вас до інтелектуального перформансу творення акту прочитання книги. Тут ви обираєте самі: читати від першої сторінки до останньої або від останньої до першої, читати розділи поспіль або в іншій послідовності. Кожний модус прочитання відкриє для вас інший зріз цієї роботи й інший формат спілкування з нею. І все це будуть ваші практики зустрічі з постмодерною соціальністю.

Той, хто відкриває книгу для вдосконалювання свого мистецтва гри в науку, знайде тут таку можливість. Гра в науку, а особливо в її постмодерному форматі, – це щось схоже на гру в бісер: із безліччю цитатних перегукувань, із демонстрацією віртуозності поведження зі смислами, що містяться в культурних анналах, у роботах попередників, і з витонченим нанизуванням на цей ланцюжок власних смислових пропозицій. Цілий сонм блискучих мислителів заговорять із вами зі сторінок книги, уже будучи вплетеними у потік міркувань і креацій її авторів. Це провокуватиме вас на власні інтерпретації, а може, й на наступне цитування прочитаного. Постнекласичний і класичний стилі презентації результатів, так само як і способи вибудови логіки самого дослідницького процесу, у даній праці переплітаються, змінюючи один одного, тим самим іще раз підтверджуючи її власну постмодерність. Поряд із прийнятою у класичному форматі ретельною розробкою ключового для них поняття практик автори не зупиняються на якомусь одному варіанті. Весь цей ряд наявних смислів, зрештою, служить тому, щоб у читача в процесі діалогу з авторами виникла думка про власне смислове наповнення

даного поняття, власна концептуалізація практик. Але найбільш плідним це прочитання буде для того, хто вже має щодо цієї царини власні концептуальні уявлення. Діалог з авторами, напевно, додасть до цього багато нового.

Для тих читачів, чії основні життєві ігри пов'язані із практиками психологічної допомоги, психологічного консультування, усі згадувані в роботі імена з пантеону постмодерних мислителів навряд чи опиняться у фокусі уваги. А от спілкування з авторами про те, як живеться людині в цій постмодерній соціальності і як їй допомогти тут жити, може видатися дуже плідним. Наприклад, розвинена в роботі думка про представників різних постмодерних стилів життя, як от Фланер, Бродяга, Турист, Гравець, може стати істотною методичною підмогою. Подібних підказок у монографії чимало. Гра ідентичностями легко опановується тільки в теорії. У життєвих практиках вона часто травматична, а особливо якщо один із партнерів ще грає за правилами модерної або домодерної соціальності, а інший уже без напруження змінює власні ідентичності, як це легітимується соціальністю постмодерну.

Для того ж, хто прагне просто почуватися більш упевнено в ролі Гравця на майданчиках постмодерної культури, книга виявиться дуже гарним тренажером і порадиником. У цій грі згоди–незгоди з авторами, схвалення–відторгнення прочитаного, уважного перечитування одних сторінок та швидкого перегортання цілих сюжетів і буде виявлятися сама квінтесенція таких практик у випадку, якщо все це супроводжуватиметься саморефлексією, самовідстеженням усіх етапів даного процесу.

Останнє вкрай важливо. Для кожного зі згаданих модулів прочитання книги потрібно найголовніше, на що, власне, і налаштовує книга усім своїм змістом, – здатність до саморефлексії. Без неї немає конструювання практик як форми особистісної активності у калейдоскопі постмодерного світу. На прапорі класичної науки стоїть гасло: “Наукова рефлексія”. Постнекласична ж не відокремлює науку від тієї конкретної людини, яка ступає на науковий ігровий майданчик. І тут по-

стійне самоусвідомлення, постійна саморефлексія стають головним лоцманом, котрий указує напрямок шляху – чи то написання книги, чи то її прочитання, чи то проживання життя взагалі. Читаючи, а точніше – спілкуючись із книгою, ви можете отримати відповідь на питання, як, власне, саме вам живеться в цій постмодерній соціальності або, принаймні, поруч із нею.

Мені здається, вимоги жанру нашої усе ще дуже академічної науки не дозволили авторам додати роботі більш яскравої особистісної забарвленості, а місцями, може, й іронічності, що теж є дуже привабливим атрибутом постнекласичного тексту. Але й це з недоліку перетворюється на перевагу роботи, оскільки дає змогу спостерігати ту перехідність від текстової класики до постнекласики, котра, я певна, буде чимдалі більше спостерігатися в нашій науці.

От до цієї непростой подорожі разом з авторами, до гри смислами на інтелектуальному майданчику хай ще й не повною мірою постнекласичного, але вже явно не класичного тексту я й запрошуюю зацікавленого читача.

Любов Бевзенко,
доктор соціологічних наук

ВІД АВТОРІВ

Чому у фокусі нашої уваги опинилися саме практики життєконструювання? Насамперед тому, що, незважаючи на свою непомітність, інколи дріб'язковість, невиразність, практики безупинно тчуть тканину нашого життя. У практиках, через практики, завдяки практикам ми змінюємось, спілкуємось, набуваємо і передаємо досвід. Практикуючи, ми не тільки відчуваємо себе часткою певних спільнот, а й постійно індивідуалізуємося, долаючи надмірну залежність від оточення.

Навіщо людині практики? Без них важко було б забезпечувати континуальність, поступальність, еволюційність побудови особистістю себе і свого життя, мирний характер життєконструювання. А як щодо обов'язкових стрибкоподібності, дискретності, кризовості, революційності розвитку? Вони теж необхідні, бо свідчать про вичерпаність звичного практикування та живлять потребу у зміні набору практик побудови життя.

Як існує особистість, котра практикує, образно кажучи, перетворившись з іменника на дієслово? З одного боку, вона перебуває у пошуку власної ідентичності, з іншого – сподівається віднайти зручну життєву територію, ще з іншого – активно спілкується у прагненні зустріти справжніх однодумців. Ідентифікування, що ніколи не зупиняється і не добігає кінця, органічно поєднується з автономізацією, котра забезпечує створення і зміни особистісних меж, усвідомлення їхнього сенсу для життєконструювання. Практикування, ідентифікування та автономізація як модуси існування сучасної особистості неможливі без постійного діалогування з оточенням, соціумом, культурним і природним простором, із власним минулим і майбутнім.

На що перетворюється історія особистості, втрачаючи колишню поступальну лінійність, суб'єкту цілеспрямова-

ність? Можна сказати, що вона стає історією її подорожей, мандрів по різних життєвих контекстах, які нерідко підштовхуються випадковим поєднанням подій. Фланери, бродяги, туристи, гравці та інший подібний люд, описаний у нашій книзі, чий праця і дозвілля вже мало відрізняються одне від одного, апробують нові й нові практики життєпобудови, шукають оновлені смисли.

Де міститься джерело трансформацій, що відбуваються з особистістю? Можливо, в енергії взаємоперетинів життєвих контекстів, енергії міжподієвих зв'язків, з яких складаються ризоматичні життєві шляхи. А можливо, такого єдиного для всіх джерела немає і не може бути. Адже кожна людина конструює життя практикуючи і водночас про свої практики комусь розповідаючи, у якийсь спосіб коментуючи, дуже по-різному переосмислюючи. Індивідуальні модифікації особистості на різних вікових етапах підштовхуються ритмічними процесами, на яких базується пульсуючий рух від полюсу життя з його стихійністю, неприборканістю до полюсу культури з його впорядкованістю, відрефлексованістю.

Проте існує й інший вимір аналізу психологічних практик життєконструювання особистості. Для цього потрібно поставитися до практики як до своєрідного правила, що задає особливості того чи того способу інтерпретації реальності. Тим самим гра як практика життєконструювання постає як гра з реальностями, завдяки якій особистість поступово озброюється умінням розрізняти світи й задавати смислові координати їх інтерпретації. При чому арсенал застосовуваних знарядь, а отже й підсумковий результат у кожному разі будуть унікальними.

У межах даного виміру запропонована у нашій книзі перша конструкція гри передбачає розокремлення світів, деконструкцію унітарного життєвого світу особистості (існують “гра” та “серйозні справи” – світи, що не перетинаються між собою у психологічних координатах особистості). Ігрові прийоми доволі жорстко регламентовано загальноприйнятими правилами (канонами). Автономність і самодостатність гри тут сягають найвищого ступеня. Поштовх до життєконструю-

вання особистість відшукує зовні – у площині “об’єктивно” наявних явищ.

Наступна конструкція гри уможливило можливі світи: особистість насамперед прагне передати світ своїх душевних переживань, черпаючи матеріал для життєконструювання у глибині власного “Я”. Останнє підвищує значущість контексту: співвіднесеність з іншими численними суб’єктивними картинами світу стає умовою життєконструювання.

Що ж до третьої конструкції гри, то вона якісно змінює ситуацію, оскільки матеріалом для неї стає вторинна реальність. Гра виникає із загального контексту і в ньому ж розчиняється. Крім того, зникають і об’єктивна, і суб’єктивна реальності.

Таким чином, здійснений аналіз упорядковує інструменти, завдяки котрим гра визначає вектори загальної трансформації механізмів життєконструювання. Трансформація відбувається за численними напрямками, серед яких найбільш виразними є переходи від нарації до цитатій, від лінійної композиції до ризому, від тексту до інтертексту, від тиражності до серіальності, від аналізу до інтерпретації. Звичайно, цей перелік не завершено. Проте досить рельєфно проступає тенденція: “масове” розуміння практики, а отже й масове слідування практиці є справами неможливими.

Нарешті, останній розворот розгляду практик, запропонований в межах авторського погляду на життя особистості як на процес комунікації, запрошує читача у простір питань, пов’язаних з епістемологічними витоками прагматичного повороту в психології, пропонуючи експлікувати можливі його прочитання та окреслити теоретико-методологічні наслідки, які цими прочитаннями задаються. Вчення Ч. Пірса, Л. Вітгенштайна, Ю. Габермаса, К. О. Апеля, У. Еко дають змогу “зібрати” специфічну оптику наукового мислення і сфокусуватися на епістемологічному зв’язку прагматичного повороту з лінгвістичним, де точкою семантичної складки постає артикуляція прагматичної концепції значення та оформлення програмної настанови на “воскресіння суб’єкта” в комунікативних практиках. Останнє підводить до можливості

говорити про життєві практики як про типи мовлення в сукупності з правилами смислопородження, які в цих типах закладаються організаційно.

Характеризуючи сучасний стан інформаційного простору, в якому розгортаються дискурси науки та життя особистості, ми стикаємося з тим, що йдеться не лише про множинність ізольованих принципово відмінних поглядів, а й також про поняттєве взаємопроникнення локальних дискурсів, тезауруси яких в умовах швидкісного інформаційного обміну одночасно доступні й актуальні. Належність локальних дискурсів одному глобальному інформаційному просторові є ключем до розуміння актуальних криз особистісної семантики. За критерієм рефлексованості або нерефлексованості “багатомовності” смислів ми розрізняємо діалогічне і монологічне мовлення, котрі й пропонуємо розглядати як основні комунікативні практики семантичного конструювання життя в умовах сучасності.

Отож доволі різні бачення розглядуваної проблематики забезпечують читачеві можливість вступити у продуктивний діалог з авторами у пошуках власної версії життєконструювання. Сподіваємось на співпрацю.

Розділ 1

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ПРАКТИКИ ОСОБИСТІСНОГО ЖИТТЕКОНСТРУЮВАННЯ

Практики життєконструювання: абрис концептуальної моделі

Писати про практики життєконструювання, не з'ясувавши змісту цього активно використовуваного в антропології, соціології, історії, політології, філософії, теорії мови, літературознавстві концепту, навряд чи доцільно. Хоча, безумовно, “визначити – значить обмежити, втратити відтінки, спростити” (Гиренок, с. 3). Пам'ятаючи про це, утім, звернімося до семантичного поля поняття “практики”, яке виявляється досить широким.

Концепт “практики” набув особливої популярності внаслідок “прагматичного повороту” 80-х років минулого століття, а також підвищення уваги дослідників до життєвого світу особистості та її повсякдення.

А що ж було з практиками перед цим поворотом? Узагалі поняття “практика” (в однині, а не у множині) існувало і раніше. І позначали ним таку важливу для соціальної психології *сферу*, як *взаємопроникнення соціального та індивідуального*. У К. Маркса це було взаємопроникнення людських дій і структурних умов; у А. Грамші – специфічна взаємодія людської волі та зовнішніх сил; у Д. Лукача – діалектичне злиття суб'єкта і об'єкта.

До речі, і сьогодні у відомого соціолога П. Штомпки, наприклад, практика визначається як такий собі синтетичний продукт, оскільки люди не є ні пасивними об'єктами, ані цілком авто-

номними суб'єктами, тобто їхня свобода відносна. Суспільство і особистість, з одного боку, взаємопов'язані, а з іншого – автономні. Суспільство не розчиняється в особистості, і особистість не поглинається суспільством. Тому особистісна практика виникає в результаті злиття (синтезу) суспільних обставин, з одного боку, і власних здібностей, з іншого.

Внаслідок такого взаємопроникнення соціального та індивідуального практики виступають як розповсюджені *форми життя* (Л. Вітгенштайн), *засоби буття у повсякденності* (М. Гайдеггер). Практики дуже конкретні; за Гайдеггером, вони “наявні”, оскільки охоплюють знаряддя для виконання практичних завдань і навички, що характеризують практику діяння, “самовиробляння”. Це й *сукупність* прийнятих у культурі *традиційних способів діяльності*, навичок поведінки з предметами (Дж. Серль).

Практики синтезують наочне знання і досвід, і цей синтез стає можливим за наявності певного практичного інтересу чи практичного цілепокладання (Шюц, с. 89). У практиках забезпечується зв'язок говоріння і роблення, чинення (Т. Шацкі), що розвивається у просторі й часі через, по-перше, розуміння того, що саме говорити і робити, по-друге, через імпліцитні правила, принципи, рецепти, інструкції і, по-третє, через наміри, проекти, завдання, цілі, переконання, емоції, настрої (див. Лычковская, с. 114–115). Осмислення і проговорення народжуються під час практики, тобто практичне породжує дискурс, а не навпаки. Дії, завдяки яким люди створюють ситуації повсякденної діяльності та керують ними, ідентичні процедурам, котрі ці ситуації пояснюють.

Про те, чи акумулюють практики у собі певні цінності, точаться дискусії. За М. Фуко, практика є системою цінностей, що диктує людині спосіб поведінки. Завдяки практикуванню людина досягає цілісного, довершеного, адекватного ставлення до себе. Практики артикулюються на основі пізнання людиною себе і навколишнього світу. Вони складаються з відповідних дій, форм активності, прийомів, що передбачають певні фази, послідовні кроки. А. Шюц натомість заперечує вплив цінностей, вважаючи, що саме практична зацікавленість у тому вигляді, як вона виникає у певній ситуації, є важливішою. Наш досвід є індивідуальним, оскільки об'єднує звичні правила, рецепти, принципи, навички, та колективним, позаяк базується на традиціях, освіті, знаннях, отри-

маних від батьків, учителів, з інших джерел. Саме цей запас знань кожного індивіда лежить в основі його цілепокладання і повсякденної раціональності.

Варто підкреслити, що практики є на перший погляд непомітними нерелексованими символічними структурами. На думку сучасного теоретика прагматичного повороту А. Реквіца (2002), соціальне існує не в головах людей, не в дискурсі й не в інтерсуб'єктивній взаємодії. Воно існує в рутинізованих способах поведінки, тобто у практиках. Практики передбачають інтуїтивне розуміння того, що саме можна осмислено говорити і робити, враховуючи певні правила, принципи, інструкції (див. Волков, Хархордин, с. 32–33). Для тих, хто ними користується, практики не потребують пояснень, хоча зовнішньому спостерігачеві вони можуть видаватися алогічними, безсенсовими (Бурдьє). Практикуючи, людина, котра інколи не в змозі пояснити, як і чому вона діє, вміло вправляється з відповідними навичками, майстерно передає свої вміння іншим, інтерпретує власний досвід. Практики зазвичай є зрозумілими й передбачуваними; вони сприймаються ніби щось природне.

Ще один змістовий аспект у розумінні практик – їхня *регулятивна природа*. Практики можуть перетворюватися на імператив, правило, манеру поведінки (М. Фуко). Вони є *способом забезпечення соціального порядку* (Е. Гідденс), оскільки контролюють вибір одних можливостей і виключення інших, підтримують здійснений вибір протягом тривалого часу (Н. Ферклоу). Беручи участь у численних рутинних практиках, пише Е. Гідденс, люди відповідають певним правилам, хоча практика сама по собі не є правилом. Будь-яка структура, що має активне начало, виникає внаслідок соціальної практики, стаючи її відтворенням, відбитком у людській пам'яті, знанням власних можливостей і можливостей інших.

Наступна ланка у семантичному полі практик – їхня *фооновість, рутинність, повсякденність*. Поширене у соціології поняття фонових практик виникло завдяки дослідженням Л. Вітгенштайна. “Як можна описати людську поведінку? – питав він. – Безумовно, лише показавши всю різнобарвність людських дій в їх повному змішанні. Не те, що ми робимо в даний момент, задає наші судження, поняття і реакції, а все сум'яття того, що утворює фон.

Найважливіші для нас аспекти речей є прихованими через свою простоту і повсякденність” (Витгенштейн, с. 166–167).

Повсякденні, фонові практики є ситуативними способами бачення і словесного вираження (Г. Гарфінкел). Такі практики, що їх приймають як даність, здійснюються за допомогою рутинних дій і забезпечують індивідів знанням про специфіку ситуації, актуалізують ресурси, проблеми, проекти. Практики як *рутинизовані способи поведінки*, за А. Реквіцем, складаються із взаємопов’язаних елементів: типів тілесної та ментальної активності, “речей” у їх використанні, фонового знання у формі розуміння, ноу-хау, емоційних і мотиваційних станів.

І тут виникає закономірне запитання: чи існують такі аспекти людського життя, які залишаються поза практикуванням? На нього ствердно відповідають представники теорії *фреймів*, які найбільше критикують прагматичний підхід. Фрейм є збірним визначенням контексту, когнітивною структурою, що складається з ієрархічно побудованої системи знань про позначуване. Розповсюджена у кібернетиці та лінгвістиці дефініція фрейму пропонує розглядати його як елементарну структуру комунікативного досвіду. У працях психолога Г. Бейтсона та соціолога І. Гофмана фрейм трактується як структурний контекст повсякденної взаємодії, у Гофмана насамперед ігрової. Бейтсон намагається співвідносити внутрішню і зовнішню контекстуалізацію, а Гофман досліджує мультиплікацію, нашарування контекстів.

Повсякденність, за Гофманом, є формою соціальної організації, а надіндивідуальні структури ритуалів повсякденної взаємодії – певними “соціальними порядками”, або фреймами. Фрейм формально визначає ситуацію, що задає перспективу сприймання у зв’язку з принципами соціальної організації подій та мірою суб’єктивної залученості в них. Фрейм, який зазвичай не усвідомлюється, має структуру процедурного знання, тобто “*знання як*”. Певні правила є кодами поведінки людей, що організують відповідні фрейми. Ці правила можуть бути субстантивними і церемоніальними. Перші описують норми поведінки, а другі регулюють і контролюють повсякденну взаємодію як фонові практики дотримання правил, адже знати правило – це знати, як його використовувати.

Межі контексту визначаються шляхом розставлення дужок, що в термінології Бейтсона є “повідомленням про кордони”, “домовленістю”, “інструкцією”, вказівкою на те, що всі наступні дії мають сприйматися інакше, ніж попередні. Фрейд стає експлікацією дискретності повсякденного життя, уявленням про внутрішні і зовнішні кордони світу повсякденності, що не фіксується в теорії практик.

Виявляється, теорія вчинку і теорія практик певною мірою суперечать одна одній. Теорія практик, за В. Вахштайном, нечутлива до різних форм трансценденції. Водночас теорія вчинку байдужа до повсякденності, бо рутинні дії є повторюваними та зворотними, і тому в них немає справжньої реальності. Самопожертва чи самогубство просто не можуть бути повсякденними феноменами, вони незворотні, зауважує В. Волков.

Отже, якщо розглядати практики як фонову повторювану активність, то найбільш значущі, ключові моменти життя, що передбачають вихід за межі повсякденності, прорив від автоматично-стереотипних контекстів у щось нове, ризиковане, несподіване, раптове, – залишаться поза кадром.

Щоправда, не всі дослідники вважають практики суто фоновими, рутинними, такими, що забезпечують щоденні звичні вчинки. Хочу приєднатися до думки П. Бурдьє, який упевнений в існуванні поміж іншим практик конструктивних, котрі проявляються як доцільні дії індивідів, спрямовані на перетворення соціального світу. Конструктивними є також індивідуальні практики, описані М. Фуко, метою яких є перетворення, вдосконалення самого себе.

Цю думку розвиває австралійський вчений Р. Коннелл, аналізуючи, яким чином відбуваються процес постійного створення ідентичності завдяки відповідним соціальним практикам і зустрічний процес видозміни практик під впливом плінних ідентичностей. Коннелл запропонував два рівні аналізу особистісного досвіду, що відповідають макро- і мікрорівням соціальної реальності. Саме на мікрорівні і здійснюються індивідуальні практики міжособової взаємодії, безпосередньо впливаючи на конструювання особистості (Коннелл, Connell).

Завдяки практикам, за Гайдеггером, людина розкриває свою екзистенцію, набуває соціальної ідентичності, самовиробляється (і навряд чи у цьому контексті йдеться лише про фонові,

рутинизовані практики). У різних культурах по-різному осмислюються одні й ті самі ідентичності, тому що в основі цих ідентичностей лежать різні практики, обумовлені історично і контекстуально. *Практики є способами турботи про себе, техніками конституювання себе*, формулював М. Фуко, який починав з визначення практик як способів робити справи, способів діяти і мислити, а закінчив таким суто персонологічним визначенням.

Отже, практика як сфера взаємопроникнення соціального та індивідуального є формою життя, традиційним способом поведінки, що виконує регулятивну функцію, синтезує досвід і наочне, актуальне сприймання конкретної життєвої ситуації та сприяє самоідентифікуванню, конституюванню себе.

Звідки беруться практики? Якщо людина щось знає і вміє, має певний досвід та практичну зацікавленість, вона буде практикувати. Її практичний інтерес може проявлятися як *фонові очікування* (термін Г. Гарфінкела) чи *установки повсякденного життя* (термін А. Шюца). Ці фонові очікування або виникають ще до набуття рефлексивного досвіду, або взагалі ніколи не рефлексуються. Будучи типізованими, вони використовуються людиною як інтерпретативні схеми, що забезпечують осмислення соціального світу. І хоча людина навряд чи зможе розказати, з чого складаються її очікування, вона все ж дуже чутлива до цього тла своєї повсякденної діяльності. Саме очікування наділяють сцени повсякденності знайомим характером звичного життя (Гарфінкел, с. 42–44). Подібну систему диспозицій, вихідних установок, когнітивних і мотиваційних структур П. Бурдьє пропонує називати *габітусом* і вважає, що практики виникають саме з нього.

Але не тільки з нього. Практики завжди є продуктом зіткнення певного габітусу й конкретної життєвої ситуації. У габітусі фіксується наша особиста історія, що забувається як історія і стає другою натурою, адже в нас завжди набагато більше минулого, ніж теперішнього. Певна незалежність практик від зовнішніх детермінант теперішнього забезпечується саме автономією минулого, що функціонує як акумульований особистісний капітал (Бурдьє, 1998).

Специфіка практик у розумінні Бурдьє є досить суперечливою. Так, практики пристосовані для досягнення певних результатів, але не передбачають свідомої націленості на ці результати.

Практики не є результатом підпорядкування правилам, хоча вони об'єктивно регулюються і є регулярними. Практики сприймаються як само собою зрозуміле і виконуються колективно, але конвенційні стимули, що їх породжують, діють лише тоді, коли агенти готові їх визнати. І хоча дуже оригінальних практик нібито немає, вони виключаються з обігу, та все ж продуктом габітусу є особистісний стиль, який за визначенням передбачає своєрідність.

Якщо практиками називати повторювані звичні способи поведінки, то виникає закономірне запитання: як тоді виникають практики нові? Здатність габітусу породжувати практики, за Бурдьє, обмежена певними історичними, соціальними умовами та специфічною логікою особистості. Це відбувається в результаті зіткнення між габітусом і подією, що його актуалізує. Габітус вихоплює подію з непередбачуваності випадкового і констатує її як проблему, що її можна вирішити.

З іншого боку, габітус захищає від криз, забезпечуючи собі середовище, до якого він уже адаптований; це відносно постійне коло ситуацій, що посилюють його диспозиції. У кожний новий момент часу габітус структурує новий досвід у відповідності зі структурами, які створювалися минулим досвідом. Ці раніші структури модифікуються новим досвідом вибірково та обмежено, адже габітус має тенденцію до усталеності й тому захищається від інформації, що може поставити під сумнів інформацію попередню. За такого розуміння габітусу абсолютно неясно, яким чином відбуваються його якісні перетворення, здійснюється розвиток, як є загадкою і те, що ж із ним робиться, коли криза все-таки маніфестує.

Насправді і суспільство, і особистість схильні до самозмін. Завдяки практикам, на думку П. Штомпки, людська діяльність видозмінюється в історичному контексті. Соціальні події, що відбуваються сьогодні, впливають як на структури (модифікуючи чи створюючи нові мережі відносин), так і на суб'єктів (модифікуючи чи формуючи їхні здібності). В результаті виникають модифіковані чи зовсім нові види діяльності, що породжують нові події, знаходячи відображення у нових практиках. Нова практика, своєю чергою, починає аналогічний цикл, змінюючи структури і суб'єктів, модифікуючи діяльність та способи її реалізації, що приводить до появи наступної модифікованої практики. Саме такий рух і є людською історією.

Шукаючи перехід від соціальних практик до групових та індивідуальних, поставимо запитання: на що вони спрямовані, навіщо вони особистості?

Існує чимало колективних практик, що діють лише у межах окремих груп, наприклад, практики, розповсюджені у певних молодіжних субкультурах, клаберських, готських, рокерських чи якихось інших (див. Заграй). Бувають відносно закриті, майже недоступні для сторонніх групи, які Фуко аналізував на прикладі грецької, елліністичної та римської культур, говорячи про відповідні школи, братства, секти, спільноти. Групові практики зазвичай передбачають для всіх членів групи певні правила, наприклад, необхідність сповіді, покаяння чи специфіку одягу, мови, музичних уподобань. Якщо людина є членом подібної спільноти, жорсткі інтерпретативні межі, типові для цього угруповання, певним чином звільняють її від необхідності самостійно думати, приймати відповідальні рішення.

Крім типових групових, існують і досить специфічні, ретельно розроблені індивідуальні практики, пов'язані з особистісними схильностями, способами проведення дозвілля, формами комунікативної активності. Хоча, за Фуко, далеко не всі здатні до такого витонченого індивідуального практикування, бо більшості не вистачає сили духу, витримки, здатності доводити до кінця розпочату справу. Якщо групові практики є примітивнішими, як, наприклад, в епікурейців, то індивідуальні – шляхетнішими, аристократичнішими, як у платоніків та аристотеліків.

Зосереджуючи увагу на автономній індивідуальній “практиці себе”, Фуко наголошує на турботі, піклуванні про власну особу, на екіпіруванні себе до буття як самоцілі, що триває протягом усього життя. Синонімами “практики себе” виступають “культура себе”, “техніки й технології себе”, що вбирають молоду людину в обдунки, завдяки яким вона стає спроможною справлятися з випадковостями, долати напасті й біди, зцілюватися від усіяких вад, служити собі й шанувати себе.

Коментуючи Сенеку, Фуко у своїй “Герменевтиці суб’єкта” пропонує розуміти життя цілісно – як єдиноспрямований неухильний рух до старості, що стає позитивною метою існування. В ідеальній старості, яка певним чином твориться, потребує практикування, людина знаходить спокій, прихисток, задоволеність

собою. Практика досягнення ідеальної старості передбачає вироблення у собі такого ставлення до життя, коли живеш, ніби все вже позаду (с. 129–130). Приділяє увагу Фуко також практиці смерті, яка полягає у відповідних роздумах, вправах тощо.

“Практика себе” є самодостатньою, нічим не обумовленою, бо практикування відбувається не заради того, щоби, наприклад, навчитися керувати державою, а заради турботи про себе, наближення до суб’єктності. Така практика хоч і зорієнтована на всіх, та все ж доступна небагатьом, оскільки мало людей здатні бути собою. Мета практики – сформувати адекватне ставлення до себе, що є рідкісною формою життя. Аби досягти цілі у такому складному практикуванні, ствердитися в якості суб’єкта, людині потрібен Інший як учитель, з яким складаються певні стосунки. Спираючись на Сократа, Фуко аналізує три типи ставлення до Іншого: а) виховання на прикладі; б) навчання як передання знань, розвиток здібностей; в) створення складних ситуацій і пошуки виходу з них у діалозі (там само, с. 146–147, 154).

Протилежністю “практики себе”, за Фуко, є стан глупоти, дурості, коли людина переживає сум’яття, нерішучість, не може сконцентруватися на чомусь одному, коли вона відкрита всім віянням зовнішнього світу. Враження надто легко проникають в її душу, змішуючись там із переживаннями, потягами, амбіціями, ілюзіями. Така людина просто витрачає життя, не спрямовуючи увагу і волю на точно встановлену мету. Вона не думає про старість, про швидкоплинність часу, не здатна по-справжньому бажати. Той же, хто практикує, бажає вільно, бажає абсолютно, бажає незмінно. І предмет, якого можна саме так бажати, – він сам (там само, с. 151–153).

“Практика себе”, спрямована на турботу про душу, охоплює турботу про тіло (дієтика), турботу про сім’ю (економіка) й турботу про кохання (еротика). Догляд душі передбачає необхідність час від часу розгортати перед собою сувій власного життя і минулих часів. “...Мистецтво жити і мистецтво себе – це одне й те саме, майже одне й те саме чи, в усякому разі, вони прагнуть того, щоб стати одним і тим самим” (там само, с. 233). Таким чином людина повертається до себе, як повертаються до гавані чи відвойовують у ворога місто. Необхідною складовою роботи над собою є пізнання світу, що складається з речей, богів і людей. Аби практика стала

дієвою, вона має складатися із вправ, виконувати які треба ревно, старанно, шукаючи відповіді не лише на запитання “Що мені робити?”, а й на “Як мені себе робити?”

Індивідуальна практика може трансформуватися у практику суспільну, що відбувається за умови її використання як особливої форми спілкування між людьми, форми контролю поведінки, розвитку відповідного ставлення до себе.

А хто може практикувати? Як підкреслює Г. Арендт, дія (яку можна вважати практикою) є єдиною прерогативою людини; ані тварина, ані Бог не спроможні на це, і тільки дія цілком залежить від постійної присутності інших (Арендт, с.33). Раби і варвари, що перебувають поза грецьким полісом, навряд чи здатні повноцінно практикувати, оскільки не мають основної потреби громадян – потреби розмовляти одне з одним. Саме практики виводять людину “з темряви захищеної екзистенції через сутінки її особистого й інтимного життя до яскравого світла громадської сфери” (там само, с. 56). Практики відбуваються за присутності інших, а публічна сфера не здатна надавати притулок неістотному. Виходячи зі сказаного практики є діалогічними, відкритими, спільними.

У вітчизняному соціогуманітарному знанні набирає популярності поняття “постнекласичні практики”, яке протягом останніх років перебувало у фокусі уваги Л. Бевзенко, І. Добронравової, В. Кізіми, Л. Кіященко, Ю. Резника, Я. Свірського, Ю. Тютюнника та ін. Постнекласична методологія, зауважує Л. Кіященко, зорієнтована на змінюваність, тому в принципі вона не може виступати як довершена доктрина. Їй більше пасує назва “відкритий твір” у розумінні У. Еко, яка відбиває і певний результат (те, що створено), і процес (те, що творить). До того ж префікс *пост-* трактується як послідовність змін, що відбуваються у розвитку мислення та людської діяльності в цілому за певний інтервал часу, в переході від посткласики до неокласики (Кіященко, с. 17–18).

В усіх постнекласичних практиках є незмінний інваріант – людина, котра діє за принципами постнекласичної раціональності (Кизима, с. 44–45). Для нашого дослідження важливо, що зміст концепту “практики” не може бути повним без “Я” з його свободою та відповідальністю (В. Рижко). Практики передбачають наявність особистості, яка практикує, роблячи свої відповідальні вибори та приймаючи на власні плечі тягар відповідальності за них,

хоча це “Я” є розпорошеним, нецілісним. Само поняття “практики” (у множині) є постнекласичним, адже тільки постнекласичні підходи дозволяють побачити людське життя крізь призму практик (там само, с. 63).

Чому ж практики так довго не були предметом психологічного аналізу? Де вони ховалися від пильних очей дослідника? Тут річ у тому, який кут зору обирався, яка методологія ставала для дослідника провідною.

Практики з непомітного, нерефлексованого фону стають фігурою, коли у межах постнекласичної методології людина перестає бути головним і єдиним джерелом дискурсу; вона, за М. Фуко, лише групує змінні дискурсивні мережі реальності (див. Моховиков, с. 8). Ракурс досліджень переміщується від пошуку глибинної сутності, внутрішнього ества, потенціалу особистості на процес її вибудови, інтерпретації, конструювання, що розгортається не у примарних особистісних глибинах, а в комунікативному просторі на поверхні життя.

Для психолога, який працює у класичній, раціоналістичній парадигмі з її претензією на повну об’єктивність, головним фокусом дослідження був і залишається пошук чіткого й остаточного портрета особистості з однозначними зв’язками між її властивостями та зовнішнім середовищем. У соціумі завжди є активні подразники, на які особистість рецептивно відповідає, і сила її відповіді визначається насамперед інтенсивністю чи то економічної кризи, чи тоталітарних репресій, чи виховних впливів. Ні про який синтез об’єктивного і суб’єктивного, зовнішнього і внутрішнього, соціального та індивідуального не йдеться. Тобто жодних практик у межах цієї методології не існує.

Для психолога, який сповідує некласичну гуманістичну методологію, особистість стає повноцінним суб’єктом, автором свого життя. Зовнішні умови її змін уже далеко не абсолютні, а відносні, імовірнісні. Провідною виступає залежність не від об’єктивних, а від суб’єктивних факторів (Зинченко, с. 20). І тут розквітають дослідження мотиваційної сфери, ціннісних орієнтацій, піраміди потреб, копінг-стратегій, технологій подолання. Акцент переміщується іззовні всередину, і знов немає будь-яких спроб їх поєднання, “зняття” у практикуванні.

І тільки психолог, зацікавлений постнекласичною методологією, змінює індивідуалістичну парадигму на парадигму поля, простору, контексту, ландшафту. Увага повертається до звичних, повсякденних життєвих ситуацій, в яких ми повсякчас опиняємось, до вкрай мінливого світу, з яким особистість примудряється бути у діалозі, рухаючись з не меншою, ніж він, швидкістю.

Ось тут нарешті актуалізується потреба визначитися зі змістом практик у *соціально-психологічному ракурсі*, виокремити їхні властивості, значущі для особистості, розібратися з тими аспектами її життя, які протягом тривалого часу залишалися неартикульованими.

Культурне середовище, в якому перебуває особистість, породжує в неї певні установки, диспозиції, мотиваційні тенденції. Всі ці внутрішні схильності ніби заломлюють крізь себе зовнішні ситуативні впливи, і, таким чином, зовнішні соціальні сили проявляються відповідно до логіки особистісного самоконструювання, що відбувається у соціально-психологічних практиках.

Для практикування завжди потрібні “інші”, про яких М. Гайдеггер казав, що це ті, від кого людина себе не відрізняє, хто є частиною її життя. “Інші” – це не ті, хто існує окремо від мене, не ті, кому я себе протиставляю, а ті, з ким я поділяю власну повсякденність. Визначальною характеристикою особистісного практикування стає не звична некласична дихотомія “Я – інші”, а синтетичне постнекласичне новоутворення, яке можна назвати “колективністю”, звільненою від піонерсько-радянських конотацій, “спів-буттям”, “спільністю”. Підкреслюючи саме цю властивість практик, А. Макінтайр визначає їх як вид кооперативної діяльності, що має історію (див. Волков, Хархордин, с. 65, 210).

Співавторство інших у повсякденному житті особистості проявляється у фразах типу “Це подобається всім”, “Так прийнято у нашому товаристві”. Така властивість практик прозирає у бажанні зазвичай не привертати увагу, не кидатися у вічі, відповідати конвенційним нормам. Водночас співбуття передбачає можливість змагатися, конкурувати, вигідно акцентувати власні відмінності саме в контексті спільноти.

У життєвому світі кожного з нас завжди присутні як мінімум дві–три сотні людей, серед яких, крім живих і вже померлих родичів, знайомих, друзів і колег, живуть і чимало історичних

персонажів, героїв улюблених книжок, фільмів, телепередач. З усіма ними постійно відбувається діалогічна взаємодія, що суттєво впливає на індивідуальний добір типових соціально-психологічних практик.

У практиках акумулюються знання, вміння, правила поведінки, колективні норми, які засвоюються особистістю щоденно і непомітно. Як одягатися, їсти, поводитися з незнайомцями, проявляти повагу до старших, розповідати про власні потреби, проявляти зацікавленість – усі ці тривіальні для дорослих речі мимоволі засвоюються у дитячому віці й надалі залишаються фоновими. Але саме вони є тканиною тієї реальності, в якій кожен з нас колись формувався, яку підтримує і в якій продовжує існувати.

Отже, черговою властивістю практик, що визначає їхню природу, є *нормативність, конвенційність*, котра регулює поведінку як особистості, так і спільноти. Разом із Вітгенштайном зауважимо: “...неможливо, щоби правила дотримувалася тільки одна людина і всього лише одного разу” (Вітгенштейн, с. 199). Правила за визначенням є колективними і регулярними. Вони можуть існувати у формі правил гри, етикету, рецептів, інструкцій, прислів'їв, законів.

Панк не менш правилівідповідний, ніж банківський клерк, оскільки його вчинки, одяг, мова є повторюваною колективною поведінкою (Волков, Хархордин, с. 85). Правила актуалізуються, коли людина потрапляє у певне середовище. Але зовнішніх обставин, аби миттєво перетворитися на панка, замало. Людина може неявно запропоновані правила приймати чи не приймати. Особистісний компонент тут полягає саме в акті добровільного прийняття набору правил, які, повторюючись, утворюють цілісний стиль життя.

Практики, як зазначалося, є безпосередньо зрозумілими й передбачуваними, вони сприймаються як щось природне, і тому їх важко відрефлексувати. Для цього потрібні спеціальні техніки відсторонення, опису та інтерпретації (Волков, Хархордин, с. 24–25). Тоді ці знайомі незнайомці, видимі невидимки стають зрозумілими, опиняючись у фокусі уваги. Згадаймо, як наші непомітні практики починали осмислюватися, коли ми опинялися десь в екзотичній країні, де звична поведінка більшості виявлялася інакшою.

Практичні навички їжі, розмови, гігієни передаються суто особистісно, безпосередньо: від батька – до дитини, від вчителя – до учня. Жодним іншим чином, окрім спільного практикування, не можна опанувати балет, медицину чи бойові мистецтва. Як пише М. Полані, практичне знання завжди неявне. Людина часто не знає і не може пояснити, як саме вона щось робить, навіть якщо володіє цією навичкою досконало (див. Волков, Хархордин, с. 74). Не дивно, чому в такій традиціоналістській країні, як Велика Британія, поширений принцип тьюторства, тобто персонального навчання кожного студента Оксфорда і Кембриджа окремим наставником. Адже традиція, за Е. Гобсбаумом, потребує наслідування і водночас дає осмислені координати для змін (див. Волков, Хархордин, с. 80).

Відповідаючи на запитання: як існувати, як проявитися у соціальній дійсності, в якому просторі рухатися, завдяки чому змінювати своє життя – практики визначають способи буття, руху, самопобудови. У дієсловах, котрі зазвичай позначають практики, фіксується та чи та манера особистісного буття. Через практики перед особистістю розкриваються можливості відбутися у певній соціальній якості – матері, друга, науковця, політика, поета тощо. Про щоденні практики свідчать наші улюблені, але небажані звички, яких так важко позбутися.

Різні практики зазвичай відповідають різним соціальним полям – праці, дозвіллю, споживанню, політиці, релігії, здоров'ю, освіті та ін. Усі вони тісно пов'язані між собою і безперервно повторюються у повсякденних проявах людини. Якщо вона, наприклад, лікує себе за допомогою інтернет-консультацій, то і в освітніх практиках, і в пошуках певних товарів використовуватиме той самий інтернет-ресурс. На думку Л. Бевзенко, стиль життя особистості можна трактувати як квінтесенцію найтиповіших практик (Бевзенко, с. 21).

Практики представників певних соціальних груп, як правило, добре передбачувані. Так, за словами Бурдье, у Франції люди, які п'ють шампанське, з більшою імовірністю купуватимуть старовинні меблі, гратимуть у гольф, їздитимуть верхи, ходитимуть до театрів, ніж ті, хто п'є віскі або червоне вино.

Тепер спробуємо уявити, як саме із соціально-психологічних практик складається модель особистісного життєконструювання. Абрис моделі є попереднім означенням її конфігурації.

Зрозуміло, що складні самоорганізовані системи набагато важче моделювати, ніж системи лінійні, замкнені, прості. “Кістяк” моделі демонструє певну структурну організацію та напрями функціонування, розгортання. В якості такої конструкції можна розглядати децентровану ризому (Зарубіна), компоненти якої подано на рис. 1.

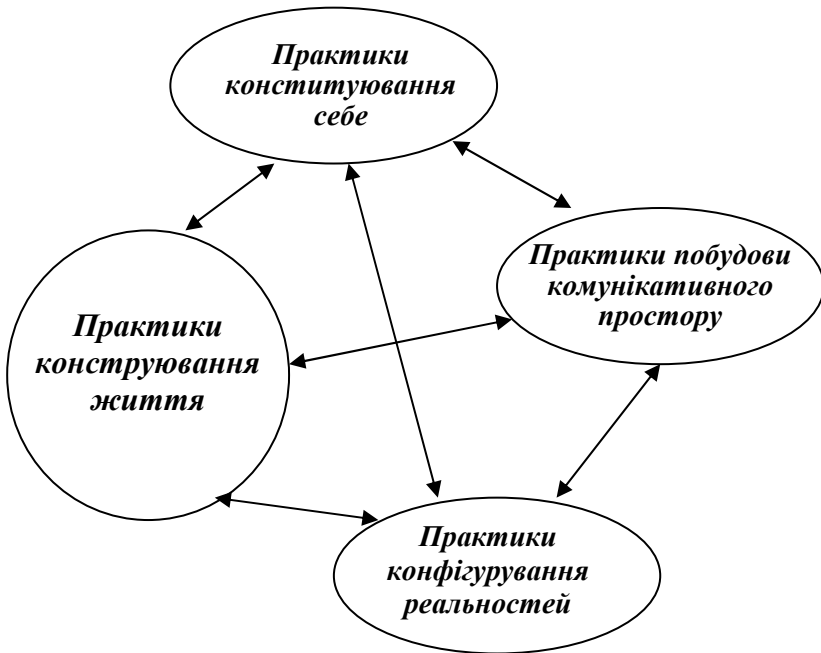


Рис. 1. Модель практик життєконструювання

Одним із базисних компонентів ризоморфної моделі практик життєконструювання є перманентне *конститування самої себе* як відкритої децентрованої нерівноважної самоорганізованої системи. Відкритість особистості передбачає вільний обмін енергією та інформацією із соціальним середови-

щем, взаємозбагачення різнобарвних персонально-культурних контекстів.

Завдяки відповідним практикам особистість поєднує певні самоцінки, прояви ставлення до себе, експектації з боку оточення, способи турботи про себе у смислові ланцюжки, тематичні серії. Конститууючи себе, вона обов'язково використовує рутинізовані, звичні, фонові способи поведінки – у мегаполісі одні, у містечку зовсім інші. Вибір практик, який зазвичай здійснюється майже автоматично, без докладання спеціальних рефлексивних зусиль, залежить, зокрема, від віку особистості, її популярності серед ровесників, а також від її статі, економічного і соціального статусу, професійних орієнтацій тощо.

Другий компонент, у назві якого також підкреслюється процесуальність, є *плетенням комунікативного простору* взаємодії особистості та соціуму. Цей простір значущих стосунків особистості і реальних та уявних “інших” теж є ризоматичним, тобто має внутрішній потенціал до самоорганізації.

Минуле, теперішнє і майбутнє не існують у цьому просторі окремо одне від одного, не розгортаються послідовно. Адже в житті особистості жодні по-справжньому значущі стосунки ніколи не завершуються повністю. Відповідно до набутого досвіду, чергових випробувань, нових взаємин колишні стосунки можуть несподівано переінтерпретовуватися в якихось несподіваних контекстах, знецінюватись, переоцінюватись, набувати нових значень. Неможливо передбачити, коли саме давній невдалий вибір, ризикована пригода, якась сильна образа, професійна невдача тощо пригадаються, переосмисляться і почнуть впливати на сьогодення. Тут править Його Величність Випадок. Щодо майбутнього з його очікуваннями, домаганнями, планами, цілями, мріями, фантазіями на тему сьогоdnішніх значущих стосунків, то воно також впливає на строкате плетиво актуального комунікативного простору.

Займаючись вибудовою різноманітних взаємин, стосунків, відношень, особистість спирається на загальноприйняте, звичне для її оточення, традиційно схоже на простори інших. Це не заперечує багатоплановості комунікативного простору, динамічності, схильності до утворення заплутаних мереж і лабіринтів. Але саме повсякденні практики завдяки їхній регулярності, передбачуваності, рутинності забезпечують для особистості відносну

стабільність комунікативного поля, його надійність, міцність, передбачуваність.

Третім компонентом моделі є *конфігурування реальностей на певній історичній дистанції*, яку долає особистість протягом життя. Сучасна людина нерідко виглядає як унісекс, не підкреслюючи у зовнішності традиційні ознаки своєї статі; вона також не відповідає колишнім уявленням про те, як повинна самореалізуватися, виглядати, одягатися, спілкуватися, проявлятися у соціумі особа її віку. Звільняючись від застарілих соціальних стереотипів, розхитуючи їх, орієнтуючись на модний сьогодні здоровий спосіб життя, вона досягла і продовжує досягати певної свободи вікового руху. Вік дедалі більше стає умовністю, продуктом конвенційних угод особистості та культурного середовища.

Відповідно до тлумачення особистістю етапів життєвого шляху, який вже пройдено, який долається і який ще попереду, порізнному конструюються реальності життєздійснення. Історична дистанція, що залишилася, перестає бути непроголошеним вирокком, а стає продуктом конструювання. Інтерпретації змісту юнацтва, молодості, зрілості, старості експліковано у спільних соціально-психологічних практиках, що виробляються як особистістю, так і її оточенням, значущими спільнотами, суспільством у цілому.

Повсякденні соціально-психологічні практики виконують роль пагінців, гілок ризоморфної структури, котрі взаємно детермінуються. Коли один із напрямків розвитку, один із пагінців утрачає актуальність і поширення, стає тупиковим, починається практикування в іншому напрямку. Розгалуження гілок і гілочок ризоми виникають у точках біфуркації, що приводить до відчутних змін у життєконструюванні.

Запропонована модель не є статичною, в ній закладено власну динаміку самоперетворень, оскільки кожний з її компонентів – конституювання себе, плетення комунікативного простору та конфігурування реальностей – схильний до самозмін, відгукується на зміни інших компонентів і стимулює подальші модифікації децентрованої ризоми.

Отже, практики виникають як синтетичний продукт злиття зовнішніх обставин, ситуаційних змінних, соціальних шансів та особистісних очікувань, диспозицій, схильностей, навичок.

Навколишній світ, котрий буває як монотонно-повсякденним, так і несподівано-екстремальним, складається з віяла практик, що концентрують у собі, втілюють, розвивають такий модус особистісного буття, як *соціальність*. Аби стати практиками, певні поведінкові прояви, конкретні індивідуальні вчинки мають набути повторюваності, колективності, спільності. Вони мають отримати “постійну прописку” в сучасному соціумі, стати для певних спільнот регулярними, звичними.

Що саме практики роблять для особистості? Гальмують чи прискорюють її рух? Нівелюють чи підкреслюють індивідуальні відмінності? Привносять “тупість сприймання та обмеженість світогляду, тобто те, що у співжитті називається здоровим глуздом”? (Гумилев, с. 189). Чи вони відіграють якусь іншу роль в особистісному життєконструюванні? Щоб розібратися у цих питаннях, треба чіткіше визначитися з поняттям особистості.

Особистість у межах постнекласичної раціональності

Світ, у якому ми живемо, так інтенсивно і безперервно трансформується, що класичні уявлення про особистість, її природу і чинники розвитку потребують перегляду. Навряд чи адекватною видається стабільна, цілісна, жорстко детермінована власним походженням особистість у сьогоднішньому вкрай динамічному, плінному, непевному соціумі. Адже її здатність відповідати численним політико-економічним, соціокультурним, екологічним викликам буде надмірно малою.

Якою є сьогоднішня особистість? Чи можна вичленувати певні складові конструювання нею себе і свого життя?

Розпочнемо з того, що особистість важко відокремити від різноманітних контекстів, що її оточують, огортають, інколи майже поглинають. Нікому не вдається відсторонитися від швидкоплинності життя, в якому реальне і віртуальне перетікають одне в одне, а вигадані самоідентифікації змінюються, не встигаючи усвідомитись. І в цих взаємопереплетеннях важливо зрозуміти, як проявляється особистість, чи має вона хоча б умовні межі, чи не

розчиняється у різнобарвних реальностях, комунікативних полях, взаємодіях, в яких існує.

Визначення складових особистісного життєконструювання передбачає не лише уточнення змісту поняття “особистість” у постмодерністському, постнекласичному ракурсі, а й пошук атрибутивних властивостей такої особистості, нових модифікацій колишніх ідентичності, автономії, цілісності, суб’єктності, цілеспрямованості.

Аби наочно побачити специфіку особистості у добу постнекласичної раціональності, є сенс порівняти її з особистістю класичної та некласичної діб. Домовимося, що в контексті практик життєконструювання постнекласична особистість і особистість постмодерну будуть розглядатись як синоніми, хоча у цих понять є певна специфіка.

Згідно з прийнятою періодизацією історії науки класичний світогляд формувався під впливом двох глобальних наукових революцій. *Перша*, що відбулася протягом XVII ст. і пов’язана з іменами Галілея, Кеплера, Ньютона, породила класичний тип раціональності. *Друга*, кінця XVIII – початку XIX ст., привела до втрати єдиної механістичної картини світу як загальнонаукової та до виникнення численних картин реальності відповідно до сфер знання (Степин, с. 619–621). Так, реальність, яку вивчала психологія, почала відрізнятися від реальності, що була об’єктом дослідження хімії чи біології, хоча загалом світобудова все ж сприймалася цілісно – щось на кшталт годинникового механізму.

Особистість у ті часи протиставлялася навколишньому світові. Останній бачився об’єктивним, таким, що існує зовсім окремо й незалежно від особистості, яка відносно нього є вторинною і залежною. Залежною від родини, держави, політичного і економічного устрою, від професійної реалізованості, соціального статусу, фінансових можливостей, найближчого оточення. Великий навколишній світ розглядався як могутній, впливовий стосовно маленької особистості. Світ завжди мав очікування з приводу кожної особистості, і якщо вона їм не відповідала, світ починав активно впливати, запрошувати, заохочувати, тиснути, вимагати. Особистості залишалося чи то слухняно реагувати й підкорятися, чи сперечатися, битися, боротися.

У будь-якому випадку пересічна особистість чутливо відгукувалася на зовнішні зміни і цінувала безпеку, надійність, передбачуваність, стабільність. Вона безумовно була абсолютно цілісною, і ця цілісність втрачалася тільки під впливом тяжких психічних розладів. Чіткі межі особистості задавалися ззовні: традицією, звичними ритуалами, виховними впливами, сімейним оточенням, очікуваннями з боку соціуму.

Цілісність для особистості завжди була вкрай важливою характеристикою. Її треба було обов'язково досягнути під час дорослішання, а надалі – зберігати, незважаючи на будь-які життєві негаразди. До речі, й сьогодні американський вчений К. Морф констатує, що психологія особистості спрямована насамперед на розуміння цілісного функціонування людини і відтак вона перебуває у самому центрі інших розділів психології та суміжних наук, присвячених вивченню людської природи (див. Ковтунович, с. 43).

Виразна ієрархічність зовнішнього світу, непомітно завоюючись, у класичній картині світу інтеріоризувалася, ставала внутрішньою ієрархічністю особистісних підструктур із жорстким розподілом традиційних ролей. Цінності особистості, її життєві сценарії протягом тривалого часу залишалися практично незмінними, плавно переходячи від батьків до дітей та їхніх нащадків. А якщо ці цінності та сценарії чомусь змінювалися, то все ж не звільнялися від традиційних впливів, а будувалися як їх дзеркальне заперечення, як антисценарії.

У межах класичної раціональності, яку ніхто не відміняв і яка панує у більшості позитивістських досліджень, жорсткість детермінації особистісного розвитку залишається досить високою. Ідеться не лише про ситуативні впливи, а й, наприклад, про впливи ендогенні чи еволюційні. Так, за даними Р. МакКрея, нещодавнє вивчення особливостей дорослої людини виявило, що особистісні риси є ендогенно зумовленими схильностями із власними шляхами розвитку. Відповідно існує прямий зв'язок між, скажімо, психологічним благополуччям особистості та її психічним здоров'ям. У дослідженнях Р. Міхальскі та Т. Шакелфорда особистість стає метакатегорією, що виникає внаслідок появи типових для виду рис, спрямованих на соціальну адаптацію до тих факторів, з якими мали справу наші предки (див. Ковтунович). Як бачимо, особистість у цих контекстах певним чином приречена і ніяк не може

впливати на те, що з нею відбувається. Вона якщо не жертва долі, то жертва власного генотипу, який частково фіксує фенотипічні зміни.

Некласичний період розпочався під впливом *третьої наукової революції*, що відбувалася від кінця XIX до середини XX ст. У точних науках зміна парадигми пов'язується з відкриттям А. Ейнштейном теорії відносності, з розвитком релятивістської та квантової теорій, появою генетики, кібернетики, теорії систем. Нова некласична наука відмовилася від прямолінійного онтологізму і припустила істинність кількох альтернативних теоретичних описів однієї реальності. Природу почали обговорювати як складну динамічну систему, чому сприяли відкриття специфіки мікро-, макро, та мегасвітів, дослідження механізмів спадковості та надорганізованих рівнів організації життя, винайдення загальних законів управління та зворотного зв'язку. Вже ніхто не шукав точного й остаточного портрета природи, вважаючи її системою, що постійно розвивається й уточнюється (Степин, с. 622–624).

Особистість стала розглядатися як складна динамічна система, що розвивається протягом життя, має свої відношення зі світом, який вона сприймає, розуміє, описує по-різному. Кожне нове знання щодо особистості вважається відносним, а не абсолютним, як це було у межах класичної парадигми. Відповідно до винайдення загальних законів управління та зворотного зв'язку з'явилися різноманітні способи впливу особистості на світ, а не лише односторонні відгуки на спрямовані впливи.

Так, у дослідженнях екологічного світу Дж. Гібсон вводить категорію “можливість”, підкреслюючи активність суб'єкта, котрий освоює своє життєве середовище. Можливість стає своєрідним містком між суб'єктом і об'єктом, визначаючись уже не тільки властивостями середовища, а й рисами самої людини. Спроби врахування фактора суб'єктності простежуються також у роботах У. Бронфенбреннера, який звертає увагу не лише на вплив різних елементів оточення на особистість, а й на активну реструктуризацію особистістю багаторівневого життєвого середовища (див. Ковтунович).

Отже, нова активна особистість утрачає свою колишню залежність і поступово набуває дедалі більшої суб'єктності. Світ для неї поступово позбувається жорсткої ієрархічності,

прогнозованості, впізнаваності, і вона сама стає релятивнішою, несподіванішою, вільнішою від зовнішніх детермінант. Принаймні особистість починає боротися за таке звільнення, зосереджуючись на детермінантах внутрішніх: імпульсах, настроях, бажаннях, інтересах, мотивах, принципах.

Отож загальний вектор впливу світу на особистість, характерний для класичної раціональності, змінюється на протилежний. Тепер вже зовнішній світ має відчутти силу, суб'єктність, авторитаризм, оптимізм особистості, її владу над будь-якими проблемами, обставинами, ситуаціями. Нерідко така цілеспрямована і самовпевнена особистість хоче, щоби “світ прогнувся під неї”. Засукавши рукави, вона по-мічуринськи безоглядно втручається у навколишню дійсність, або керуючись прагненням наживи, або ж пристосовуючи зовнішнє середовище до власних потреб, чим нерідко доводить його майже до екологічної катастрофи.

Захоплюючись своїми науково-технічними досягненнями, технізована особистість часів некласичної раціональності зосереджується на нарощуванні когнітивних здібностей, сподіваючись на те, що завдяки їм може стати зрозумілим, інтерпретованим і завойованим навіть таємниче несвідоме з його ірраціональними комплексами. Будучи активною, нетерплячою, самовпевненою, така особистість заходиться підкорювати і власну природу, випробовувати витривалість, штучно стимулювати саморегуляцію. Для цього вона виробляє, апробує, колекціонує нові й нові копінг-стратегії, аби повністю приборкати темну емоційну стихію, загнати її у сплановані заздалегідь річища.

Загалом позитивні зміни в розумінні особистості мають і неочікувані негативні наслідки. Збитки, завдані навколишній природі через зухвале ставлення до неї, зокрема безсистемне підвищення обсягів виробництва, обернулися, як відомо, глибокими екологічними катаклізмами і, відповідно, суттєвим зниженням якості життя, а в деяких країнах і його тривалості. А збитки, які продовжують і сьогодні у межах цієї парадигми завдаватися природі людини? Її здоров'ю? Репродуктивним властивостям? Про це мало хто замислюється.

У межах некласичної раціональності з домінуванням особистості в її взаємодії зі світом активізувалася її потреба в емансипації від деяких усталених соціальних зв'язків – норм,

стереотипів, сімейних традицій. Підліткове бунтарство проти унормованості, повторюваності, банальності традиційного життя відбувалося під гаслом розквіту індивідуальності, її нестандартності, своєрідності. Здавалося, саме так особистість нарешті зможе підвищити власну конкурентоздатність, збільшити життєві шанси, наблизитися до справжнього успіху. Але насправді руйнівний тиск конкуренції на кожну окрему особистість лише посилювався.

Багаторічне торжество індивідуалізму у розвинених країнах, яке на пострадянському просторі тільки набирає масштабів, стимулювало зростання відчуження, байдужості як одне до одного, так і до чимдалі більш забрудненого, захаращеного довкілля. Збіднені культурні й природні контексти, своєю чергою, вплинули на ціннісні орієнтації особистості, яка стала орієнтуватися насамперед на швидку вигоду, не думаючи про віддалені наслідки власної активності.

На етапі постнекласичної раціональності, що виникає внаслідок *четвертої глобальної наукової революції* в останній чверті XX ст., народжується якісно нова особистість, яка перебуває у перманентному діалозі зі світом, постійно враховуючи його виклики і формулюючи власні відповіді на них, безперервно змінюючись, перезавантажуючись, самоорганізуючись.

Специфіку сучасної науки визначають комплексні дослідницькі програми, у яких поряд із суто пізнавальними цілями дедалі важливішу роль відіграють цілі економічні та соціально-політичні. Нинішня картина світу змінюється не так під впливом досягнень в одній окремішній науковій дисципліні, як шляхом “парадигмального щеплення” ідей, що транслюються з інших наук (Степин, с. 626–627).

Постмодерна культура є антропоморфною – на відміну від модерної, техноморфної (Козловски, с. 46), і увага до людини в епоху постсучасності відчутно збільшується. Особистість – уже не єдиний центр Усесвіту, адже відмінюється окремість спостерігача і того, що він спостерігає, суб’єкт і об’єкт тепер не можна чітко віддиференціювати один від одного (там само, с. 48). Така диференціація вже мало кого цікавить: більш значущою стає проблема суб’єкт-об’єктної єдності, що проявляється насамперед у єдності особистості та навколишнього світу.

Усталеного системного утворення, яким була неklasична особистість, у новому соціумі немає і не може бути. Немає тому, що новий феномен, який за традицією ще називають особистістю, – не константний, не цілісний, не стабільний, не самодостатній. Він радше рухливий, процесуальний, легко мандрує з контексту в контекст, а за чутливістю схожий на параболічну антену, налаштовану на динамічний Усесвіт.

Теперішня особистість вже не є єдиною реальністю, як це було в часи модернізму з його сповненим соліпсизму індивідуалізованим “Я”. Якщо модернізм спирався на передумови, які можна визначити фразою “Я вірю лише в те, що бачу”, то конструктивізм (який розвивається у межах постнекласичної раціональності) більш охоче сказав би: “Я бачу лише те, у що вірю” (Робін, с. 45, 49). Стрімкість та інтенційність постмодерної особистості сприяє її змінності, процесуальності. За постійними варіаціями, на перший погляд, утрачається сам феномен, але насправді він просто модифікується, набуваючи виразної мозаїчності, рухливості, колажності.

Колишня чітка структура особистості перетворюється на щось ацентроване, неієрархічне. Таку специфічну структуру в постмодерні прийнято називати ризомою (фр. – *коріння*). Кожна її частка взаємодіє з іншою без заздалегідь заданого порядку, а їхній зв’язок є неповторним, неоднозначним, ексклюзивним (Мерфі, с. 361–362).

Особистісна цілісність вже не передбачає жорстких зв’язків між певними рівнями функціонування чи наборами рис, що створюють певний особистісний профіль. Замість колишньої застиглості нова цілісність як набір практик самоконструювання стає гнучкою *єдністю багатоманітності*.

Особистість і світ перестають бути опозиційною діадою, радше нагадуючи сполучені посудини, в яких відбувається перманентне взаємоконфігурування. І саме таке конфігурування себе, яке водночас є конфігуруванням навколишніх реальностей, стає основним модусом існування особистості у сучасному світі. Подібно до змін властивостей реальності, яка стає більш рухливою, плинною, динамічною, відповідно трансформуються й атрибутивні характеристики особистості, втрачаючи колишню однозначність, сталість, нерухомість.

Постійно змінюючись, перезавантажуючись, самоорганізовуючись, нова особистість не втрачає своїх колишніх властивостей, а суттєво видозмінює їх. Так, її принципова динамічність не відміняє такої природної потреби у стабільності, а контекстуальність не виключає автономії, хоча і стабільність, і автономія, і соціальність, і ідентичність набувають дещо іншого значення.

Оскільки між класичним, некласичним і постнекласичним періодами розвитку науки існують своєрідні “перекриття”, поява нового типу раціональності не відкидає попереднього, а лише обмежує сферу його дії. Так визначається відповідність певного типу проблем і завдань до кожного з цих типів раціональності (Степин, с. 632–633).

Психологія особистості також продовжує існувати як у межах класичного, так і некласичного та постнекласичного підходів. Найпоширенішою сьогодні залишається некласика, особливо в її екзистенційно-гуманістичній іпостасі. Постнекласична особистість розглядається передусім у межах наративної, дискурсивної психології, соціального конструктивізму.

Які ж саме атрибутивні характеристики має постнекласична особистість і як вони проявляються?

По-перше, набуває величезної значущості ідентичність, хоча й у модифікованому вигляді. Втрачається її усталеність як збереження тотожності з собою, якої людина раніше прагнула, досягала і зберігала. Тепер, у швидкоплинному світі, коли все навколо миттєво змінюється, особистість витрачає чимдалі більше енергії на пошуки власної ідентичності, яку остаточно ніколи не знаходить. Недарма термін “ідентичність” у постмодерністській парадигмі взагалі стає майже синонімом особистості і трапляється в гуманітарних текстах чи не частіше, ніж звичний термін “особистість”.

У межах класичної раціональності ідентичність особистості передбачає збереження успадкованої контекстуальності (Козловски, с. 91). Наголос на збереженні означає небажання змінюватися, консервативність топосу. В інших, ближчих до модернізму і некласики контекстах ідентичність є насамперед самоздійсненням, досягненням цілковитої згоди особистості з собою, своєю сутністю. Постмодерністська особистість та її ідентичність є результатом домагань самостійного оформлення власної життєвої ситуації з

увагою до ситуації навколишнього світу і вмінням терпляче переживати те, що не залежить тільки від людини (там само, с. 89).

Отже, намагаючись виокремити атрибутивні характеристики сучасної постнекласичної особистості, точніше було б, на наш погляд, говорити не про ідентичність як про щось уже досягнуте і стале, а про *ідентифікацію*, котра відбувається безперервно.

Адже ідентичність, за З. Бауманом, хоч і є іменником, насправді поводитья як дієслово, що не звучить дуже переконливо, оскільки з'являється лише у майбутньому часі – як проект. Завдання більше не в тому, як віднайти, відкрити, сконструювати, зібрати (навіть купити) ідентичність, а в тому, як запобігти її застиганню. Добре створена, усталена ідентичність утрачає свою колишню цінність і перетворюється на перешкоду, бо стрижень постмодерністської стратегії життя – не створення ідентичності, а уникання фіксації.

Аби ще більше підкреслити процесуальність ідентифікації, цей процес можна назвати *ідентифікуванням*, оскільки особистість стає рухом, постійним переходом-в-інше. Саме ідентифікування як властивість і водночас стан особистості ніколи не зупиняється, не завершується, не добігає кінця.

Зрушивши з місця, перетворившись з іменника на дієслово, особистість не просто набуває відповідної ідентичності, а стає процесом її пошуку. Не сприймаючись більше як єдиний центр Усесвіту, особистість тепер навряд чи може досягнути певної ідентичності й зупинитися на цьому. Умовне досягнення ідентичності стає моментом стрімкого руху вперед. Переставши продукувати опозиційну зі світом діаду, особистість перетворює свою колишню усталену ідентичність на безперервне креативне ідентифікування.

По-друге, особистість вже не є і ніколи не буде цілком автономною, по-різному проявляючись у численних соціокультурних та інтерперсональних контекстах. Вибудовуючи власну територію і виокремлюючи, усвідомлюючи, захищаючи її, вона доброзичливо сусидить із територіями інших особистостей, ураховуючи їхні інтереси й домагання.

Особистість не прагне встановлювати закони самій собі, оскільки завжди перебуває у взаємозалежності з різними культурними контекстами, з іншими особистостями, зі значущими іншими,

і ця залежність є добровільною. Строкате мереживо взаємостосунків складає простір її життєвого світу, що перетинається із просторами світів інших особистостей. Якщо таких взаємозалежних стосунків ще немає або вже немає, то й особистість ще не виникла або вже вичерпала себе, деградувавши до рівня позаособистісного індивіда.

Водночас тотальна залежність від когось, повна інтерференція, аглютинація, “злипання” з матір’ю чи батьком, коханою людиною, музичним кумиром, політичним диктатором, релігійним діячем теж призводять до втрати особистісної своєрідності, суттєвого зниження якості життя, а у тяжких випадках – до психічної патології та навіть саморуйнації.

Здорова особистість створює території, які може покидати і реконструювати пізніше в нових умовах. Відповідно вона окреслює їхні межі, що їх передбачається перетинати, порушувати, пересувати, міняти. Будуючи свій світ на власній території, вона захищає її, мешкає на ній. Саме так історія витісняється географією, і цю тенденцію можна помітити ще у Гайдеггера, а пізніше у Дельоза і Гваттарі. На відміну від історії у географії немає культу закономірності та культу начал. У географії домінують випадковість, яка не зводиться ні до чого, і могутність середовища (Маркова, с. 49).

Так статична, застигла автономність перетворюється на динамічну, змінювану автономізацію, що, до речі, сприяє новим і новим спробам самоідентифікування. Ці два особистісні процеси – ідентифікування та автономізації – неможливі один без одного. Не оформивши власну життєву ситуацію з урахуванням всіх інших ситуацій, що перетинаються з нею, нереально відчувати власні межі, автономізуватися від тих аспектів реальності, з якими особистість з якихось причин не схильна взаємодіяти.

У постнекласичній парадигмі правильніше говорити не про автономність особистості, як це було в екзистенційно-гуманістичній психології, а про стійкі та взаємні зустрічні тенденції до автономізації, про вміння вибірково встановлювати і руйнувати кордони, поважати та зберігати власну територію, водночас дбаючи про території своїх рідних і близьких, про їхні межі.

Оскільки життєві світи близьких людей сусідять один з одним, особистість проявляє і конструює себе насамперед у діалозі з

іншими людьми, зі своїми сусідами по екзистенції. Діалогування стає одним із провідних модусів існування особистості, і без нього постнекласична особистість просто не існує. Діалогування особистості з іншими відбувається на її власних кордонах, тобто там, де закінчується її умовна персональна територія і починаються території тих, хто її оточує. Цей діалог ураховує численні контексти: хаотичних суспільно-політичних реалій, турбулентних фінансових змін, ринкових відносин, що вкрай стрімко впроваджуються у дуже різні сфери життя, масової культури, яка майже зливається з культурою елітарною, тощо.

Особистість “вмикається”, стає собою, лише відкриваючись для контакту, конструюючи цей контакт, сприяючи взаєморозумінню і прийняттю. Не можна уявити особистість поза діалогом, так само як поза ідентифікуванням і автономізацією. Отже, *потретьє*, особистість у межах постнекласичної раціональності набуває своєї субстанціальності, істотності, лише стаючи діалогічною. Вона певною мірою сама перетворюється на діалог, на діалогування, взаємодію, комунікацію, що відбувається між нею і світом, природою, соціумом, культурою. Контактуючи, вона видозмінюється відповідно до процесуальних якостей плинного діалогування, спільного творення довіри і взаєморозуміння. Саме під час такого діалогування і завдяки йому здійснюються як ідентифікування, так і автономізація.

Особистість, безумовно, є соціальною істотою, а соціальність, колективність у нових умовах прочитується як властивість практикувати, брати участь у тих чи інших практиках. Отже, оскільки соціальне насамперед існує у практиках, проявляючись у рутинізованих формах поведінки, нерефлексованих символічних структурах, то, *по-четверте*, особистість має властивість практикування.

Здійснюючи постійний “рефлексивний моніторинг поведінки”, доросла людина час від часу критично переоцінює власні практики і впливає на їхні трансформації. Вона живе і розвивається практикуючи, що сприяє діалогуванню, ідентифікуванню та автономізації.

Новонароджений індивід, який ще не є особистістю, поки що не має таких повторюваних колективних способів поведінки, які можна назвати рутинними. Він перетвориться на особистість лише

тоді, коли напрацює їх у контактах з оточенням. А коли особистість утратить здатність практикувати, наприклад, під впливом тяжкого захворювання чи вельми поважного віку з його руйнівними наслідками, – вона як така перестане існувати взагалі.

Отже, особистісна процесуальність розгортається у підпроцесах *ідентифікування, автономізації, діалогування і практикування*, кожний з яких задає власні контекстові, змістові межі. Загальний процес, що охоплює названі підпроцеси, далеко не завжди є лінійним і послідовним. Якщо говорити про онтогенез, то треба було б, напевно, розпочинати з діалогування, переходити до ідентифікування, а вже потім до практикування і автономізації. Якщо ж розглядати зрілу особистість чи особистість в геронтогенезі, то послідовність була б іще іншою. Водночас загальний процес передбачає відносну прогнозованість, передбачуваність особистісного руху.

Кожний процес зазвичай характеризується стадіальністю, і переходи від стану до стану диктуються порядком стадій, але це можливо лише у штучних умовах (Гюпа, 2009). В реальності вторгнення несподіванок, на які так багате кожне життя, виштовхує особистість із процесуального ланцюга. І тоді названі підпроцеси, або стадії, життєконструювання можуть міняти свою послідовність чи здійснюватись одночасно. Кожна важлива для особистості подія, що потребує перегляду життєвих планів та реінтерпретацій минулого, вносить свої корективи у бачення особистістю власного життєвого шляху.

Водночас, як зазначалося, динамічність сучасної особистості не відміняє її потреби у стабільності, а контекстуальність не виключає автономії. Цілеспрямованість і суб'єктність також залишаються важливими особистісними характеристиками, хоча їхній зміст набуває нових відтінків під впливом безперервного взаємоналаштування особистості і соціуму, особистості і навколишнього світу.

Відповідно до певного життєвого етапу процес особистісного конструювання може спрямовуватися, наприклад, на посилення індивідуальної своєрідності, що потребує активнішого ідентифікування. Подібні самовизначальні періоди, спровоковані життєвими кризами, зазвичай змінюються на протилежні, спрямовані на посилення власної соціальності, що досягається за рахунок освоєння

нових практик взаємодії. Так, практикування тимчасово починає домінувати над ідентифікуванням, аби пізніше знову поступитися лідерством.

Актуальні ситуації, в які потрапляє особистість, інколи можуть підштовхувати її до відстоювання власних меж, охорони кордонів, нарощування захисних способів взаємодії. Все це стає можливим, коли активізується процес автономізації від оточення, яке стає агресивним, безцеремонним, у чомусь небезпечним для особистісної цілісності. Коли ж ситуація перетворюється на цілком безпечну і сприятливу, в життєконструюванні одразу активізується режим діалогування, що сприяє більшій відкритості, толерантності, довірі до світу.

Завдяки процесам ідентифікування, діалогування, автономізації та практикування відбуваються і конфігурування реальностей, і конституювання себе, і побудова комунікативного простору, які розгортаються чи то одночасно, чи послідовно, чи за якимось іншими ритмами.

Специфіка життєконструювання може змінюватися залежно від домінування кожного з процесів. Наприклад, життєконструювання через побудову комунікативного простору, на нашу думку, потребує активнішого діалогування, а життєконструювання через конфігурування реальностей на певній історичній дистанції спирається насамперед на практикування.

Отже, особистість як процес розгортається на поверхні життя, у багатовимірному культурному і природному просторі, з яким відбувається перманентне взаємоконфігурування. Позбуваючись лінійної детермінованості, особистість утрачає стабільну структурну цілісність, отримуючи натомість пульсуючу ризоморфну структуру.

Складовими процесу особистісного конструювання є ідентифікування, автономізація, діалогування та практикування, що водночас виступають атрибутивними характеристиками особистості, елементами її динамічної структури-ризми. Процеси автономізації та діалогування, як і процеси ідентифікування та практикування, солірують по черзі, хоча інколи виступають і дуетом, і тріо, і квартетом.

На кожному історичному етапі життєконструювання особистість спрямовується на посилення чи власної індивіду-

альності через досягнення оновленої ідентичності, чи то власної соціальності через освоєння нових практик взаємодії. Відповідно до ситуації, що склалася, особистість орієнтується або на відстоювання власних меж і автономізацію від небезпечного для її цілісності оточення, або на активізацію діалогу зі світом, що передбачає більшу відкритість і довіру до нього.

Перевіряючись на ефективність, спільні для багатьох практики стають дієвим інструментом діалогу з оточенням, побудови оновленої ідентичності, структуризації життєвих подій. Практикуючи, особистість може по-новому вибудовувати Я-концепцію, тобто ідентифікуватися. Так само вона може зосереджуватися на практиках, що сприяють автономізації чи поліпшують діалогівання.

Особистісна динаміка в постмодерністському контексті

Системи, які історично розвиваються, мають незрівнянно більшу складність навіть порівняно з системами, що саморегулюються, а особистість, безумовно, належить до останніх. Складні зміни відбуваються із зворотністю – незворотністю самих процесів розвитку. Відповідно дедалі більшої значущості набувають дослідження особистісної динаміки, котра супроводжує стрімкий процес побудови особистістю себе і свого життя.

Сліпу випадковість називають головною фавориткою постмодерну. І справді, у запеклих боях із жорстким упорядкованим детермінізмом останнім часом перемагають нелінійність, невизначеність, випадковість. Згадаймо, що класична раціональність розглядає випадковість як чинник, що заважає втіленню необхідності. Від Античності до сьогодення випадковість трактувалася як когнітивна недостатність. Філософський раціоналізм завжди витісняв випадкове з образу світу. Натомість у постмодерністському баченні випадок стає духом непередбачуваного творчого начала, сміливої імпровізації, знаменуючи брак запрограмованості і суворого раціонального планування.

Яким чином розгортається особистісний час, час життя? Він може бути лінійним і циклічним, послідовним і далеким від

послідовності, що, безумовно, визначає специфіку процесів самоконструювання.

Історично чи не найдавнішим є циклічний особистісний час, пов'язаний зі зміною пір року. Розгортання індивідуального життя і відповідне розуміння життєвого шляху в цьому повторюваному часі зосереджуються на всім відомих колоподібних повторюваннях практик, прийнятих у зимовий, весняний, літній і осінній часи. Природні цикли визначають не лише способи трудової діяльності, а й практики одруження, залучення дітей до дорослих обов'язків, проведення дозвілля, рольової поведінки відповідно до зміни соціального статусу в групі. У циклічному часі вплив особистості на розгортання власного життєвого шляху зовсім невеликий порівняно із впливом спільноти.

Інтерпретуючи філософські твори I–II століть, М. Фуко пропонує для такого шляху метафору мореплавання. По-перше, людина уявляє свій шлях як дійсне переміщення у водному просторі з однієї точки в іншу. По-друге, це переміщення спрямоване на якусь мету. Такою метою стає пристань, гавань, прихисток від негараздів. По-третє, гавань, куди плывуть, є і портом приписки, тобто місцем, звідки відчалили, батьківщиною. Так шлях до себе завжди стає певною Одиссеєю. По-четверте, аби повернутися у рідний порт, треба подолати чимало складностей і небезпек, відомих і невідомих. І нарешті, для успішного завершення шляху потрібні певні знання, вправність, мистецтво – теоретичне і практичне мистецтво керманіча (Фуко, Герменевтика, с. 275).

Певну циклічність людського життя можна побачити в розумінні Е. Гідденсом загальноприйнятих звичних практик, які він називає рутинами. Вплив повсякденності, що рутинізує наше існування, проявляється у повторюваності дій, що відтворюються в однаковій манері щодня і надають соціальному життю рекурсивний, або зворотний, характер.

Циклічний час змінюється на лінійний з появою монотеїстичних релігій. Ця зміна, безумовно, була позитивною для особистості, яка відтоді відчула невблаганний рух свого життя вперед, що не могло не підвищувати індивідуальну відповідальність за все, що відбувалося.

І досі лінійна концепція часу з її чіткою еволюційністю є загальноприйнятою у психології. Згідно з нею час життя поступально

рухається з минулого через теперішнє в майбутнє, а життєвий шлях розгортається від народження – через дитинство, юність, молодість, зрілість, старість – до смерті, що широко представлено у численних вікових періодизаціях, популярних у першій половині ХХ ст.

У постмодерністському ракурсі і циклічність життя, і його лінійність, якщо їх розглядати окремо від одного, втрачають сенс; відтак необхідно визначитися з новим релятивним розумінням особистісної динаміки.

При переході до культури постмодерну фіксується відмова від лінійної концепції часу, яка оцінюється тепер як метанарація і десакралізується. Історія сьогодні стає нашим утраченим референтом, міфом (Ж. Бодріяр). Суспільство починає характеризуватися як таке, що послідовно послаблює історичність, навіть утрачає її (Ф. Джеймсон). Г. Арентдт, яка передбачила багато найсучасніших ідей постмодернізму, підкреслювала, що нитку традиції обірвано, і ми вже не можемо її поновити. Навіть наше минуле перестало бути безперервним, набуваючи фрагментованості.

Якщо час тепер не рухається вперед векторно-послідовно, то що відбувається з індивідуальною історією, життєвим шляхом особистості? Хотілося би зрозуміти: чи втрачається історія як життєвий шлях на рівні окремої особистості? І як це відбувається, яким чином рефлексується, як впливає на самоконструювання? Чи, ймовірно, йдеться про втрату однієї-єдиної незворотної історії, котра перетворюється на низку різномасштабних і різноспрямованих життєвих історій? І якщо індивідуальне минуле втратило безперервність, то чи залишається ця безперервність у теперішньому і майбутньому?

Тоді, коли історія обов'язково передбачала рух, розвиток, еволюцію, людське життя з його власною історією теж моделювалося як певний прогресивний еволюційний рух. За часів модерну цей рух був один-єдиний, як і розвиток, і прогрес, і еволюція. А постмодерн з його тяжінням до множини замість однини вже передбачає багато історій, чимало прогресів, купу еволюцій, численну кількість різноманітних дискурсів (див. Козловски, с. 32).

Виходить, особистість сьогодні має калейдоскоп життєвих історій, з яких складається так званий життєвий шлях. На різних етапах життєконструювання прогрес може розумітися нею зовсім

по-різному, а може й заперечуватися зовсім. Напрямки руху теж відповідно змінюються, як змінюються і швидкість просування життєвим шляхом, і способи осмислення набутого досвіду, його текстуалізації.

У межах постмодернізму час життя не задається, не існує десь зовні чи всередині, він конструюється у взаємодії особистості зі світом, у відповідних значущих контекстах. Отже, необхідно знайти відповідь на запитання: що відбувається з еволюційністю особистісного розвитку, коли особистість зрушує з місця, стаючи процесом, який складається з діалогування, автономізації, ідентифікування, практикування?

Поняття послідовної еволюції з типовими закономірними етапами, які проходить кожна особистість, у ХХ ст. поступово почало втрачати свої позиції. Так, у творі представника релігійного екзистенціалізму Г. Марселя, що має вічно актуальну назву “*Homo viator*” (“Людина мандруюча”), вже ніякого поступального руху життєвим шляхом, як, наприклад, в Е. Еріксона, знайти не вдається. Марсель як батько “філософії конкретності” розглядає різні екзистенціали людського буття, що є безпосередніми виявами існування людини, а саме надію, вірність, любов, благодать, смерть. У своїх пошуках він завжди виходить за межі повсякденності у певний трансцендентний вимір. Його цікавлять мандрівні умови людського існування, ситуація подорожнього, можливість осмислити своє життя поза просторовими або квазіпросторовими уявленнями (Марсель, с. 10–13).

Ситуації, в які час від часу потрапляє людина, що мандрує, обов’язково містять у собі чимало елементів випадковості, непередбачуваності. Як пише Марсель, ідея подорожі побудована на означеннях, що охоплюють і час, і простір; і було б варто докласти зусиль, аби дослідити, в який спосіб здійснюється подібний синтез. Як розвивається людське життя, за Марселем? Виявляється, цей процес проходить за законами драми (Марсель, с. 13). Буття, захарашене собою, протиставляється буттю незайманому, спрямованому назовні, готовому віддатися справі. З опорою на Ж. Батая Марсель аналізує також буття на екстремумі, подорож на межу можливого (там само, с. 209), і ніякої поступальної історії, де кожний наступний етап чітко детермінується попереднім, у його дослідженні не спостерігається.

За Марселем, кожен із нас від самої своєї появи на світ постає перед іншими і перед самим собою як певне завдання, умови якого виявляються недостатніми для його розв'язання. Пізнання індивідуального буття невід'ємне від акту любові або милосердя, який переносить це буття у вимір, де воно перетворюється на унікальне створіння. Як бачимо, Марсель дуже далекий від “циніків усіх часів і народів”, котрі зводять усіх ближніх до рівня найпростіших механізмів, дії яких неважко контролювати чи навіть регулювати за своїм хотінням. Він сперечається з бігевіористами, стверджуючи, що людина не приймає пасивно правил поведінки, що їх накидає середовище. Вона не є звичайнісіньким інструментом, простим зчепленням колішат.

Важливо, що особу в жодному випадку не можна уподібнювати до частини сукупності, до статистичного елемента, як це роблять соціологи, що використовують у своїх розрахунках інженерні методи. Особа не задана, вона не може сказати про себе: “Я є”, бо вона є не істотою, а бажанням переступити через те, чим вона є і разом не є, через дійсність, в яку вона вміщена або втягнута. Все це свідчить радше про процесуальність, змінюваність, непередбачуваність руху особистості, ніж про її застиглу структуру. Можна сказати, що особистість творчо вибудовує себе і своє життя завдяки власним прагненням і бажанням. Вона втілюється у повноту свого життя, “але водночас за самою своєю суттю вона ніколи не спроможна остаточно застигнути або кристалізуватися в цьому конкретному втіленні” (Марсель, с. 30, 33).

Чітко еволюційного прямування життєвим шляхом, що розгортається сам собою, немає, зокрема тому, що “особа не може себе осягнути поза актом, яким вона себе творить”. Особистий розвиток є творчим процесом, в якому творення прив'язується до певного порядку, що його особа чи то вигадує, чи відкриває. Між вигадкою і відкриттям неможливо провести чітку демаркаційну лінію, між ними існує неперервність, певний континуум (Марсель, с. 32).

Особистісну динаміку можна простежити через історичні переходи від *homo sapiens* до *homo faber* і далі до *homo laborans*, які вивчала яскрава представниця філософської антропології Г. Арендт. Подібні етапи, безумовно, існують не лише в історіогенезі, а й в індивідуальній історії кожної людини.

Час як такий (у тому числі, безумовно, і час життя особистості) у межах постмодернізму сприймається в якості конструкції. Він ніким не заданий, не є першопочатково, а створюється у відповідних умовах, у певному світі. Саме у цьому контексті Ж. Дельоз писав, що немає більше Адама-грішника, а є світ, де він нагрішив. Так виникає новий погляд на відповідальність, що не концентрується у межах окремої автономної особистості, а розподіляється між особистістю і світом, з яким вона взаємодіє у процесах діалогівання, автономізації, практикування та ідентифікування.

Серед дослідників, яких хвилювало питання еволюційності, був М. Фуко. Не акцентуючи на спадкоємності та зв'язку з попередніми етапами розвитку, він зосереджувався саме на стрибкоподібному, кумулятивному характері змін. У статті “Ніщє, генеалогія, історія” він писав: “Традиційні засоби конструювання всеохопного погляду на історію та відтворення минулого як спокійного і безперервного розвитку мають бути піддані систематичному демонтажу... Історія стає “ефективною лише тією мірою, якою вона впроваджує ідею розриву у саме наше існування”. За Фуко, історію слід сприймати як “дисконтинуїтет”, постійний розрив поступовості, що усвідомлюється і констатується спостерігачем як відсутність закономірності. Історія виступає як сфера дії несвідомого чи, враховуючи її дискурсивний характер, як “несвідомий інтертекст” (див. Ильин, с. 55, 60).

І хоча прямі аналогії між історією людства та історією окремої людини навряд чи коректні, все ж розпочнемо саме з них. Історія людини сьогодні вже не відтворює минуле, теперішнє і майбутнє як спокійний поступальний безперервний рух уперед. На життєвому шляху особистості, безумовно, трапляється чимало стрибків, несподіванок, розривів поступовості, що і створюють замість континууму той самий дисконтинуїтет. А от щодо індивідуальної історії, то виникають сумніви в тому, що можна говорити про історію людини як зовсім не усвідомлювану нею. Але якою мірою ця історія виступає у вигляді “несвідомого інтертексту” і коли та як вона усвідомлюється, поки що не дуже зрозуміло.

Уявімо собі життєвий шлях як низку непрогнозованих перервностей. Тоді кожна вікова епоха, що настає досить

випадково, без усталених закономірних періодів, передбачає існування якісно нового рівня самоусвідомлення, саморозуміння, досягнення чергового “проблемного поля” культурного знання, яке, за Фуко, мало б називатися специфічною “епістемою”. Епістема реалізується у соціально-психологічних практиках життєдіяльності як певний код – набір заборон і регламентацій. Важливо, що епістема Фуко має децентрований характер, тобто вона позбавлена чітко визначеного центру і складається за принципом самоналаштування, саморегуляції.

Процесуальна конфігурація людського життя ніби змінює власну процесуальність. Динамічна траєкторія руху від народження до смерті вже не сприймається як така, що визначає майбутнє і минуле як еквівалентні за статусом відносно теперішнього. Ані майбутнє, ані минуле тепер не виводяться із теперішнього.

Аби зрозуміти, як саме людина рухається у часі свого життя, звернімося до *генеалогії* – постмодерністської методології нелінійного моделювання історичної послідовності. Фундаментальною методологічною специфікою генеалогії, що дистанціює її від класичних способів аналізу історичного процесу, є її принципова нелінійність і навіть антилінійність (Можейко, Генеалогія).

Генеалогія зорієнтована на відчутно виражений антиеволюціонізм. Генеалогіст, на відміну від історика, за Фуко, не реконструює історичний процес як певну цілісність. Тобто немає ніякої від початків обумовленої долі народу. Відповідно у персонологічному контексті теж немає і не може бути долі, що заздалегідь жорстко детермінує життя людини. На все воля випадку.

Зауважимо, що Дельоз і Гваттарі у своєму розумінні ризому чомусь наполягають на її антигенеалогічності, тобто принциповій нелінійності (напевно, вони не дуже уважно читали Фуко?). Насправді їхня ризома цілком генеалогічна, оскільки не підпорядковується жодній структурній чи породжувальній моделі та відхрещується від самої думки про генетичну вісь як глибинну структуру.

За Фуко, історія з її інтенсивностями, непослідовностями, прихованою несамовитістю, великими гарячковими пошвавленнями, як і зі своїми синкопами – це саме тіло постання. Треба бути метафізиком, щоб шукати для нього душу в далекій ідеальності походження.

В індивідуальній історії, яку вивчає персонологія, феномен випадковості також набуває статусу механізму прямування життєвим шляхом. *Лінійна версія* створення життєвої історії передбачає підпорядкованість “Всесвіту правил”, інтерпретативному диктату нормативності щодо спонтанної подієвості. Водночас *генеалогічна версія* будується на розумінні того, що правила підпорядковуються грандіозній грі історії, а не навпаки. А що таке гра історії, як не тріумф випадковості?

Фуко неодноразово пише про “варварське і непристойне роїння подієвості”. Він підкреслює, що нам лише здається, ніби наше теперішнє спирається на глибинні інтенції. Насправді ж історичне почуття підказує, що всі ми живемо без спеціальних розміток та першопочаткових координат, серед безлічі подій. Те, що на сцені історії Фуко виглядає як низка причин і наслідків, завжди залишає за собою неоглядне поле нереалізованих можливостей, що канули в Лету. На різних життєвих поворотах ми мали можливість зустріти інших людей, які стали б нашими друзями, коханими, могли зорієнтуватися на іншу професію, жити в іншому місті чи країні тощо. Цікаво, що ймовірність здійснення цих можливостей практично нічим не відрізняється від імовірності того, що насправді відбулося в нашій реальній життєвій історії (Можейко, Генеалогія).

Генеалогія трактує власну предметність як творче середовище подієвості, що перебуває у процесі іманентної самоорганізації. Одна з найважливіших презумпцій генеалогії – відмова від ідеї зовнішньої причини. Подія, не маючи статусу ні причини, ані наслідку, має статус *ефекту*. Трактвана у такий спосіб подієвість – не більш ніж гра випадку. Це, як пише М. Можейко, подієве ряботиння на поверхні темпоральності, що хронологічно розгортається.

Кожна конкретна конфігурація історій, з яких складається життєвий шлях, передбачає певну семантичну визначеність, оскільки в ній клетотіння подій набуває ситуативно значущої організації, семантичної послідовності. З генеалогічного погляду особистісно значуща подія є випадковим акордом, що тимчасово узгоджує какофонічне роїння подієвості. Подія набуває змісту завдяки узгодженню сингулярних елементів досвіду (це елементи окремі, одиничні, такі, що не повторюються), завдяки осмисленню

людиною зв'язків між тим, що відбувалося раніше, і тим, що відбувається сьогодні. Так, будь-яка чергова подія може несподівано підштовхнути особистість до нового бачення власного минулого і майбутнього, оскільки її можливості встановлювати нові конфігурації у низці інших подій невичерпні.

Якщо слідом за Фуко говорити про сили, задіяні в особистісній історії, то стає зрозумілим: ці сили навряд чи можна визначити наперед, ними не керує жодний загальний механізм. Впливаючи на особистісну динаміку, ці сили якщо чомусь і підпорядковуються, то лише мінливості боротьби, щоразу проявляючись в унікальній випадковості подій. Отже, шукати універсальні правила руху особистості життєвим шляхом навряд чи доцільно, адже випадковість виступає єдиною можливою закономірністю історії. Епістема не є сумою знань чи уніфікованим способом мислення – це радше простір відхилень, дистанціювання і розсіяння.

Для психології особистості акцент на сингулярностях, випадковостях є корисним, адже вона протягом багатьох років вивчала, як саме засвоюються певні норми, яким чином відбувається регуляція поведінки відповідно до правил та обмежень. А от як впливають на нас несподіванки, випадковості, раптові зміни життєвої ситуації, крім того, що викликають стрес? У повсякденне життя кожної людини, безумовно, раптово втручається чимало сил, які абсолютно не очікуються і результати дії яких ніяк не прогнозуються. Яким чином ці сили позначаються на смислоутворенні? Які віддалені наслідки таких несподіванок простежуються в особистісній динаміці? Ці питання поки що залишаються відкритими.

На думку Фуко, слід не відстежувати “лінії розвитку”, а виявляти контингентні (випадкові) констеляції – взаємопереплетення одиничних подій. Така принципова нелінійність, детермінізм нелінійного типу в контексті робіт Фуко обертається для психології особистості підвищенням чутливості до нових конфігурацій подій у їхньому взаємозв'язку та несподіваних взаємовпливах.

Отже, життєва історія людини радше за все не є суворо послідовною, і причинові ланцюги тут не вишиковуються у якусь лінійну траєкторію. Тому коректніше, напевно, говорити не про історію, а про *історії* кожного з нас – у множині. Такі історії зазви-

чай численні, дискретні, процесуальні, і пошук у кожному випадку першопричин та джерел не є необхідним і доцільним.

До речі, не лише окрема особистість на своєму шляху, а й спільнота, в якій ця особистість існує, сьогодні трактуються не як організована тотальність, усезагальність, а як мережа сингулярностей. Кожна з цих сингулярностей виставляє інші на грань існування, примушує їх оголювати їхню власну межу.

Шукати в індивідуальному житті лише позитивної орієнтації, цілеспрямовано прагнути її, як це радять деякі сучасні напрями психотерапії, навряд чи правомірно. Життя особистості надто складне і тому не має і не може мати однозначної наперед заданої лінійної перспективи. Воно радше нагадує панораму в усій її стереофонії (див. Можейко, Постистория). Тут варто говорити про інтерпретативну плюральність не лише у трактуванні того, що вже відбулося, а й того, що поки готується, передчувається, планується. Футурологічні наративи, які вибудовуються в ході самоконструювання без примусової каузальності, зазвичай спрямовані на охоплення різнобарвної картини життя в усій її складності, неочікуваності, багатомірності.

Особистісний рух як взаємопереплетення діалогуювання, ідентифікування, автономізації та практикування набуває виразності у контексті *номадології*, авторами якої є Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі. Сучасність, на думку цих класиків постмодерну, демонструє відчутну потребу в номадизмі, і потреба ця постійно зростає. Тому замість історії пропонується розглядати номадологію. Протиставляючи осілу та кочову культури, Дельоз і Гваттарі слушно вважають, що ми традиційно пишемо історію з погляду людини, що веде осілий спосіб життя, тоді як на часі спробувати зрозуміти історію, якою її бачать кочові народи.

Якщо раніше кочівниками традиційно були скотарі, торговці, мореплавці, ремісники, мисливці, рибалки, бродячі музики, актори, розбійники чи найманці, то у сучасному світі з'явилися так звані неокочівники – досить успішні люди, чий спосіб життя ніяк не є цілком осілим. Вони можуть бути айтішниками (комп'ютерниками, програмістами), менеджерами, викладачами, вченими, політиками, спортсменами, акторами, шоуменами, гастарбайтерами, фрілансерами, проповідниками. Додамо до цього списку інтернетові мандри, в які щоденно занурюється чи не кожна молода людина, та

доступні більшості людей різного віку регулярні й тривалі телевізійні подорожування з каналу на канал (зеппінг). До речі Віктор Пелевін у романі “Generation П” вигадав для людини, що захоплюється зеппінгом, термін Homo Zapiens.

Зацікавлюють запропоновані З. Бауманом чотири типи, чи стилі, прямування життєвим шляхом, поширені у постмодерному суспільстві: Фланер, Бродяга, Турист і Гравець. Усі ці типи існували й раніше, але реалізовувалися маргіналами у маргінальних місцях. Тепер вони здійснюються більшістю в основному часі їхнього життя і в місцях, що є найбільш значущими в їхньому життєвому світі. Вони стали тепер, остаточно й незворотно, чотирма типовими життєвими модусами сучасних особистостей із відповідними наборами практик життєконструювання.

Фланер є зазвичай мешканцем великого міста, котрий практикує прогулянки не заради проведення дозвілля, а саме як спосіб життя. Навкруги миготять окремі епізоди, фрагменти життя інших людей, але вони не стають для Фланера подіями, оскільки не мають ані причин, ані наслідків. Проживання життя як прогулянки може відбуватися у величезних торгових центрах – молах (до речі, цей термін спочатку позначав алею для гуляння): тут поверхні віддзеркалюються у поверхнях; тут роблять покупки, аби прогулятися, і прогулюються, аби робити покупки. Для Фланера з його практиками невимушеного спостереження, ігрового споживання теперішній час відірваний від минулого і майбутнього, і тому випадковим і несподіваним зустрічам гарантовано епізодичність.

Бродяга практикує свободу пересування, не маючи пункту призначення. Він уникає путів минулого, позбавляється контролю. Бродяга непередбачуваний, бо ніколи не знає, куди рухатиметься наступного разу, і це його ніяк не турбує. Оскільки бродяжництво не має маршруту, його траєкторія нагадує клаптеву ковдру. Будь-яке місце може стати для Бродяги зупинкою, але він ніколи не знає, як довго залишатиметься тут; це залежить від терпіння і великодушності приймальної сторони та від новин відносно інших місць, що пробуджують нові надії. Бродяга вирішує, куди повернути, коли досягає перехрестя; він ситуативно обирає наступну зупинку, читаючи назви на дорожніх знаках. Норовливий, авантюрний і ексцентричний, він скрізь залишається чужаком, ні до чого і ні до кого не звикаючи.

Метою *Туриста*, який рухається ніби не насправді, є новий різноманітний досвід, оскільки повсякденні радощі швидко приїдаються. Туристам подобається дивний, химерний стан, ніби вони віддаються на волю хвиль, але важливо, щоб від цього стану можна було у будь-який момент відмовитися. Вони обирають враження, які мають бути безпечними, місця, які вирізняються крикливою, показною оригінальністю та безліччю добре маркірованих шляхів до відступу. Дивацтва Туриста вже не лякають, бо вони немовби приручені, одомашнені, а струси входять до комплексу оплачених послуг із безпеки. Внаслідок використання таких практик життєконструювання гнучкий світ здається добрим, чуйним до бажань і примх; він будується і перебудовується з однією метою: збуджувати, радувати, розважати. У набір безпеки Туриста обов'язково входить наявність затишного, звичного, спокійного дому, куди можна буде повернутися після безхмарних мандрів. Щоправда, оскільки саме життя перетворюється на велику туристичну пригоду, дедалі менш очевидно, яке з місць відвідування є домом. Турист декларує, що йому потрібно багато простору, а простір – не та річ, яку можна знайти вдома. І тому дім зберігається на небокраї життя як дивна суміш сховку і в'язниці.

У житті *Гравця* немає необхідності і випадковості, передбачуваності і керованості, незмінності і безповоротності, закону і беззаконня, порядку і хаосу. Світ Гравця, гнучкий і невловимий, складено із низки ігор, мета яких – перемога. Аби досягти успіху, треба відмовитися від жалю, співчуття, милосердя чи співробітництва. І тут найважливішими практиками побудови життєвого шляху стають такі, що передбачають вдалі ходи, обережність, ризик, інтуїцію. Кожна гра має початок і кінець, і поки гра триває, її стіни непроникні для зовнішнього світу; голоси зовні видаються Гравцям приглушеними, невиразними. Заради впевненості в тому, що гра не має довготривалих наслідків, кожен Гравець (як і його партнери та супротивники) має пам'ятати, що “гра є усього лиш грою”. Тож Гравець, скажімо, завершуючи гру багаторічного шлюбу, аби щиро віддатися наступним жорстоким іграм, вимагає від партнерки: “Ми – дорослі люди, давай залишимо друзями”, і його зовсім не мучать докори сумління.

Порівнюючи чотири взаємопов'язані та взаємообумовлені способи життєпобудови, характерні для постмодерну, З. Бауман

підкреслює їхню спільність. Адже всі вони мають тенденцію робити людські стосунки фрагментарними і непостійними; всі не передбачають прихильностей і далекосяжних наслідків; всі перешкоджають створенню довготривалих стосунків із взаємними правами і обов'язками. Всі вони підтримують дистанцію між собою та Іншим, сприймаючи його як об'єкт естетичного, а не морального оцінювання, як справу смаку, а не предмет відповідальності.

Хочеться думати, що позначеними типами далеко не обмежується панорама постмодерних способів побудови особистістю власного життя. Праця і дозвілля неокочівників справді мало відрізняються одне від одного, а життя перетворюється на суцільну динаміку, рух із країни до країни, від одного заняття до іншого. Їхнє діалогування з оточенням досить легко відбувається як рідною, так і іншими мовами, у різних професійних, родинних тощо контекстах, забезпечуючи нові й нові плинні самоідентифікації. Водночас їхня потреба в автономії передбачає хіба що тимчасове відсторонення, необхідне для сконцентрованої діяльності, і така автономізація лише сприяє більшій відкритості, толерантності, прийняттю представників різних етносів, релігій, політичних уподобань чи сексуальних орієнтацій. Віяло практик, характерних для цього сучасного бродячого люду, є набагато ширшим, ніж це було хоча б у позаминулому столітті, коли представники різних культур дуже відрізнялися між собою.

У чому ж специфіка особистісної динаміки? Номадичний рух Фланера, Бродяги, Туриста, Гравця завжди є дисперсним розсіянням, далеким від векторної спрямованості. Продуктивний для персонології термін “розсіяння”, “десемінація” (сема – знак, мінімальна одиниця мовного змісту) запровадив свого часу Ж. Дерріда, позначивши ним невтомну генеративну множинність. Сила і форма розривів розсіяння “висаджують у повітря семантичні обрії... Завдяки цьому процесу породжується значення” (див. Нізаміс, с. 368).

Отже, якщо класична особистість у цілеспрямованому прямуванні власним життям намагається наблизитися до якогось одного, найголовнішого смислу свого існування, якщо некласична особистість, занурюючись у власні глибини, відшукує там чимало суперечливих смислів, котрі можуть як підсилювати, так і гальмувати одне одного, роблячи життєвий рух дискретним і

непослідовним, то номадична постнекласична особистість, для якої смисл життя взагалі стає проблематичним, у своїх спонтанних мандрах постійно стикається з певними зародками смислів, що мають креативний потенціал і можуть впливати чи не впливати на життєконструювання.

Виходить, що жорстко структурованій організації життя від сучасної постмодерної особистості годі й чекати. Ніякого детермінізму у вигляді примусової каузальності в кожному індивідуальному самостійному житті немає, отже причини вчинків та життєвих виборів, що визначають напрямок і швидкість прямування життєвим шляхом, не знаходяться десь зовні, – наприклад, у ситуації, що склалася, чи стосунках, які є значущими. Немає в особистісному життєконструюванні і фундаментальних опозицій зовнішнього–внутрішнього чи минулого–майбутнього.

Події людського життя поєднуються не в структуру, а в *ризому*, що має креативний потенціал самоорганізації. Розростаючись, ризома професійних чи сімейних подій вторгається в інші еволюційні ланцюжки, наприклад подій, пов'язаних з вихованням дитини, змінюючи деякі з них і створюючи нові. Так сама собою виникає та чи інша ситуативна визначеність психологічного простору особистості, коли ставлення до певних людей на деякий час набуває значущості чи, навпаки, знецінюється.

Джерело трансформацій, що відбуваються, не слід шукати ані зовні, ані всередині особистості; воно існує радше в *енергії міжподієвих зв'язків*, з яких складається ризоматичний життєвий шлях. Єдино правильних варіантів інтерпретації такої ризоми не існує, є лише тимчасово актуальні співвідношення подій, які створюють так зване “плато”. Між серіями подій, що комунікують між собою і взаємодіють із зовнішнім відносно ризоми середовищем, можна виділяти певні типи зв'язків, які Дельоз називає *сингулярностями*.

Роль випадковості, що підштовхує до взаємодії, у концепції Дельоза відіграє так званий “парадоксальний елемент”. Те, куди ми рухаємося на власному шляху, принципово неможливо передбачити. І тому суттєвий момент процесуальності ризоми – це туманність майбутніх трансформацій. Ланцюжки подій, тематичні серії складають химерні конфігурації життєвого шляху. Сенси виникають тоді, коли перетинаються різні семантичні вектори,

взаємодіють різні інтерпретативні моделі, що виводять індивідуальну життєву історію в більш широкий культурний контекст, який править щодо життєвого шляху особистості за зовнішнє семіотичне середовище.

Особистість вибудовує історію власного руху як текст, що пишеться поверх якихось текстів, і ці останні неминує пропускують крізь його семантику. Такий текст віддавна називається палімпсестом. Так, індивідуальна історія людини, що жила в епоху Середньовіччя, можливо, подієво і схожа на історію людини Відродження, але буде зовсім іншою саме через інше семіотичне оточення, інші нашарування палімпсесту, що проглядаються. Між цими текстами незалежно від особистісних бажань відбувається “інтертекстуальний діалог”, що його У. Еко визначає як феномен, завдяки якому в даному тексті відлунюють тексти попередні.

Конструюючи власну історію, людина практикує і про свої практики розповідає, вигадує, коментує, пише. Всі ці процеси, триваючи, не передбачають чіткого завершення. За Р. Бартом, процесуальність писання не результує в тексті якимсь фіналом. Практикувати – як і писати, розповідати, вигадувати, коментувати – неперехідне дієслово. Про те саме говорить Ж. Дерріда, коли зазначає, що мережу не можна закрити, зафіксувати її плетення. Так і історії, в яких ми осмислюємо, інтерпретуємо, перебудовуємо власну особистісну динаміку, пояснюємо собі черговий напрямок життєвого шляху, є нефінітними, відкритими, незважаючи на те, що життя кожного з нас хоча б у біологічному сенсі має чіткий та однозначний фінал. Якщо ж говорити про особистість, то її смерть навряд чи збігається зі смертю організму.

Особистість певною мірою безсмертна, оскільки її життя не передбачає однозначного повного закінчення, і не лише тому, що інколи їй вдається стати часткою культурного контексту. Навіть проживши цілком ординарне життя, не створивши нічого видатного, знакового, помітного, вона все одно символічно продовжує жити, доки її люблять чи ненавидять, доки про неї згадують, пам’ятають, її справу продовжують, з нею подумки спілкуються, сперечаються, радяться, доки від неї якоюсь мірою залежать. Можна сказати, що безсмертя особистості триває, доки вона залишається часткою психологічного простору в життєвому світі хоча б однієї людини.

Яким чином виникають, винаходяться, конструюються смисли, котрі змінюють, виправдовують, обумовлюють нові й нові конфігурації життєвого шляху особистості?

Актом ініціації смислопородження стає процедура збою, що інколи спостерігається при розгортанні процесуальності. Дельоз і Гваттарі називають її перехопленням коду, доданою вартістю коду, зростанням валентності, справжнім становленням (див. *Можейко, Перехват кода*, с. 569). У тому самому ключі Ю. Крістева виділяє у процедурі означування особливі місця, які називає “точками затемнення смислу”. Текстовий хаос, що виникає після втрати смислу, породжує нову семантику (там само, с. 570).

Під час особистісного прямування певним життєвим етапом несподівано виникають кризи як процедури збою тимчасової відносної лінійності. Кожна криза водночас і руйнує старі смисли, і стимулює нові, створюючи відповідно до нової життєвої ситуації певні несподівані вузли смислотворення. Загальний соціокультурний фон теж впливає на підготовку кризи, коли створює асоціативні поля, що нав’язують людині нову можливість структуризації значень. Такі трампліни, чи коди, смислу (термін Р. Барта) стають провідними центрами, навколо яких апробуються нові способи інтерпретації себе і своєї життєвої динаміки.

У світі, що складається у процесі смислопородження, час від часу починає домінувати неприборканий нестримний хаос, що відкриває можливості радикально нових шляхів і форм особистісного руху внаслідок незначних і випадкових флуктуацій. Інколи хаос виникає внаслідок множинності інтерпретацій подій і міжподієвих зв’язків, що зазвичай викликає острах, тривогу, невпевненість. На інших життєвих етапах така неоднозначність досвіду не викликає напруження і стає джерелом позитивних переживань новизни, свободи, відкритості. Адже динамічний невпорядкований хаос має чудову якість – надчутливість, відкриваючи систему зовнішньому світові (Буданов), готуючи особистість до змін, сприяючи пошуку смислів.

Як бачимо, хаос не обов’язково характеризують як бездонний, лютий, безформний, сліпий, руйнівний. У роботах філософів Сходу можна знайти і зовсім інші трактування. Лаоцзи, наприклад, описуючи Дао-Шлях як начало, що дає життя й існування, підкреслював його невпорядкованість, безформність, туманність,

прихованість, потаємність (див. Маслов, с. 31). У даоській традиції первозданий хаос є втіленням Інь (жіноче начало) і має не руйнівний, а, навпаки, позитивно-креативний характер, символізуючи нерозчленованість, єдність світу. На відміну від хаосу порядок (Ян – чоловіче начало) розглядається як застиглий, ригідний, такий, що наближається до смерті (там само, с. 34–35).

Хаос, за Л. Марковою, не є випадковою сумішшю. Він розчиняє, хаотизує будь-яку консистенцію (реальність) у нескінченності. Завдання філософії – отримати консистенцію, не втрачаючи нескінченності, в яку занурюється думка. Хаос породжує плани і концепти в їхній особливості та унікальності, і в цьому самому хаосі розчиняється будь-яка індивідуальність, знищується своєрідність (Маркова, с. 8).

Коли ми говоримо про особистість, мається на увазі хаос, що час від часу виникає під час її прямування життєвим шляхом. Життєконструювання як практична творчість народжується із цього хаосу, і цей процес не передбачає ніяких революційних руйнацій минулого. “Революції немає, але немає й еволюції, яка “перемелювала” би всі результати революційної діяльності, вбудовуючи їх в еволюційний ряд, а тим самим і в логіку” (Маркова, с. 372).

Фрагментоване минуле, на нашу думку, сприяє численним інтерпретаціям теперішнього, яке набуває множинності, складаючись із кількох версій життєвої траєкторії, кожна з яких має шанс по-своєму продовжуватися у майбутнє. Особистість стає поліконтекстуальною і, відповідно, дедалі більш історичною, хоча і в новому – нелінійному і не обов’язково поступальному – розумінні історичності.

Якщо для техніки існує лише теперішнє, а минуле не має жодного значення (Козловські, с. 113), то для особистості минуле набуває різноманітних значень відповідно до числа контекстів, в які особистість поступово залучається. Критеріями позаісторичного теперішнього, за П. Козловські, є ефективність та простота, і зрозуміло, що такі критерії аж ніяк не відповідають особистості в її процесуальному розумінні. Також навряд чи коректно було б говорити про позаісторичність життєконструювання. Радше слід уточнювати синхронно-діахронну специфіку історичності у межах постнекласичної раціональності.

Складна взаємодія ідентифікування, автономізації, діалогування та практикування, рефлексуючись і текстуалізуючись у масштабах цілого життя, забезпечує не лише численні переходи з теперішнього у минуле і майбутнє, а й перетворення цих часових модусів одне в одне. Те, що вчора вважалося завершеним, незмінним і остаточно минулим, в результаті застосування нових інтерпретативних схем, залучення інших значущих контекстів стає набагато більш теперішнім, ніж сьогоднішня повсякденна життєдіяльність.

Отже, в історії людини сьогодні важко відстежити поступальний, безперервний рух від минулого через теперішнє у майбутнє, оскільки на життєвому шляху постійно трапляються незаплановані, неочікувані, випадкові події, відбуваються певні розриви поступовості, створюючи відповідний дисконтинуїтет.

Процесуальна конфігурація життя ніби змінює власну процесуальність, оскільки відсутня його жорстка детермінація. Середовище подієвості є творчим, оскільки постійно самоорганізується, конструюючи життєвий шлях як чергування непрогнозованих перервностей. Джерело трансформацій існує насамперед в енергії міжподієвих зв'язків, з яких складається ризоматичний життєвий шлях з відповідними наборами соціально-психологічних практик життєконструювання. Життя стає кочівництвом, постійним пересуванням у стосунках і діяльностях, цінностях і пріоритетах, просторі і часі.

Ритми життєконструювання на певній історичній дистанції

Як вивчати епохи, етапи розвитку, якщо їхні межі важко встановити? Яким чином виділяти домінуючі напрямки руху особистості вздовж конструйованого нею життєвого шляху? Чи, може, краще говорити про хаотичний рух у лабіринті путівців і манівців?

Інколи нам здається, що життя розгортається зовсім випадково. У цьому хаосі якоюсь мірою гальмується потреба у стабільності, тимчасово поглинаючись несподіваністю і стрімкістю

руху. До речі, за мобільність, рухливість, динамічність ми розплачуємось додатковими часовими, енергетичними, емоційними та іншими ресурсами. Добре, що снага до самозмін завжди поєднується з потребою самозбереження, самовпорядкування. “Між крайнощами заскнилості та гіпермобільності необхідно знайти “золоту середину” (Козловски, с. 115). І кожен з нас шукає цей баланс на різних етапах життя по-різному, відповідно до набутого досвіду і ситуацій, що складаються, схиляючись то до чимдалі більшої автономізації, то до відкритого діалогівання з оточенням.

Чи можемо ми погодитися з думкою Ф. Джеймісона, який вважає, що людина культури постмодерну мешкає у перманентному теперішньому? Адже кожен шукає золоту середину між динамікою і статикою, стабільністю і відкритістю до змін. Коли починає домінувати потреба у самозбереженні, коли ми шукаємо тотожності із собою, коли переосмислюємо набутий досвід, режим минулого має вмикатися обов’язково. А коли нам стає конче необхідно змінюватися, навчатися, розвиватися, коли ми шукаємо нову інформацію, нових людей, засвоюємо нові практики, так само необхідним стає режим майбутнього.

Отже, дивлячись крізь призму особистості, що перебуває з культурою у перманентному діалозі, можна побачити як синхронні, тобто такі, що єднають у собі початок і кінець окремих процесів, так і діахронні – ті, що фіксуються на самому процесі розвитку, режими конструювання життя.

У психології поки що немає відповідного апарату для дослідження особистісної історії з її послідовністю–непослідовністю, векторністю–циклічністю. І тому особливо зацікавлює координатна мережа для аналізу історико-літературних систем, запропонована Н. Лейдерманом. Він розглядає системи діахронні, що характеризують динаміку літературного процесу в хронологічних масштабах, і системи синхронні, що характеризують “якість” літературного процесу, його естетичну своєрідність (с. 10–11).

Подібну мережу координат можна накинути на особистісну історію, відстежуючи співвіднесеність хронології особистісної динаміки та рівнів індивідуальної своєрідності, а також шаблі якості життєконструювання, які досягаються на кожному етапі. У діахронній мегасистемі кожний наступний вік вбирає в себе попередній за принципом “матрешки”, і все життя можна умовно

поділити на великі ери, менші епохи, ще дрібніші етапи та маленькі періоди. Синхронна мегасистема фіксує якісні зміни життєпобудови, відповідні кожній ері, епосі, етапу чи періоду особистісного руху.

Наразі зосередимося на діахронній, процесуальній координаті прямування особистістю власним життєвим шляхом, залишивши синхронну для наступного розгляду.

Продуктивною видається гіпотеза М. Епштейна щодо віку як фракталу, як фрагменту часу, який піддається нескінченному поділу. Неоднорідність віку полягає в тому, що на кожному віковому етапі ми починаємо з дитячої невпевненості, зацікавленості, подиву, переходимо до підліткової нестабільності, кризи довіри, відчуження від оточення, далі настає молодий вік визначеності, самостійності, за ним – зрілий розквіт, гармонія, акме і, нарешті, старіння, вичерпаність. Так віки не лише поступально змінюють одне одного, а й повторюються на нових етапах людського життя. Ми встигаємо кілька разів по-різному побути дітьми, підлітками, молодими людьми, зрілими особистостями і навіть старими.

Людське життя відтворюється в життєвому шляху особистості нелінійно. Як пише Епштейн, подібно до затяжної весни, із заморозками і холодними вітрами, що ніяк не переходить у літо, буває дитинство, яке затягується. Є люди, які ніби завжди сорокарічні або завжди підлітки. Поети нерідко залишаються на межі отроцтва, тоді як філософи схильні до сенільності і вже в дитинстві схожі на маленьких старців. Парадоксальна вікова динаміка, що відтворюється в життєвому шляху, пов'язана ще й із професійно-творчим складом особистості.

Минулі віки, на думку Епштейна, не лише продовжують жити всередині нас, вони ще й періодично загострюються, а інколи навіть уперше по-справжньому прокидаються, коли їхній час, здавалося б, давно минув. Рокірування віків – наприклад зрілість у ранній молодості або молодість у пізній зрілості – особливо характерне для постмодерного суспільства. Зацікавлює теза щодо одночасного прояву кількох віків в одній людині, такої собі “всевіковості”. Інколи ці віки перебивають один одного, захлинаючись від повноти самовираження, яку важко вмістити в манеру одного віку. Людина може рухатися шкалою віку водночас уперед і

назад, ніби граючи на своїх віках, як на клавіатурі. Справді, бувають особистості, чий вік дуже важко визначити, спираючись на зовнішність, творчу продуктивність або стан здоров'я.

Сконцентрувавшись на процесі життєконструювання, спробуємо відшукати відповідь на запитання щодо його прогресивної послідовності. У чому полягає прогрес для особистості, що себе конструює? У досвіді, якого стає дедалі більше? У старінні, яке насувається все ближче? “Релігії прогресу” поступово втрачають численні армії прихильників, вірних неклассичним екзистенційно-гуманістичним поглядам. Адже велика кількість прожитих років не гарантує кращого самоконструювання, а прямолінійний рух уперед далеко не завжди є прогресом.

Життєконструювання не буває однозначно еволюційним чи революційним. Жорстких детермінацій певного етапу життєвого шляху попереднім етапом не існує. Нові стадії життя вже не обумовлені попередніми, а вибудовуються із стихії культурних, історичних, економічних, персональних контекстів. Чергова траєкторія руху вперед інколи обирається цілком випадково із численних ризоматично сплєтених життєвих обставин.

Несподівані флуктуації у різних сферах життя забезпечуються какофонією повсякденності. Минуле не треба революційно відкидати чи заперечувати для того, щоб виникло нове майбутнє. Так само нове майбутнє механічно не виводиться з пережитого минулого за поступальною еволюційною логікою. Воно радше актуалізується, проступає, вимальовується з хаосу буднів, і в цій актуалізації відчутні як відцентрові, так і доцентрові інтонації.

Особистість, її життєвий світ, її смисли аж ніяк не змінюються у вигляді лінійної прогресії. Її зміни П. Козловскі пропонує називати органічними перетвореннями, протиставляючи їх технічним змінам. “Органічне і культурне зростання – це інтегроване зростання всіх часток організму і культури у часовій і просторовій гармонії, в узгодженості периферії та центру”. Живий культурний контекст, на його думку, є полотном символів, артефактів, звичаїв, тлумачень, яке усвідомило себе і змінюється відповідно до культурних очікувань (Козловски, с. 87).

Відповідно ідентичність зберігається, утримується лише у перетвореннях, метаморфозах індивідуального “Я”. Аналіз соціальних рухів, орієнтованих на розвиток культури і досягнення

ідентичності, показує, що крайні праві сили, які прагнуть самобутності націй, соціальних груп, статевих ролей, “впресовують” окрему людину в статичну ідентичність, яка не відповідає її самості та життєвій ситуації у динамічному світі. Для лівих сил характерна протилежна тенденція: ідентичність стає вкрай плінною, “летючою”. Її статеві, професійні та інші ролі вже не встановлюють меж розкріпачення самості. Людина набуває свободи у будь-яких своїх виборах, проявах, часових вимірах, хоча час життя насправді короткий і не дає змоги здійснити все, що передбачалося (Козловски, с. 88, 90). Екологічні, жіночі та інші сучасні рухи намагаються відійти від крайнощів правих і лівих та знайти простір для альтернативних життєвих траєкторій.

Слід підкреслити, що не лише соціально-політичні рухи, а й прямування життєвим шляхом далеко не завжди є прогресивними, тобто рухом від нижчого до вищого, від гіршого до кращого. Відповідно цей рух аж ніяк не можна назвати суворо послідовним. Адже людське життя передбачає зупинки, повернення назад, апробування нових шляхів, які, зрештою, можуть призвести навіть до особистісної руйнації. Утім, не обов’язково.

І все ж кожна процесуальність передбачає можливість виділення стадій. Якщо говорити про стадії особистісного прямування життєвим шляхом, то виникають закономірні запитання з приводу меж кожної стадії, їхніх хронологічних ареалів, способів завершення однієї стадії і початку наступної та загального вектору зміни стадій на умовній “стрілі часу”. Справді, вельми важко визначитися з методом демаркації вікових періодів, якщо вік розуміти традиційно.

Існує певна відносно усталена історична послідовність зміни літературних жанрів, про яку пише Н. Лейдерман. Відповідно в історії особистості, що складається з підліткових, юнацьких, молодіжних, зрілих життєвих історій, також можна виокремити історії героїчні, ліричні, прагматичні тощо.

Стадіям розвитку особистості можуть відповідати, наприклад, різні модуси свідомості. За В. Тюпою, існують чотири такі модуси: “Ми-свідомість” (дорефлексивна примітивна свідомість), “Він-свідомість” (авторитарна рефлексивна свідомість), “Я-свідомість” (зациклена на собі ізольована романтична свідомість) і

“Ти-свідомість” (конвергентна свідомість, що передбачає здатність думати про себе як про іншого).

Можна передбачити, що способи життєконструювання дійсно відповідають певним стадіям, що змінюються від “Ми” до “Ти”, але навіть ця логіка руху виглядає трохи спрощено-лінійно. Зрозуміти, що буде далі або чим усе це закінчиться, за цією логікою практично неможливо. І тут виникає спокуса звернутися до популярної в мистецтвознавстві, соціології, філології ідеї *циклізації*.

Певний цикл в історії особистості може розглядатись як сукупність відповідних процесів життєконструювання, що утворює відносно завершене коло розвитку, який триває протягом якогось відтинку часу.

Цикл може бути періодом, в якому домінує та чи та конфігурація подій, задаючи траєкторію подальшого руху. Цикл може тривати від однієї особистісної кризи до іншої і мати свої стадії від зародження через кульмінацію до завершення. У кожному циклі продукуються життєво важливі для особистості смисли, нові способи інтерпретації набутого досвіду і майбутніх досягнень. Цикл можна розуміти і як описаний М. Епштейном фрактал віку, що є безперервним і циклічним, за його висловом, “возраст-возрастанием жизни”.

Відповідно до гіпотези американського славіста Д. Чижевського, чії праці активно використовували Д. Лихачов, Ю. Лотман, Г. Кнабе, циклічно змінюються певні мегасистеми, які він назвав “великими стилями” (див. Лейдерман, с. 18–19). Існують виразні ритми повторення, що домінують по черзі: від пошуку єдності до пошуку складності, від тяжіння до завершених форм до пошуку свободи, що проявляється у цілковитій відсутності форми – безформовості. Як уважав І. Павлов, “немає нічого більш владно-го у житті людини, ніж ритм”.

Можна гіпотетично уявити, що багаторазово повторювані протягом життя дитинство–отроцтво–молодість–зрілість–старість, котрі можна відстежити на кожному віковому етапі, як, наприклад, дитинство зрілості чи отроцтво старості, є певними циклами життєконструювання. І ці цикли підпорядковуються відповідним ритмам. За великим рахунком особистість є згустком стилю, на-самперед стилю життєконструювання, що складається з набору

відповідних практик. Тоді певні ритми ідентифікування, автономізації, діалогування, практикування також мають перегукуватися на різних вікових етапах, повторюватися, вступати у дисонанс тощо.

Згадується Ю. Лотман, який диференціював періоди статичні і періоди динамізації, аналізуючи розвиток літератури. У статичні періоди гіпертрофується зв'язок із позатекстовою реальністю, семіозис якої звернений на семантику, а в періоди динамізації панує тенденція замкнутися у певному ізольованому семантичному світі, що відкриває свободу гри моделями і класифікаціями.

Безсумнівно, відносно статичні й далекі від хаосу періоди життя особистості змінюються періодами більш-менш динамічними, трансформаційними, які не завжди стають кризовими. Що ж лежить в основі цих особистісних ритмів? Чи відбувається зміна циклів випадково? Чи все ж якось готується попереднім етапом життєконструювання?

Шукаючи пояснення, спробуємо ввести нові контексти. Як відомо, людина і соціум, біосфера і сонячна система дивним чином схильні до схожих циклічних процесів. Одні й ті самі ритми можна спостерігати на різних масштабах реальності, зауважує В. Буданов.

У французькій соціологічній школі Е. Дюркгейма, де розвивалися уявлення про “якісний час”, що соціально конструюється, всіляко підкреслювалася ритмічна природа соціального життя. Час визначався як колективне уявлення, еманация колективного досвіду, символічна структура, що сприяє організації суспільства шляхом часових ритмів. У працях таких відомих американських соціологів, як П. Сорокін та Р. Мертон, теж ідеться про якісну природу соціального часу та культурні ритми, що впливають на нього. Якщо на мікрорівні час є переривчастим, релятивним, специфічним, то на макрорівні одиниці часу нерідко фіксуються ритмом колективного життя. П. Сорокін досліджував такі риси часу, як синхронність і порядок, ритм і фази, періодичність і темп, підкреслюючи поширеність двофазних і навіть трифазних ритмів.

Вивчаючи соціальний час як множинний і гетерогенний, французький соціолог Ж. Гурвіч розробив своєрідну типологію з восьми видів часу: час, що триває; оманливий; нестійкий; циклічний; уповільнений; мінливий; такий, що йде вперед; вибуховий. У різних культурах і групах ці часи можуть конкурувати і конфліктувати. Гурвіч дає характеристику вказаних видів часу че-

рез співвідношення в кожному з них якісної та кількісної складових. Кількісний час розуміється як рівномірний, безперервний і такий, що легко приймає на себе накладення дискретності. Якісний час – це нестабільність, розрив безперервності, відсутність внутрішньої узгодженості та наявність випадкових елементів (див. Веселкова, с. 56–57).

Можна було б говорити про цикли світової історії, що їх вивчав Дж. Віко, чи про цикли чергування статички й динаміки у ритмі Всесвіту, про які писав, досліджуючи цивілізаційний розвиток, А. Тойнбі. Принцип циклізму використовував і П. Сорокін, говорячи про циклічну флуктуацію трьох соціокультурних типів: ідеаціонального, сенситивного та ідеалістичного.

Привертає увагу нелінійна модель аналізу історії, запропонована Ф.Броделем. Відповідно до неї глобальна історія має структуру з кількох рівнів. Динаміка взаємопов'язаних рівнів історичного поступу не здійснюється у вигляді односпрямованої та рівноприскореної еволюції, а є нерівномірними, зміщеними у часі рухами, оскільки кожній історичній реальності властивий свій часовий ритм. Принцип лінійності долається і в категорії “тривалості часової протяжності”. Час перестає розглядатись як просто тривалість і стає змістовим часом із різноманітними часовими ритмами, притаманними різним історичним реальностям.

Людське життя, безумовно, також складається з чималої кількості ритмічних тканин, якщо під ритмом розуміти певну досить усталену програму, патерн функціонування складної системи, який специфічним чином нелінійно і різноманітно рухається вперед. Особистісне життєконструювання з його пульсуючим характером складається з вікових епох, що мають неповторну змістову і ритмічну своєрідність.

Долання життєвого шляху відбувається нерівномірно, з певними ритмічними коливаннями, що визначають дебют змістових проявів певного віку, а надалі їхні кульмінацію і спад. Так проходить безперервний пульсуючий розвиток, про який писав Ж. Гурвіч, характеризуючи розвиток світової культури. Ризоморфна структура особистості на кожному етапі модифікується під впливом відповідних ритмічних процесів, на яких вона базується. Життєвий шлях як динамічне павутиння взаємопов'язаних, ритміч-

но організованих подій передбачає нескінченну багатоманітність можливостей змістових інтерпретацій і подальшого проектування.

А що впливає на зміну циклів? На думку Н. Лейдермана, семантичною основою зміни циклів є фундаментальна опозиція Космос – Хаос. Відомий культуролог Г. Кнабе говорить про два протилежні магнітні полюси, якими є Життя (тобто повсякденність) і Культура. Життя є процесом стихійного, неформалізованого існування, тоді як Культура – це відрефлексований та впорядкований досвід, переведений в систему норм, канонів і кліше. Деякі художники більше тяжіють до полюсу Життя з його стихійністю, неприборканістю, а інші – до арсеналу Культури (див. Лейдерман, с. 20–21, 25).

Так само певні типи особистості є більш консервативними, усталеними, прогнозованими, а інші – більш імпульсивними, неорганізованими, хаотичними. Перші радше орієнтуються на вже набутий досвід, нормативи, правила, закони, тоді як другі відкриті несподіваним впливам, випадковим ситуаціям. Якщо для перших домінантним часом життя стає узвичаєне минуле, то для других – неочікуване теперішнє з його ефектами “тут-і-тепер”. Але в даному контексті для нас важливо не будувати статичні особистісні типології, а розкрити відповідні динамічні стадії у процесі побудови життєвого шляху, які переживаються практично кожним.

Отже, подібну дихотомію можна побачити в особистісному життєконструюванні з пульсацією Хаосу, що його безперервно продукує живий субстрат життя, і Порядку, який концентрується у більш застиглий і відчужений унормованій культурі. Особистість постійно рухається між цими двома крайнощами, котрі домінують, змінюючи одна одну. Лише час від часу особистість може ставити перед собою ясні, конкретні досяжні цілі; згодом же ця продуктивність змінюється невизначеністю, тимчасовою пасивністю, навіть апатією, розчаруванням. І без такої пульсації неможливими були б напружені пошуки нових смислів, цінностей, траєкторій руху вперед.

Якщо класична особистість XIX ст. освоює полюс Порядку, а некласична, що живе у XX-му, підкорює полюс Хаосу, то постнекласична, яка належить XXI століттю, вже не цікавиться жодним із цих полюсів поза його взаємодією з протилежним. Лише діалог

Життя і Культури, Хаосу і Порядку стає полем особистісного життєконструювання.

В особистісній історії можна простежити періоди, коли переважають чіткі, тверді, симетричні рамки життєпобудови, задані певними загальноприйнятими культурними нормами, і періоди, коли симетрія зміщується і починають домінувати невизначеність, хаотична многузначність повсякденності. Спокійні періоди терпіння і збалансованості змінюються бурхливими періодами ризикованого пошуку нових балансів. Почуття відносної завершеності професійних, сімейних чи якихось інших пошуків, почуття суб'єктивної задоволеності життям переростають в енергійне заперечення звичного минулого і ризикований пошук нових практик, обріїв, перспектив.

Якщо певний магнітний полюс – хаотичного Життя чи впорядкованої Культури – чомусь надмірно довго домінує, на іншому полюсі поступово визріває готовність втрутитися, взяти ініціативу у власні руки.

Пригадується випадок із власної психотерапевтичної практики. Немолода мати, яка дуже довго очікувала на появу дитини, намагалася вкласти у свою дочку всі надбання культури: змалечку занурювала її в англійську, французьку, німецьку мови, купувала абонементи у філармонію, методично водила до музеїв, змушувала читати величезну купу книжок, активно допомагала у випереджальному засвоєнні шкільної програми. Тож часу для вільного, нерегламентованого життя, спілкування з ровесниками, спонтанних ігор у дитини практично не залишалося. Все це тривало до вступу 15-річної дівчини до університету. І тут дуже швидко відбулася несподівана для матері метаморфоза: забувши про навчання, дівчина почала завзято відкривати для себе світ попсової музики, модного одягу, тусовок, ресторанів, екстремальних розваг. Вийшло так, що багаторічна культурна агресія пропахлого книжковим пилом Дискурсу виплекала справжнє торжество звичайнісінького Гламуру.

Говорячи про особистісне прямування життєвим шляхом, слід, напевно, відстежувати, крім хронологічної послідовності певних циклів, і відносну їхню повторюваність за принципом чи то маятника, чи кола, чи спіралі. Практики життєконструювання, що

забезпечують тяжіння чи то до Хаосу Життя, чи до Порядку Культури, пульсують у певному індивідуалізованому ритмі.

Від чого залежить чергування цих ритмів? Спираючись на погляди В. Буданова, можна уявити, що на кожному етапі життєконструювання протягом певного часу домінує виразний ритм-водій. Цей параметр Порядку попервах має досить гармонійний характер, поступово вичерпує, стаючи переривчастим. Ритм змінюється, коли особистість входить у зону криз-трансформацій, в якій відкриваються нові можливості життєконструювання. Перед бурхливою фазою фіксуються так звана “напівхвиля” входження у кризу і симетрична “напівхвиля” виходу з неї. Таке передкризове гальмування ритмів перед точкою біфуркації описане у теорії катастроф.

І хоча ідея ритму-водія є, безумовно, цікавою, навряд чи правомірно говорити, що існують ендогенні та екзогенні ритми чергування Хаосу і Порядку, які задаються інколи особистістю, а інколи – її оточенням, соціумом, зовнішніми умовами. Адже сучасна особистість уже не існує поза життєвою ситуацією, поза діалогом зі світом; вона сама перетворюється на діалогування, і тому її ритми є водночас ендогенно-екзогенними.

Коли ми прагнемо у власному житті ладу, гармонії, тоді в наших самоідентифікаціях, комунікаціях, інтерпретаціях панують спокійно-зважено-усталений Космос та Культура з їхніми стабільними смислами. У такі періоди особистість інтегрується, накопичує ресурси, набуває більшої цілісності, адаптивності. Тут домінують процеси практикування та автономізації. Коли ж прокидається бурхливо-радісно-тривожний Хаос, ми починаємо шукати розкутості, спонтанності, звільнення від регламентацій, і наші самоідентифікації, комунікації, інтерпретації спрямовуються на руйнування старих і пошук нових смислів. На цих етапах особистість стає динамічнішою, креативнішою, відкритішою, контекстуальнішою. Ритми змінюються, і починають домінувати процеси діалогування та ідентифікування.

Отже, життєвий шлях може розглядатись як зміна циклів життєконструювання, що здійснюються особистістю спільно із значущим оточенням – професійним і приватним, реальним і віртуальним.

Цикли життєконструювання – це ритмічно організовані патерни коливальних процесів, що мають тенденцію повторюватися за принципом маятника. Особистісний цикл є сукупністю взаємопов'язаних процесів ідентифікування, практикування, автономізації та діалогування, що утворюють відносно закінчене коло життєконструювання, яке тяжіє чи то до Хаосу Життя, чи до Порядку Культури.

Відповідно до особистісного стилю модуси практикування та автономізації, синхронізуючись для вирішення насамперед адаптаційних життєвих завдань, можуть забезпечувати досить гармонійний ритм життєконструювання, який, вичерпуючись, стає дедалі більш переривчастим. Згодом фаза змінюється, і домінувати починають діалогування в парі з ідентифікуванням, котрі, входячи у резонанс і забезпечуючи вирішення нових ризикованих творчих життєвих завдань, підсилюють одне одного.

Розглянемо ці ритми на прикладі типових текстуальних практик побудови життєвого шляху, зосередившись уже не на діахронній, процесуальній його координаті, а на координаті якісній, синхронній.

Наративні та ментативні варіанти автобіографування

У постмодерністському ракурсі історію життя можна уявити і як специфічним чином організований текст, і як історію його конструювання, прочитання, розуміння. Цей текст ніколи не читається однозначно, оскільки немає і не може бути єдино правильних його інтерпретацій, адже у світі володарює інтерпретативна плюральність. Виходить, що конструювання життєвого шляху може розглядатися як історія численних інтерпретацій автобіографічних текстів. Ідеться як про тлумачення вже пройдених життєвих етапів, так і про розгляд різноманітних варіантів майбутнього розгортання подій.

Культура, з якою ми взаємодіємо, в яку занурюємось, у створенні якої беремо участь, змінює нас і наше життя. Інколи твори літератури та мистецтва стають своєрідними медіаторами до-

силь глибоких зрушень. Що талановитіші книжки, фільми, музичні опуси, архітектурні ансамблі, то більше людей потрапляють у поле їхніх впливів. У даному випадку вплив обумовлюється чисельністю значущих для особистості контекстів, які може породити даний текст.

Зацитуємо Ю. Лотмана: "...Текст, з одного боку, уподібнюючись культурному макрокосму, стає значнішим за самого себе і набуває рис моделі культури, а з іншого, він має тенденцію здійснювати самостійну поведінку, уподібнюючись автономній особистості" (Лотман, с. 132). На цю самостійну поведінку текстів, уведених до процесу життєконструювання, і хочеться звернути спеціальну увагу.

Культурні тексти, що нас оточують, створюють і змінюють, є вмістилищем, сховищем, транслятором певних практик. Не чекаючи запрошень, значущі для особистості культурні тексти вступають з нею у складні й прості діалоги, породжуючи численні контексти як середовище її існування. Зі свого боку особистість також не чекає запрошень і вступає з культурними текстами у взаємодію, привносячи в неї власні смисли, життєві та сімейні історії, набутий і певним чином проінтерпретований досвід. Отже, і соціум, і особистість у тісній взаємодії є породжувачами значущих для практик автобіографування контекстів, і ці взаємоперетворювальні контексти лише умовно можна поділити на культурні та індивідуальні.

Формуючись на взаємоперетинах культурно-індивідуальних контекстів, особистісні практики конденсують у собі прийнятті й розповсюджені способи поведінки. Зосередимося на їх основних текстових варіантах, що безпосередньо впливають на автобіографування як конструювання життєвого шляху особистості. І насамперед схарактеризуємо *нарративний*, оповідний варіант як більш досліджений.

Орієнтація на оповідні стратегії в їхній плюральності є базисною для сучасної культури (Д. Фоккема, Д. Гейман). Говорять навіть про появу нової епохи – розмитого, інтерпретативного жанру, коли есе як форма мистецтва заміняє наукову статтю, а предметом дискусії стає міра присутності автора в інтерпретативному тексті. У цьому междисциплінарному русі конструкт нарративу стає

не лише методологічним інструментом для багатьох сфер знання, а й базисним принципом вивчення індивідуальних і соціальних практик (див. Профатилова, с. 153). Оповідні стратегії життєконструювання поступово опиняються і в центрі уваги персонологів.

Людська історія конститується в межах постмодернізму як наративна. (Згадаймо Г. Марселя, у якого людське життя розгортається за законами драми.) Людина рефлексує над власним минулим, теперішнім і майбутнім у формі оповіді, що завжди має привнесений іззовні сюжет. Саме сюжет оформлює, організовує оповідь та підзаряджає її своєю енергетикою. Динаміка сюжету, його плин стимулює, підхоплює, підганяє людину, і життєздійснення активізується. За оцінкою Й. Брокмаєра і Р. Гарре, наратив виступає не стільки описом певної онтологічно артикульованої реальності, скільки “інструкцією” з її конструювання.

Набуває поширення якісна дослідницька методологія, будована на презумпції неповторної унікальності кожної події людського життя. І цю самотність події навряд чи слід викривлювати шляхом примусового наближення до задалегідь розробленої усередненої схеми. Переходячи від події до оповіді про неї, підкреслимо, що пошук сенсу події навряд чи буде успішним, якщо шукати в події певну загальну першопочаткову закономірність. Так само і оповідь про подію не повинна орієнтуватися на вихідний глибинний сенс, який нібито був притаманний цій події. Сенс оповіді розуміється як такий, що набувається у процесі нарації.

За даними сучасних досліджень, наратив є основною формою надання сенсу людському досвідові, оскільки саме у наративі знання перетворюється на мовлення. Наративи вважаються не стільки відтворенням реальності, скільки її тлумаченням, тобто вони сприяють осмисленню подій, а не фіксації їхньої хронології (Р. Барт). Саме в наративах людська індивідуальність проявляється найбільш виразно, а особистий досвід вербалізується таким чином, щоби сприяти презентації власної ідентичності, свого “Я”. Наративи, як вважають Дж. Даєр і Д. Келлер-Коєн, дозволяють нам конструювати своє “Я” різними способами. Наприклад, оповідаючи, ми можемо переосмислювати свої минулі дії, по-новому поєднувати їх із сьогоденням і майбутнім, яке проектуємо (Дайєр, Келлер-Коєн, с. 108).

Наративні практики життєконструювання доволі поширені. “Людина є твариною, що розповідає історії; бути людиною означає мати історію і розповісти її”, – чітко формулює сучасний гештальт-терапевт Г. Вілер (Уилер, с. 368). Історія – один із типових способів осмислення себе і свого життя. “Із психологічного погляду такої речі, як “життя саме по собі”, не існує, – пише Дж. Брунер. – У крайньому разі це результат вибіркової роботи пам’яті; назагал же оповідь про своє життя є мистецтвом інтерпретації” (Брунер, с. 11).

Чому ж ідеться насамперед про наратив, а не про якийсь інший текст? Річ у тім, що в наративі відбувається дуже індивідуалізоване і водночас у певному розумінні канонічне самоосмислення, адже особистість не завжди усвідомлено, але все ж вибирає власний сюжет із-поміж заданих культурою. На відміну від репрезентації себе, що здійснюється тут і тепер за допомогою усного або письмового тексту, наратив потребує розширеного простору–часу. До нього неминуче залучаються не лише авторське теперішнє, а й авторське минуле, теперішнє і майбутнє в їхніх взаємозв’язках плюс теперішнє, минуле і майбутнє слухача, інтерпретатора, критика, апологета. До того ж наратив вирізняється розгорнутою модальністю, коли йдеться не лише про дійсне, а й про уявне, віртуальне, бажане, можливе.

Смислове наповнення автонаративу великою мірою залежить від використання певних сюжетів, оскільки сюжет про Попелюшку чи сюжет про Герду, яка шукає свого Кая, зовсім по-різному інтерпретують набутий досвід. Екстернальна, внутрішньо млява, схильна до залежності Попелюшка, яка без втручання зовнішніх сил навряд чи колись змінила би стражденний дискурс свого життя, аж ніяк не схожа на інтернальну, мужню, цілеспрямовану, готову на будь-які випробування маленьку Герду, яку не може зупинити навіть фатальна постать Снігової Королеви. І від того, який із даних або подібних класичних сюжетів несвідомо обирається для оповіді про себе, не можуть не залежати зміст наративу, його динаміка і, відповідно, повсякденні практики турботи про себе, практики життєконструювання.

Але далеко не тільки сюжетна канва визначає особистісно значущі смисли автонаративу. Оповідь про себе ніколи не

створюється заради неї самої, не виникає в аутичній атмосфері замкненості й відгородженості від оточення. Людина оповідає для того, хто готовий її почути, прийняти і зрозуміти, для того, з ким вона може встановити більш-менш рівноправний діалог. Її адресна історія завжди має початок, кульмінацію, найбільш драматичний момент і, нарешті, фінал, у якому герой, переживши всі випробування, перемагає, досягає бажаного.

Наративні практики спрямовані на охоплення різнобарвної і стереофонічної панорами життя в усій її складності, неочікуваності, багатомірності. Завдяки їм кожний несподіваний вчинок, випадкове рішення, якщо вони мають сенс для особистості, стають новим досвідом, що поступово асимілюється, інтегрується. В автонаративи “пакуються” не одиничні події сімейного, професійного, інтимного життя, котрі переживаються на різних вікових етапах, а результати комунікації цих подій між собою та результати їх діалогу з зовнішніми умовами. Так конституюються певні ланцюжки, тематичні серії, з яких і складаються відповідні особистісні конфігурації.

І в концепції наративної історії, представниками якої є А. Тойнбі, П. Рікер, і в історії особистості зміст події трактується як такий, що виникає в контексті оповіді про неї та іманентно пов’язаний з інтерпретацією. І тут несподівано виникає певна незворотність часу, яка задається завдяки фабульній побудові наративу. Окремий автобіографічний текст відчуває залежність як від усіх попередніх автонаративів на дану тему, так і від актуальних на сьогодні діалогічних стосунків зі слухачем, від досягнутого особистістю рівня самоідентифікування, способу автономізації.

Щоправда, така часова незворотність, майже векторна, лінійна спрямованість життєконструювання спостерігається лише протягом оповідження кожної конкретної локальної історії. Та сама історія, але розказана в іншому емоційному стані, інакших умовах, з новими акцентами, з орієнтацією на іншого слухача, не стає продовженням першої, і її спрямованість іноді може бути навіть протилежною.

Тому не можна стверджувати, що наратив завжди впливає на час життя спрямовувальним чином. До того ж темпоральність наративу не розгортається у звичну лінійну структуру від минулого

до майбутнього, хоча рух сюжету від зав'язки до кульмінації та розв'язки існує. Темпоральність автобіографічної оповіді все ж зазвичай спресована в актуальну презентативність, оскільки оповідь відбувається тут і тепер, і відгук з боку слухача теж існує у теперішньому часі. Умовна лінійність наративного часу також підпорядковується ритмові; вона є синтезом метра, що розриває час на рівні періоди, і акценту, що змінює довготу й інтенсивність деяких з них.

Як бачимо, процесуальність, що розгортається в наративі, виглядає досить специфічною. З одного боку, її задає обраний для автобіографування сюжет, завдяки якому оповідь завжди рухається до радісного, стражденного, героїчного чи якогось іншого фіналу. З другого боку, знання про цей фінал не існує заздалегідь, а складається під час діалогування наратора та слухача (реального чи умовного). Лише їхня взаємодія визначає, з якою швидкістю, як і куди лине оповідь.

Для ілюстрації наведемо фільм “Персонаж” режисера М. Форстера. Його герой, податковий інспектор Гарольд Крик, – головний персонаж твору відомої письменниці, романи якої завжди закінчуються трагічно. У реальному житті Гарольд несподівано для себе стає спочатку свідком, а потім і співучасником створення письменницького наративу про власне життя. Саме його активна участь у цьому процесі, знайомство і діалогування головного героя з письменницею несподівано змінюють трагічний фінал історії. Передчуття катастрофічного майбутнього перетворюється на майбутнє рятівне, даруючи Гарольдові після страшної аварії щасливе життя з коханою людиною.

Отже, особистість та її історія конститууються у світі становлення, виникнення, розсіяння, тобто у світі принципово процесуальному, залишаючись якоюсь мірою і у світі траєкторій – завдяки наративним, метамовним, споглядальним, текстуальним практикам. Шляхом осюжетнення особистість надає практикам форму і сенс, упорядковуючи свій досвід темпорально та логічно. Наративні практики будуються без примусової каузальності і спрямовані на охоплення різнобарвної, стереофонічної панорами життя в усій її складності, неочікуваності, багатомірності.

Життєва криза, катастрофа стають підставою для побудови нового нарративного бачення свого життя, яке набуває кардинально іншої тональності, іншого жанру, несподіваних сюжетних характеристик. Вдалий сюжет наче заряджає своєю енергетикою, його динаміка, його плин стимулюють, підхоплюють, підганяють людину, і життєздійснення активізується. Кризові, перетворювальні, аварійні нарративні практики спрямовані на конструювання нових сенсів.

Цілі, мотиви, інтуїтивні прозріння, здогадки, інтенції, складаючись у сюжет, відіграють роль нитки Аріадни, користуючись якою, людина виводить себе з неозорого і небезпечного поля уламків, фрагментів, вторинних елементів пережитого, напівзабутого, очікуваного, передбачуваного. Життєвий шлях хоч і тимчасово, зате переконливо починає сприйматися як щось цілісне, логічне і послідовне. Випадкові справи, події, інциденти ніби збираються до купи, зв'язуються у нові сюжетні констеляції, і все це фоново, непомітно змінює як оповідача, так і його життєздійснення.

Залежно від нарративних структур, які людина, що перебуває у діалозі зі слухачем, накладає на свій досвід, її життєва історія змінюється. Особистісна динаміка, долання життєвого шляху задаються також зміною масштабу, що проявляється у підвищенні чутливості до другорядних деталей, вторинних персонажів, неглибоких вражень. Зацікавленість тим, що колись залишилося непоміченим, зміна інтерпретативних акцентів вимагають від наратора пошуку нових сюжетних ліній, що інколи суттєво коригує його ставлення до себе і певних періодів власного життя.

Потреба у хронологічній послідовності, у подоланні калейдоскопічності спогадів сприяє вибудовуванню цілісної життєвої історії, яка тимчасово стає векторною траєкторією.

Як симулякр життєвого шляху нарратив, присвячений власній історії, не може не поширюватися на майбутнє, тобто він обов'язково є відкрито-перспективним. Водночас він і ретроспективний, оскільки у ньому людина розглядає події власного минулого крізь призму актуального для неї теперішнього і бажаного чи небажаного майбутнього. Автонаратив завжди вибірковий, оскільки жодна історія не може вмістити весь різнобарвний життєвий матеріал, потребуючи добору релевантної для слухача й

оповідача інформації. Жодний автонаратив не створюється поза комунікацією, уявною чи реальною. Оскільки інтерпретації життя, представлені в наративі, залежать від численних соціокультурних, політико-економічних, історичних, регіональних та інших контекстів, такий наратив як орієнтир на життєвому шляху можна вважати контекстуальним, а отже відповідно до конкретної особистості певною мірою “фіктивним”.

“Буття є подієвим” (непередбачуваним, okazіональним) і “Буття є процесуальним” (закономірним, прогнозованим) – ці два взаємодоповнювальні твердження однаковою мірою мають відносну істинність (Тюпа, 2009). Отже, життєвий шлях можна розглядати, аналізуючи значущі події та їхні несподівані взаємозв’язки, а можна вивчати насамперед його процесуальність і тоді вичленовувати закономірні етапи, стадії, періоди.

При розгляді особистісного конструювання на певній історичній дистанції важливо утримуватися на межі цих двох підходів, оскільки без процесуальності ми не вийдемо на проблему життєвого шляху, що має природний, соціальний, особистісний початок і кінець, а без подієвості проігноруємо живу тканину повсякденності, в яку занурена особистість. Крім того, якщо абстрагуватися від подієвості, не буде змоги проаналізувати наративні, сюжетно-оповідні форми життєконструювання.

За В. Тюпою, розрізнити подію і процес можна за такими чотирма характеристиками:

1. *Однократність* – безпрецедентна виділеність певної конфігурації факторів із природної неминучості чи соціальної ритуальності. Якщо щось повторюється багаторазово, воно перестає сприйматись як подієве і стає “кроком” природного, соціального чи ментального процесу.

2. *Імовірнісність*, неоднозначність, незумовленість переходу від попереднього стану до наступного, що створює “інтригу” події. Згадаймо, що, за П. Рікером, подією є те, що могло відбутися по-іншому (тут закономірних стадій немає і не може бути, тоді як процес характеризується стадіальністю, відповідним порядком, ритмом зміни стадій. І така чиста процесуальність можлива лише у штучних умовах).

3. *Фрактальність* – неусуваність епізодичного аспекту побудови інтриги. При максимальному стисканні нарації подія редукується до одного епізоду, а при зростанні деталізації розгортається до низки епізодів. Фрактальністю епізодів, переривчастістю зміни ситуацій подієвий ланцюг відрізняється від процесу, що характеризується спадкоємністю своїх станів.

4. *Інтенціональність*, невід’ємність події від погляду на неї. Це може бути погляд і учасника події, і спостерігача, який посяде відносно того, що відбувається, нарративну позицію. Ключ до інтенції наратора – в організації фрактальної системи епізодів. Нарачію В. Тюпа визначає як епізодизацію події, що формує історію. Картина світу суб’єкта життя завжди інтенціональна, бо вона ціннісна, вибіркова, залежна від індивідуального досвіду. А процес завжди позаінтенціональний, адже відбувається і без спостерігача.

Отже, життєва подія стійко характеризується унікальністю, неоднозначністю, фрактальністю та інтенціональністю – спільністю для учасника і спостерігача.

Якщо говорити про різні ритми життєконструювання та поєднання процесуально-подієвого модусів, плідною видається *аналогія з наративом і ментативом* (див. Кузнецов, Максимова, с. 54–67). Саме наратив і ментатив як основні різновиди сучасних текстів відтворюють взаємодоповнювальну опозицію подієвого і процесуального, два способи інтерпретації буття, дві практики життєконструювання. Характерними для наративу хронікально-подієвими координатами є запитання “Хто–Що–Де–Коли”. А для ментативу координатами виступають змістові зв’язки “Що це означає – Чому це можливе – За яких умов відбувається – Чим це підтверджується – А якби було інакше, то яким чином”.

І наратив, і ментатив обираються особистістю відповідно до цілей осмислення власного досвіду, створення тексту про власне життя. Якщо акцент робиться на подієвості, збільшується щільність характеристик конкретності, випадковості, “незбігу з дійсністю”, і тоді затребуваною стає наративна форма мовленнєво-мисленнєвого твору. Коли ж людина починає орієнтуватися насамперед на процесуальність того, що відбувається, підвищується щільність характеристик невідповідності, об’єктивності референцій, і тоді

використовується форма ментативу. Якщо у наративі домінує референція до протяжності хронотопу, то в ментативі – референція до мислення у мовленнєвій формі.

Наратив і ментатив є сферами мововиробництва, котрі концептуалізують комунікативні форми діалогічної взаємодії. За О. Сапоговою, до ментативу як текстової форми, що характеризується логіко-смісловим субстратом, належать, крім наукової та публіцистичної літератури, есе, листування, щоденники, мемуари, нотатки та інші его-документи.

Коли йдеться про створення автобіографії, зазвичай використовуються і наративи, і ментативи. Виходячи з індивідуальних переваг можливо говорити також про людей, що осмислюють досвід і конструюють своє життя насамперед за допомогою наративу, і людей, які занурені у життєконструювання, де переважають ментативи.

Так звана наративна людина тяжіє до осмислення власного життя через його осюжетнення. Людина ментативна реконструює реальність власного життя на основі того, що вона про своє життя думає, як його оцінює, що вважає головним, як емоційно переживає життєві фрагменти, якою мірою бере до уваги реальні контексти життєвих пригод тощо (Сапогова, с. 38).

В автобіографуванні ми не просто поєднуємо лінійний ланцюжок пов'язаних між собою життєвих фрагментів, а маємо справу з комплексом різних оповідей про себе, що об'єднуються значущим для людини екзистенційним концептом (П. Бурдьє). Водночас завжди простежується певна внутрішня єдність, “вірність собі”, оскільки автобіографічні тексти Я-центровані (Сапогова, с.39). Крім такої “вірності собі”, автобіографічні тексти, як і будь-які інші, де особистість конструє себе, ще й спрямовані на реального, уявного чи віртуального співрозмовника.

Автобіографування як форма життєконструювання “дрейфує” від полюсу ментативу (“те, що розуміється”) до полюсу наративу (“зрозуміле”). Аби привернути увагу іншої людини, оповідач, за Б. Чарнявською, намагається її заінтригувати, надаючи своєму досвіду такої форми, яка робить його зрозумілим, екзистенційно привабливим, проблемним, гідним наслідування (див. Сапогова, с. 40).

Якщо говорити про психотерапевтичну взаємодію, то на її початку новий клієнт зазвичай пропонує психотерапевтові нарративний текст із заздалегідь продуманим сюжетом і лише після тривалих бесід, установлення довіри переходить до тексту ментативного, рефлексивного, тексту-роздуму, який створюється не для презентації, а для переосмислення, переінтерпретацій, для внутрішнього вжитку. В результаті такої динаміки практикування переходить від нарративної до ментативної і знов до нарративної форми. Цей постнарратив передбачає новий рівень побудови сюжету власного життя, нові хронікально-подієві його координати, що виникають унаслідок взаємодії первинних нарративних практик із ментативними практиками автобіографування.

Таким чином, складна взаємодія ідентифікування, автономізації, діалогування, текстуалізуючись, набуває повторюваності, ритмічності, спільності, конвенційності, тобто стає ще й практикуванням. Залежно від текстових структур, які людина, що перебуває у діалозі зі слухачем, накладає на свій досвід, її життєва історія змінюється. Практики автобіографування як нарративні й ментативні способи життєконструювання бувають фоновими, повсякденними і конструктивними, перетворювальними.

Спокійна передбачувана повсякденність з її фоновими практиками, як правило, нарративізується. У діалозі із співрозмовником особистість осюжетнює певні фрагменти свого життя, структурує його відповідно до обраної фабули. Водночас екстраординарні кризові періоди потребують від розгубленої, дезорієнтованої особистості насамперед ментативів з їхньою посиленою рефлексією, переосмисленням та переоцінюванням.

Коли людина намагається у наративі відповісти співрозмовникові на запитання про головних дійових осіб своєї історії, про місце і час розгортання подій, про рух від зав'язки до кульмінації і далі до фіналу, вона ніби прискорює плин часу. Нерідко задля вдалого розгортання сюжету, загострення інтриги реальність доповнюється авторськими вигадками, сміливими припущеннями, ризикованими фантазіями. Так виникають нові імпульси для життєконструювання, з'являється свіжа енергія, якої завжди не вистачає у повторюваних сірих буднях.

А у кризових життєвих ситуаціях головною стає потреба розібратися з тим, що відбувається, знайти причини стрімкого й несподіваного розвитку подій, зрозуміти мотиви власних імпульсів і дивних учинків оточення. Час дуже хочеться пригальмувати, не-прогнозований рух у невідомому напрямку – призупинити. І тут на зміну наративу приходять ментатив з його поглибленою рефлексивністю, увагою до дрібниць, пошуками аргументів, прагненням доказовості.

Кожна проблемна ситуація, екстраординарна подія стимулює призупинення наративізації завдяки виникненню ментативів, які, своєю чергою, породжують нові повороти наративних сюжетів. Практики із повсякденних стають перетворювальними внаслідок взаємопереходів наративу і ментативу, який знову змінюється на постнاراتив.

Розділ 2

ГРА ЯК ПРАКТИКА ЖИТТЄКОНСТРУЮВАННЯ ОСОБИСТОСТІ: ВІД УМОВНОСТІ ГРИ ДО ГРИ УМОВНОСТЕЙ

Прадавнє виникнення та безперервна наявність гри в культурі, а отже й проблематики гри у філософії – факти незаперечні. Самоочевидним є також те, що у різні історичні епохи гра описувалася з різних позицій, різні дискурси по-різному визначали її роль і місце в культурі. Кожна трансформація соціокультурного простору знаменувалася зміною ігрової проблематики у філософії.

Коротко висвітлимо простір класичних уявлень про гру як феномена, що знаходить свій вияв у культурі, політиці, освіті, економіці, у свідомості, мові, спілкуванні, а отже постає в різноманітні форм і проявів. У різних дискурсивних просторах гра розглядалася: як наслідування діяльності, тому її слід підтримувати і розвивати в дитині (Платон); як джерело душевної рівноваги, гармонія душі й тіла (Аристотель); як творче начало, що породжує світ культури (Ф. Шіллер); як спосіб відпочинку і психічної розрядки (М. Лацарус); як первинна форма залучення людини до соціуму (К. Гросс); як феномен культури (Й. Гейзінга, Р. Кайуа); як активність, що формує фантазію, уяву, інтелект (Ф. Бейткендейк); як різновид індивідуальної або колективної поведінки (К. Рейнуотер); як форма творчості з певною метою (Ж. Піаже); як спосіб самореалізації індивіда, як структура його поведінки, основа комунікації та міжособистісного спілкування (Е. Берн); як преадаптивна неутилітарна поведінка (О. Асмолов); як модель комунікації або конституції тексту, в якій відтворюється несуперечливий контекст і слова вживаються у строго певному сенсі (Л. Вітгенштайн) тощо.

Кількість таких просторів складно навіть перелічити, проте така розмаїтість тлумачень є опосередкованим доказом всепроникності гри в житті людини. Досить вдало наскрізний характер гри схарактеризував Е. Фінк: “Вона охоплює все життя людини до самих основ, оволодіває нею та істотним чином визначає буттєвий склад людини, а також спосіб розуміння буття людиною. Вона пронизує інші основні феномени людського існування, будучи нерозривно переплетеною й скріпленою з ними” (Фінк, с. 360).

Гра також може бути аналізована як така, що має три рівні свого функціонування у конструюванні соціальності та життєконструюванні окремої особистості. Зокрема, *на рівні емпіричної дії* – як сукупність ігрових артефактів, з якими оперує людина. Такі феномени існують у кожній культурі, мають константні форми і передбачають певний набір дій, що складається в єдину ігрову діяльність. Завдяки “артефактовому” складу гра здійснюється в нескінченній безлічі конкретних форм, що мають, однак, соціальні прояви й наслідки. Ігровий артефакт становить “фіксацію” гри, завдяки чому в кожному своєму предметному втіленні гра зберігає найсуттєвіші особливості.

На рівні соціальної дії гра завжди формується і здійснюється як доповнення істотних проявів життя спільноти, що забезпечує ті чи інші її потреби, надаючи можливість розгортання інших соціальних активностей, як свого роду соціальна потенція. Ігрова діяльність як габітуалізована поведінка проявляє свій характер у тому, як склалася і сформувалися її правила, як функціонують сформовані в культурі стереотипи ігрової поведінки, а також як гра входить в систему норм, правил, конвенцій, що консолідують то чи той тип соціальної реальності.

На рівні дискурсивної дії гра функціонує як репрезентація, фіксація, зміна, заперечення, підтвердження або пояснення реальності, як аргументація тих чи тих аксіологічних та ідеологічних вимірів, якими розрізняються між собою соціальності й тексти локальних ідентичностей.

На наш погляд, можна простежити співвідповідність, що існує між трактуваннями гри й трактуваннями соціальної реальності у різні періоди. Разом із тим між самими періодами існують істотні відмінності, виокремивши котрі, можна побачити варіативність практик самоконструювання особистості. Зрозуміло, найбільший

інтерес для нас становлять практики життєконструювання особистості у період постмодерну.

Тому розпочнемо з окреслення нашого розуміння постмодерну як рамки життєконструювання особистості, визначимо особливості цієї рамки, а потім звернемо увагу вже на саму гру й ті метаморфози, що відбувалися в розумінні гри, соціальної реальності та особистості.

Статус постмодерну: період чи дискурс?

Поняття “постсучасний”, або “постмодерний”, у сучасній гуманітаристиці використовується в декількох значеннях. По-перше, описується й аналізується епоха постсучасності, постсучасне суспільство. По-друге, розглядається постмодернізм як теоретичний напрям і феномен культури. По-третє, формується специфічна постмодерністська соціальна теорія, завдання та методи якої відрізняються від класичної соціальної теорії. І, зрозуміло, докорінно трансформуються способи тлумачення і особистості, і практик, застосовуваних нею щодо власного життєконструювання. Тому цікаво спостерігати за тим, як змінювалася гра як практика життєконструювання особистості зокрема й спільноти загалом. Що очікувалося від гри у різні періоди і як реалізовувалися ці очікування?

У такому полівекторному пошукові виникає спокуса чи то ієрархізації реальностей, чи то структурування їх у часі як послідовно-спадкових.

Труднощі дослідження полягають у тому, що постмодерн є реальним і незавершеним процесом сучасної культури. Теорія постмодерну має стійку тенденцію до розширення дискурсивного простору. (Дискурсивний простір тут тлумачиться як своєрідне поле того, що може чи повинно бути сказано або зрозуміло, а також того, що “говориться” й “розуміється”). Проте вже склалися стійкі характеристики постмодерну, увиразнилися його впливові теоретики, постулюється теоретичний відхід не тільки від класичної, а й від некласичної традиції філософування, визначився корпус текстів, що підтримує це дискурсивне поле.

Необхідність дослідження процесів, що відбуваються в сучасному суспільстві (і того, чому саме це суспільство маркується

як постмодерне), потреба теоретичного осмислення їх співвідношення є вкрай важливими для розуміння філософської та культурологічної форм сучасної соціальності та особистості. Адже завдяки численним дискусіям постмодерн тлумачиться нині досить строкато: і як період розвитку суспільства, і як інтелектуальний стиль, специфічний для кінця ХХ – початку ХХІ ст., і як дискурсивна тенденція, і, нарешті, як критична філософська програма. Іншими словами, йдеться про проникнення цього поняття в аналіз феноменів різного рівня. Тому постає запитання: що є інтерпретаційною рамкою, яка дасть можливість утримати в полі зору всі горизонти активності сучасної людини?

Важливість порушеної проблеми важко переоцінити: адже лише роз'єднавши межі згаданих понять, можна уникнути плутанини у виокремленні специфічних ефектів, що їх пропонує постмодерн.

Якими, наприклад, є стосунки постмодерну та історії?

Тут можна назвати щонайменше дві самостійні проблеми, що, породжуючи дискутабельний простір, почасти дискредитують і постмодерн як територію соціальності, і історію як територію суспільного.

По-перше, це дискусії про початок постмодерну, завершення модерну, стосунки першого із премодерном, афтемодерном, контрмодерном, трансмодерном, радикалізованим модерном та іншими реформаціями модерності, дискусії, котрі, зрештою, мають на меті вкласти постмодерн у лінійну логіку історичної періодизації.

По-друге, міксування постмодерну та кінця історії. І якщо “кінець історії” (Ф. Фукуяма) з тезою про неможливість творення нового прирікає постмодерн на вторинність, то чи не означає це лише “кінець модерну” з притаманною йому поетикою й естетикою мімезису? Зрештою, суперечка про “кінцеву точку соціокультурної еволюції людства” є дітищем тієї системи мислення, у якій події ранжовано у послідовності “від – до”. Іншими словами, сама постановка питання “Що йде за постмодерном?” є відсіканням значної частини ефектів і примусовим баченням у цьому феномені “післямодерну”.

Заміна моделі історії з лінійної впорядкованості на ірадіативний рух знімає питання, адже ризоморфна структура не клопотата-

на пошуком кінцевої координати, а тому просто не в змозі розгортатися за есхатологічним сценарієм будь-якої завершеності, кінечності, фінальності. Варто лише роз'єднати історію як хронологію суспільства та історію як нелінійну організацію соціальності – і постмодерн перестане бути пересохлим річищем, що наповнюється лише повинню критики колишніх теорій та концепцій чи талою водою вторинних інтерпретувань.

Отже, насамперед варто було би позбавити постмодерн таких есхатологічних маркерів, як “кінець історії” та “антропологічна катастрофа”. Постмодерн не є провісником ні того, ані того: “Стосунок постмодерну до історії не можна досягнути за допомогою таких категорій, як випередження та подолання, це стосується як давнішої історії, так і тієї новітньої, яку називають модерном” (Вельш, с. 18).

Крім того, намагаючись усвідомити умови присутності особистості у постмодерні, необхідно визначитися з контекстами, в межах котрих прочитується текст особистості. На наш погляд, рамка сучасної гуманітаристики пропонує чотири основні контексти: антропологічний – суспільний – соціальний – культурний. Принагідно зазначимо, що кожний рівень пропонує свої есхатологічні сценарії. Так, співвідповідно можемо назвати “антропологічну катастрофу” (М. Мамардашвілі), вже згадуваний “кінець історії” (Ф. Фукуяма), “кінець соціального” (Ж. Бодріяр), “занепад Європи” (О. Шпенглер) і “зіткнення цивілізацій” (С. Гантінгтон). Усі ці сюжети, на нашу думку, проблематизують, між іншим, ще й особистісну присутність у тому чи тому інтелігібельному вимірі.

Культура, тлумачена як артикуляція соціальності, точніше, стосунки між культурою та соціальністю можуть слугувати точкою відліку у пошуках умов присутності особистості у постмодерні. Хоча про самий зміст понять “культура” і “соціальність” можна сперечатися нескінченно.

Однак наразі дуже коротко представимо те розуміння соціальності, що дає можливість побачити сучасну особистість і виявити умови її присутності (репрезентації) у постмодерному дискурсі.

Тут потрібно зробити ще одну ремарку, стосовну постмодерного вокабуляра, знов-таки подякувавши В. Вельшу за можливість розрізняти дифузний і точний постмодерн. Поверхневі зачіпки до постмодерних рефлексій почасти атакують слововжиток: текст

автоматично маркується як постмодерний за наявності у ньому слів “ризом”, “симулякр”, “нонфінальність”, “плюральність”, і зазнають іронічної критики будь-які спроби говорити про “структуру”, “центр”, “тотальність”. Але ж справа не в тому, щоби тотально знищити будь-які натяжки на тотальність, порядок чи структуру. І не в тому, щоби проголосити хаос вищим за порядок чи ризому ліпшою за структуру.

Тому-то й потрібно було зазначити, що лінійна схема історії унеможлиблює вольність, накладає обмеження, примушуючи за модерною звичкою тотально знищувати тотальність. Сам по собі інтелектуальний стиль постмодерну загалом не потребує знищення ієрархії чи порядку: тут ієрархія співіснує з деієрархічністю, а порядок – із хаосом. *Лише потрібно розрізняти дифузний постмодерн як симуляцію постмодерного мислення і точний постмодерн як понадчасовий нелокальний дискурсивний простір.*

Мабуть, варто ще згадати про такий феномен, як дисперсне середовище, тобто сукупність розсіяних інформаційних полів масової буденної свідомості, що утримує різні редуковані, примітивізовані й, зрештою, профановані результати сучасного (філософського та наукового) пізнання і деякі уявлення про їхні технологічні й технічні наслідки, котрі існують у фрагментарних формах повсякденних практик. Саме у дисперсному середовищі ототожнюються, скажімо, Інтернет і віртуальність, ХХІ століття і постмодерний період.

Але постмодерн – не період, не етап у розвитку, не відтинки історичної осі, що тягнеться від давніх-давен у непрозорі майбутні. Тим-то й пояснюється неможливість віднайдення точки відліку навіть для самого виникнення терміну “постмодерн”.

Література, присвячена аналізу культури постмодерну, досить велика і переважно теоретична. Вивчення окремих феноменів, пов’язаних із розгортанням культури постмодерну, почалося від середини ХХ ст. і мало характер самообґрунтування. Спочатку термін “постмодерн” з’являється у працях А. Тойнбі, Ч. Дженкса, а потім входить у категоріальний апарат європейських філософів Ж.-Ф. Ліотара, Р. Барта, Ю. Крістевої, Ц. Тодорова, Гі Дебора та Ж. Бодріяра, Ж. Дерріда, У. Еко; він присутній у доробку школи шизоаналізу Ж. Лакана, у Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, представників критичної школи Т. Адорно, М. Горкгаймера, Ю. Габермаса.

Однак дотепер, повторимо, не склалося єдиної думки про те, як розглядати постмодерн. Серед найвпливовіших трендів можна виокремити такі:

- він є запереченням і критичним осмисленням попереднього етапу модерну (У. Еко, Ж. Бодріяр, П. Козловські);
- логічним продовженням модерну (Ю. Габермас, М. Горкгаймер, Ж.-Ф. Ліотар, Ф. Джеймсон);
- новою магічною епохою (Л. Іонін), тобто поворотом у ментальному кліматі епохи, де немає відмінностей та ієрархії між раціональним і ірраціональним, а тому міф, як і магія, претендує на рівноправне існування з наукою;
- віртуальною формою реальності, що є наслідком інформаційних технологій, як філософія computer science.

Ф. Вебстер, намагаючись відрефлексувати унікальні особливості постмодерну як інтелектуальної течії, виділяє:

- неприйняття напряду думок, властивого Новому часові, його цінностей і звичаїв;
- неприйняття будь-яких претензій на встановлення істини, оскільки існують тільки її версії;
- неприйняття прагнення до автентичності, бо все постає неавтентичним;
- неприйняття прагнення до уточнення смислу, оскільки смислів існує незліченна множинність, і це робить безнадійним сам проект пошуку смислу;
- задоволення від самої констатації розходжень між суб'єктами – в інтерпретаціях, цінностях, стилях;
- особливу увагу до отримання задоволення, невідрефлексованого життєвого досвіду;
- задоволення від поверхневості, видимості, розмаїтості, змін, пародій і стилізацій;
- визнання існування творчого начала та гри уяви у звичайної людини й заснована на цьому зневага до детерміністських теорій людської поведінки (Уэбстер).

Б. Тернер описує постсучасне суспільство як “суспільство, у якому, крім іншого, культурні стилі стали змішаними, переплеченими й гнучкими, що запобігають будь-якій виразній підтримці ієрархічних відмінностей. Постмодерна культура – рефлексивна і грайлива – протистоїть стандартизації життєвих стилів і культур.

Відповідно до постмодерністських теоретиків традиційний поділ на високу культуру та культуру низьку (і, отже, розмежування між елітою і масою) починає нівелюватися” (Тернер, с. 40).

З. Бауман зазначає, що найпримітнішими рисами постмодерної ситуації є інституціалізований плюралізм, розмаїтість, випадковість і амбівалентність. Ці риси діаметрально протилежні властивому модернові прагненню до універсальності, однорідності, одноманітності та ясності. Інша важлива риса постсучасної ситуації – рефлексивність, або саморефлексивність. У стані плинності, мінливості, різноманіття соціокультурного середовища дедалі більше зростає значення рефлексивності соціальних акторів. Ніщо не дається і не визначається остаточно, ніщо не має характеру самоочевидності. Кожен індивідуум змушений сам вносити визначеність у навколишнє буття, знаючи заздалегідь, що жодна точка зору не може бути визнана абсолютною. Той же З. Бауман стверджує, що постмодерн не є минушим відхиленням від “нормального стану модерну”. Навпаки, це логічно самодостатня соціальна ситуація, яка самовідтворюється, прагматично самопідтримується та зумовлюється своїми власними відмітними рисами.

Ще одним із впливових розробників цілісної концепції постсучасного суспільства є американський дослідник марксистської орієнтації Ф. Джеймисон. Він розглядає постмодернізм як нову логіку культури, породжену пізнім капіталізмом. Джеймисон належить до тих авторів, які вбачають наступність між сучасністю та постсучасністю і вважають, що термін “постмодернізм” належить насамперед до культури. Постсучасне суспільство, на його погляд, – це капіталістичне суспільство, що характеризується важливими культурними особливостями, не властивими жодним раннім формам капіталізму (Джеймисон, 2005).

Дослідник вирізняє декілька рис постсучасного суспільства (точніше було б сказати – культури цього суспільства):

- відсутність глибини, поверхневий погляд на світ;
- ослаблення емоцій;
- втрата історичності;
- перевага відтворювальних, а не продукуючих, технологій

(Джеймисон, 2000).

Така палітра, основною фарбою котрої є все-таки спроба тлумачити постмодерн як чергову суспільно-економічну формацію,

породжує специфічний спектр питань в українському гуманітарному просторі: чи можна вважати наше суспільство з його численними “затримками” суспільством постмодерну? Тут – трішки відхилившись від магістралі – я запропоную свій варіант відповіді на запитання “Чи є вже в Україні постмодерн, а якщо немає, то коли буде?”

Дивне за глибиною море дискусій, що виникає з приводу постмодерну в Україні, на наш погляд, пов’язане з тими самими спробами вивести особливості соціальності з виробничих відносин і економічних успіхів, а сам постмодерн періодизувати як якусь кінцеву епоху в житті суспільства, виділивши його рамки “від” і “до” і запхнувши у звичну лінійну хронологію.

Отже, задамося запитанням: *а чи виводиться постмодерн з економічних і технологічних трансформацій та успіхів?*

Постмодерн артикулює факт культурного різноманіття сучасного світу. Саме різноманіття ідей, образів і значень, які утворюють символічне середовище перебування людини епохи постсучасності, багато в чому й пояснює відмову від пошуку істинного розуміння реальності. Специфікою постмодерного світогляду є своєрідне розуміння самої природи реальності та дискредитація ідеї “об’єктивної реальності”. Перед особистістю – занадто багато версій реальності. Хто може визначити, яка з них є “правильною”? Реальність “сама по собі” – не існує. *Існують лише її численні версії, створювані за допомогою значень (мови загалом), завдяки котрим відбуваються артикуляція тих чи тих соціальних конвенцій, презентація та підтвердження певних аксіологічних конструкцій.*

Отже, у нашому розумінні постмодерн є не стільки стилістичним напрямом у художній культурі, скільки дискурсом соціального розвитку Заходу кінця ХХ – початку ХХІ ст. Поява й розвиток постмодернізму спочатку в рамках художньої культури, а потім і поширення його тенденцій на загальний соціокультурний контекст розвитку західноєвропейського суспільства середини ХХ ст. перетворює постмодернізм на постмодерн як дискурс (соціальну практику, що, зрештою, продукує соціальну реальність). Цей дискурс характеризує *суспільство споживання, суспільство пізнього капіталізму, інформаційне суспільство, суспільство ризику тощо*. Серед силових позицій вирізняють ерозію відмінностей між високою та масовою культурами, комерціалізацію культурних форм, налаш-

тованість на розважальність, невимушеність та інфотейнмент (тобто “орозважальнення” інформації); відмову від установки на унікальність і евристичність, зникнення історичності (відмова від минулого на користь сьогодення); фрагментацію культурних форм і соціальності загалом. Так бачиться постмодерн з погляду європоцентризму.

Одразу зазначимо, що тут немає ресурсів говорити про всі цивілізації, але у річищі логіки соціокультурного розвитку Західної Європи можна розглядати появу (і форми розширення) постмодерну як дискурсу.

Відтак потрібно чіткіше увиразнити розуміння дискурсу, що застосовується у цьому аналізі, оскільки термін “дискурс” унаслідок надзвичайної його популярності останнім часом використовується досить довільно і в різних теоретичних напрямках акцентує різні аспекти стосунків між мовою та мовленням.

На наш погляд, більш продуктивним є напрям, заданий працями М. Фуко (Фуко, 1996) та Т. Ван Дейка (Ван Дейк, 2000, 2013). Зокрема, Фуко, ґрунтуючись на тезі про мовний характер мислення, зводить діяльність людей до їхніх мовних, тобто дискурсивних, практик, тим самим він дає підстави вважати кожен науку, професію чи ремесло дискурсом.

Постмодерн є дискурсом (комунікативною практикою), котрий не тільки охоплює акт створення певного тексту (як комунікативно орієнтований, концептуально зумовлений продукт реалізації мовної системи в рамках певної ситуації спілкування), а й конфігурує створюваний мовленнєвий продукт відповідно до екстралінгвістичних умов його виникнення, насамперед до аксіологічних, ідеологічних та прагматичних агентів.

Аналізуючи постмодерн як дискурс, слід насамперед звернути увагу на його “силові позиції” (ідеологеми, концептуальні метафори, прецедентні тексти) й “силові лінії” (інтертекстуальні зв’язки, інтерпретаційні програми), тобто сукупність того, що, являючи найбільшу значущість для учасників комунікації, посідає чільне місце в ієрархії цінностей особи, задає мету дискурсу та визначає його процесуальні характеристики. Саме тому в сучасній літературі бачимо численні спроби проаналізувати постмодерн через його силові позиції (такі як плюральність, нефінальність, децентрованість, ризомність тощо). Активація саме цієї системи

силових ліній є основою для формування у свідомості учасників дискурсу певної концептосфери, що відображає особливі варіанти інтерпретації дійсності, притаманні лише представникам цієї локальної ідентичності.

Глумачення дискурсу, що походить від М. Фуко та Т. Ван Дейка, має кілька важливих аксіом: по-перше, мова є не просто каналом передання інформації про прості явища, факти або поведінку людей, а й “механізмом”, що продукує та репродукує соціальність у формі тієї чи тієї соціальної реальності. Продукування соціальної реальності є функцією будь-якого дискурсу об’єкта, зазвичай воно реалізується шляхом формування колективної ідентичності. Зрештою це означає, що основною функцією дискурсу є формування колективної ідентичності, решта функцій можуть бути реалізовані тільки за умови апелювання до неї як до базової. І нарешті, локальні дискурси створюють локальні ідентичності.

Дискурс постмодерну як локальний дискурс – локальний у сенсі обмеженості часової та географічної – створює нову соціальність (як локальну соціальність).

Намагаючись окреслити новоутворення постмодерного дискурсу – нову соціальність, спрямуємо свої зусилля насамперед на питання: а якою була соціальність до постмодерну (у західних спільнотах)?

(Тут потрібна ремарка щодо співвідношення термінів “культура” і “соціальність”. На наш погляд, соціальність є сукупністю “відношень до”, закріплених переходом до суспільного способу життя; культура ж бачиться специфічною артикуляцією соціальності. Тому, по суті, так відчутно різняться соціальна реальність європейських і східних країн: її конструйовано різними силовими позиціями й силовими лініями.)

Отже, у західноєвропейському мисленні панував “історизм”, згідно з яким історичному процесові іманентно приписувалися регулярність, внутрішня логіка і спрямованість (доцільність). З огляду на це людина вважала за можливе пізнавати закони історії і, відповідно, керувати розвитком суспільства. (Саме тому історія ХХ ст. сповнена амбітних спроб змінити світ відповідно до тих чи тих соціально-філософських поглядів, і ці спроби рано чи пізно зазнавали поразки. Утім, західна цивілізація вважає раціональне мислення своєю найбільшою перевагою.)

Традиція, що походить від Платона й Аристотеля, спрямовується на “відточування” раціональних інструментів мислення. На рубежі XVII–XVIII ст. відбувається перша наукова революція: особистий досвід і спостереження (“емпіричний метод”) затвердилися як спосіб отримання знання. Просвітництво у цьому сенсі постало як період сакралізації наукового пізнання світу. А епоха промислової революції застосувала раціональне мислення як інструмент перебудови світу. Розгортається науково-технічна революція, в основі якої лежить зміна енергетичної бази: здійснюється електрифікація промисловості, транспорту і побуту, конструюється двигун внутрішнього згоряння, істотно реорганізується система виробництва (“система Тейлора”, тобто безперервного і поточного випуску стандартизованих виробів, що забезпечило блискавичне зростання продуктивності праці). Відбулися зміни у структурі виробництва: переважний розвиток отримали виробництво засобів виробництва і важка промисловість. Спосіб життя людей, а головне, якість життя вперше в історії людства змінювалися так стрімко. І ці успіхи приписувалися раціональності західного мислення. Прагматична раціональність оформилась як єдина, що може забезпечити активне освоєння світу й підкорення стихійних сил природи людиною, а отже як “агресивність класичного раціоналізму” (В. Швирьов).

Однак у середині XX ст. наука, котра від часів свого виникнення як дослідне знання і емпіричний метод ґрунтувалася на понятті раціональності, зазнала кризи. Остання пов’язана насамперед з основною метою наукового знання – найбільш адекватним відображенням дійсності. За К. Поппером, досягнення істинного знання про світ у науці є неможливим, натомість ідеться про те, що наука буде більш-менш вдалі (правдоподібні) моделі.

Наприкінці XX ст. суспільство маркується як “суспільство ризику”, життя якого залежить від постійної можливості ризиків техногенних катастроф. Від індустріального суспільства воно відрізняється головним чином тим, що для першого характерним був розподіл благ, що змінився на розподіл небезпек і зумовлених ними ризиків. “Від доіндустріальних природних лих ризик відрізняється тим, що його витoki треба відшукувати в рішеннях, що приймаються не індивідами, а цілими організаціями та політичними групами. Наслідки є значними: доіндустріальні лиха, хоч би якими великими та спустошливими вони були, вважалися “ударами долі”,

що завдавалися людству “ззовні” й приписувалися чомусь “іншому” – богам, демонам або Природі. (...) За індустріальні ризики відповідальними є люди, фірми, державні установи та політики. За словами соціологів, соціальні корені ризику блокують “екстерналізацію” проблеми відповідальності” (Бек, с. 162).

За кризою раціональності дедалі чіткіше проступала й криза раціоналізму. “Перефразовуючи відомий вислів М. Вебера про те, що в основі розвитку капіталізму лежала “раціоналізація всього суспільного життя”, можна сказати, що нині спостерігається її тотальна ірраціоналізація”, основним симптомом якої є бум містицизму, культ чаклунів, ворожок, хіромантів” (Юревич, с. 6). Такий стан характеризується і як наслідок людської втоми від розуму і бажання повернути емоційне ставлення до дійсності: “людина ніби згадує про власну свободу, втрачену в умовах масовості, пересічності та функціонального зовнішнього існування, реагує на знецінення індивідуальності й особистісну ампутацію” (Петрова, с. 14).

Можна назвати й інший симптом кризи раціоналізму як силової позиції західної соціальності: перехід від протестантської етики праці до комунікативної етики, від цілераціональної дії до дії комунікативної (М. Вебер vs Ю. Габермас). А останнє, на наш погляд, докорінним чином трансформує соціальність: відтепер її основним конституентом стає не “відношення до”, а “відношення з” (стосунок).

Отже, на наш погляд, в аналізі соціальності продуктивним є акцент на розумінні соціальності як такої, що заснована на некогнітивних відносинах, опосередкованих людськими артефактами. “Некогнітивних” тут означає не “непізнавальних”, маємо на увазі відносини смислові, ціннісні, такі, що мають аксіологічну/ідеологічну, зрештою, комунікативну природу.

Тож основне спрямування дослідження передбачає використання логіки комунікативного підходу до дослідження об’єктів соціальної реальності, аналізування комунікативних основ усіх феноменів соціальної реальності. Під таким кутом зору комунікативні основи гри як соціально-психологічної практики розуміються як стійкі ціннісно-смислові моделі, що артикулюють та конфігурують ті чи ті форми соціальної взаємодії (оскільки комунікативність обов’язково передбачає символічний, смисловий вимір).

Бачення постмодерну як дискурсу, що продукує соціальність, уможливорює пряме звертання до комунікативності, що, своєю чергою, виводить на перший план *проблему владних відносин, які формують систему значень і фіксуються в мовленнєвих практиках та ідеології*. На рівні соціальних відносин, на наш погляд, система значень оформлюється як перформанс – спектакль, де ролі розподілені, а правила гри (взаємодії) заздалегідь відомі. Саме тому значну частку наших зусиль далі буде звернуто на цей ефект соціальної реальності. Наразі лише зазначимо, що особлива увага до перформансу як специфічного ефекту формування соціальної реальності на початку ХХІ ст. може пояснюватися такою теоретичною обставиною: образ постмодерну як феномена західноєвропейської культури пізнього капіталізму відкриває простір для поєднання з концепцією перформативних практик, що конструюють спосіб інтерпретації життя в сучасному світі. *На нашу думку, мова може йти про ізоморфність сутності ігрових практик постмодерної естетики (перформансу, енвайронменту, інсталяції, гепенінгу, художньої акції) і суті соціальності як комунікативної (дискурсивної) практики*. Цей ізоморфізм виникає через постійні процеси територіалізації/детериторіалізації, що відбуваються в обох згаданих ефектах (а саме: естетиці та соціальній реальності), а тому, природно, спостерігаємо й інші силові позиції цього дискурсу: мова йде і про “зникнення центру” (децентрованість), що простежується в обох ефектах, і про їх деконструкцію.

Як зазначалося, аналіз особливостей сукупності стилів і прийомів, за допомогою яких постмодерн оперує соціокультурним контентом, дає можливість розглядати його не як ситуацію, обмежену просторово-часовими характеристиками, не як етап у розвитку суспільства, вишиковуваний за ренесансовою або декадансовою логікою, а як дискурс. Іншими словами, соціальний світ можна розглядати як сукупність численних дискурсів (за М. Фуко – практик): культурних, освітніх, економічних, політичних, релігійних, тілесних, гендерних тощо. І ця сукупність має, на наш погляд, чітко виражений перформативний характер і реалізується як зацікавлена самопрезентація.

У цьому сенсі можна говорити, що практики життєконструювання особистості – це дискурсивні ефекти, в яких відбувається

“зацікавлена самопрезентація” в “суспільстві спектаклю” (що також може бути ототожене з перформансом).

Аналізуючи соціально-психологічні практики конструювання соціальної реальності та персонального життя особистості як гри, хотілося б насамперед окреслити найбільш змістовний перехід у розумінні гри як такої, а саме: від гри-розваги до гри-перформансу й мовних ігор.

Якщо Й. Гейзінга осмислює поняття гри в контексті походження культури як рушійну силу її розвитку і як спосіб діяльності (хоча це вільна діяльність і як така практично безцільна), то пост-модерне розуміння гри включає перформансову/перформативну специфіку як властивість становлення культури.

Тому за допомогою гри, котра є тотальним ефектом пост-модерну як специфічної ситуації в західній культурі від середини ХХ ст., можна аналізувати, на наш погляд, соціальність та різні її конфігурації (і окремі сфери соціальної реальності) як комунікативні практики (дискурси). Іншими словами, ігровий інструментарій, використовуваний особистістю у практиках життєконструювання, перебуває в тісному взаємозв'язку з пародіюванням цілісних жанрових традицій і знаходить вираження у конструюванні тексту за принципом ігрового калейдоскопа й стереотипізації персонажів і їхніх рольових функцій у перформансі. Гра, що заявляється як конститuent, виконує водночас функції презентації, демонстрації (перформанс), формує простір соціальної реальності (перформативність) та виступає основою артикуляції конкретної культури (мовні ігри локальних ідентичностей).

З огляду на останнє найважливішим ефектом постмодерну можна вважати те, що сама соціальність стала фрагментуватися таким чином, що кожна група починає “говорити” своєю власною мовою, котра ідентифікує “коло посвячених” та ідентифікується ними.

Тобто соціальність знаходить нову для себе характеристику відносності, що, своєю чергою, передбачає певний ступінь випадковості. Але випадковість і відносність знищують тотальність, узвичаєну для попереднього інтелектуального стилю та підтримуваних ним дискурсів, уводячи процедуру розрізнення й розходження як такі (*differance* і *difference*). З іншого боку, випадковість і відносність означають, що в конструюванні соціальності передбачено

чутливість до впливів іззовні, втрату раціональної дії як єдино виправданої, доцільної; отже, звертання уваги на *difference* й *différance* легітимують схильність до афекту у конструкціях соціального. У новій соціальності афект “повертається” в усі культурні форми, через що й виникає ефект “поетичного мислення” (М. Гайдеггер) та постмодерної чутливості. У певному сенсі постмодерн пропонує формулу: “Мислити в термінах афективності означає мислити соціально”.

Постмодерн як характеристика соціальної реальності початку ХХІ ст. є перформативним способом відтворення соціального (у вужчому сенсі – культурного). Однак постає питання: що саме презентує перформативність сучасної соціальності (і культури)?

Говорячи про те, що соціальність створюється грою-перформансом, потрібно врахувати момент не тільки зміни функції гри в історії культури, але й зміни розуміння комунікативності, що пов'язане з переходом від класичної до некласичної та постнекласичної парадигм соціальної філософії. Субстанціальне трактування комунікативності передбачає таке розуміння комунікативного процесу, де особистість наділена самістю як субстанціальним центром, і сам процес діалогу має субстанціальну природу. Важливим є те, що у процесі діалогу субстанціальна структура самості залишається незмінною. В основі релятивного розуміння комунікативності лежить уявлення про залученість особистості до всієї сукупності соціальних комунікацій, що задають параметри її дій; самість стає значущою не сама по собі, а залежно від тих функцій, які вона виконує в тих чи тих ситуаціях. Постсубстанціальний варіант комунікативного підходу ґрунтується на розумінні самості як субстанції, причому субстанція розглядається як єдність стійкості й динамічності, тобто як особистісний центр, котрий, однак, ніколи повною мірою не збігається сам із собою (“блукаючий центр”, центр як функція меж, проте нерухомих меж не існує, оскільки територія ідентичності постійно переглядається, ревізується, відбувається постійний переділ землі – детериторизація). І оскільки соціальна реальність тлумачиться нами як комунікативна організація, то основою перформансу як соціально-психологічної практики є смисли й цінності.

Специфіка розуміння комунікативності як середовища, що забезпечує можливість соціальної реальності, полягає в тому, що

сміслова організація останньої мислиться як динамічна величина: постійне межування, постійне уточнення, які є запорукою самого її утримання як реальності. Саме тому для моделі соціальної реальності найбільш вдалою буде дзига, яка, незважаючи на свій динамічний характер, є стійкою та цілісною, але доти, доки триває рух (процес). Отже, користуючись запропонованою метафорою, можемо стверджувати, що тільки в момент здійснення практики, коли особистість повністю залучена у дискурсивний процес (тобто здійснює перформанс) виникають підстави говорити про її постсубстанціальні основи. У перформансі актор – сам-собі-глядач, він поєднує *signifié* (те, що означається) та *signifiant* (те, що означає), тут одночасно відбуваються територіалізація і детериторіалізація силових позицій та прокладання силових ліній того чи того дискурсу.

Отже, наголошуючи на тому, що постмодерн не є результатом відторгнення й критики попередньої епохи, не є “післямодерном” і не є закономірним продовженням модерну, ми стверджуємо, що він є новим дискурсивним простором, у якому гра виступає і як практика конструювання соціальності, і як практика персонального життєконструювання.

Але це не гра-“псевдо”, не гейзінгівський “інший світ”. Тут мова йтиме про *differance*, про гру структури, гру розрізнянь. Це – специфічна гра, за рахунок котрої уможливилось самоорганізація системи.

У цьому сенсі відшукувані практики життєконструювання особистості постають як практики самоорганізації ризоматичного простору, де відсутній центр і відсутня периферія, і лише за рахунок переозначувань того й того утримується дисипативна організація особистості.

Тим самим практики, тлумачені як звичні, сталі, фонові (або у якийсь інший спосіб узвичаєні), втрачають свій пояснювальний потенціал. Натомість *differance* виявляє свої властивості у будь-яких практиках – і дискурсивних, і соціальних, і емпіричних.

Симптоми нової парадигмальності можна перелічувати довго, однак їх перелік буде поповнюватися, позаяк множення симптомів і є провідним симптомом: проліферація є наслідком *differance*. З іншого боку, можна говорити про особливий постмодерний дискурс як про загальну систему формулювання й вислов-

лення ідей у другій половині ХХ ст., котра структурує саму соціальність.

Отже, виникає спокуса оголосити нову соціальність продуктом постмодерного дискурсу, у якому артикульовано сегментованість суспільства, культурну секуляризацію (як наслідок падіння метанарацій і тоталітарних ідеологій, у цьому контексті точніше буде сказати – тоталітарних аксіологій, хоча цінність при ближчому розгляді завжди виявляє свою тоталітарність стосовно особистості).

І, звичайно, серед численних понять, якими оперує постмодерний дискурс, вирізняється вже не раз згадуване поняття *гри*.

Аби глибше зрозуміти зміщення акценту із гри-псевдо на гру-розрізнення, звернімося до основних трактувань гри – класичного, неklasичного й постнеklasичного. Кожне з цих тлумачень дає свою версію гри як практики життєконструювання.

Тут варто зауважити, що кожен із періодів гуманітарної думки також послуговувався власним розумінням поняття “практика”. Насамперед практика як праксис пов’язувалася з артефактовим ладом, робленням, *практичною дією*; надалі практика почала фігурувати в аналізі *соціальної дії* та увиразнювалася у феноменах габітуалізації, таких як традиції, звичаї, норми, правила тощо; нарешті, практика може бути співвіднесена із *дискурсивною дією* – і тоді дискурсивна дія репрезентує, змінює, заперечує, підтверджує або пояснює реальність.

Однак цікавість і водночас складність здійснюваного аналізу полягає у тому, що у просторі соціальності, в межах котрого відбувається індивідуальне життєконструювання, особистістю з цією метою одночасно задіюються усі три форми практики: і практична дія, і соціальна дія, і дискурсивна дія. Жодна з них не є самодостатньою або визначальною. Некоректним також, на наш погляд, є питання про “первинність походження”, оскільки радше за все має місце одночасне обумовлення кожної з дій двома іншими із досягненням їх узгодженості та перехресної верифікації.

Тим самим гру як практику життєконструювання цікаво розглянути саме як процедуру перехресної верифікації трьох різновидів дій.

Гра як паралельний світ

Поглянемо, як може бути представлена гра в її класичному розумінні: так, як запропонував її тлумачити голландський культуролог Й. Гейзінга.

Загальною “формулою”, яка пронизує цей дискурсивний простір і якою фіксується та підтверджується (репродукується) співвідношення гри й соціальності, на наш погляд, є така: *гра є практикою, що супроводжує соціальність і особистість*.

Іншими словами, буденна, константна, основна (у маркерах цього дискурсу) реальність надає можливість людині генерувати й організовувати ігровий простір, пропонує певну ієрархію цінностей, набір умов і правил і позбавляє гру статусу самодостатності, визначає її як вторинну, підлеглу.

Тут доречно процитувати визначення, яке надалі ми прокоментуємо. Отже, за Й. Гейзінгою, “гра є добровільною поведінкою або заняттям, що відбувається усередині певних установлених меж місця й часу згідно з добровільно прийнятими, але безумовно обов’язковими правилами, з метою, що міститься у ній самій; супроводжується почуттями напруження й радості, а також відчуттям “іншобуття” порівняно з “повсякденним життям” (Хейзінга, с. 41).

Отже, аби відбулася гра, слід:

- *відійти від повсякденного світу* (“усередині певних установлених меж місця й часу”), іншими словами, створити місце й час у просторі, де нічим іншим, окрім гри, займатися неможливо. (Саме такі розокремлення місця й часу ми спостерігаємо, коли аналізуємо те, де відбувається гра: футбольний стадіон, казино, театр, майданчик для гольфа. Те саме і з часом: визначити терміни, початок і завершення, тривалість періодів тощо.);

- *створити строгі правила та дотримуватися їх* (“згідно з добровільно прийнятими, але безумовно обов’язковими правилами”). Правила є найсерйознішою частиною гри. Оскільки більшість ігор мають характер змагання, чим створюються ризики порушення правил на свою користь, то ігрова культура – ігри у складній формі – обслуговується спеціальним інститутом доглядачів за правилами – інститутом суддів;

- *не ставити перед собою жодних інших цілей* (“з метою, що міститься у ній самій”). Гра, тлумачена як “псевдо”, не може займатися створенням матеріальних цінностей – складанням автомобілів, випічкою хліба тощо. Футболіст прагне забити гол, і забивши його, тобто досягнувши ігрової мети, він не отримує жодної іншої вигоди;

- *грою обов’язково треба насолоджуватися* (“супроводжується почуттями напруження й радості, а також відчуттям “іншобуття” порівняно з “повсякденним життям”). До насолоди не можна примусити, але якщо гравець не отримує задоволення, то гра приречена на вимирання й зникнення.

Теоретичні студії Й. Гейзінги мали важливе спрямування, а саме: аналіз неігрової діяльності суспільства через ігрові поняття. Його концепція є інверсією погляду на гру: якщо до Й. Гейзінги гра розглядалася як спеціальне й перебільшене відображення реальності, то після нього всі сфери культури розглядаються як такі, що містять ігровий елемент. Отже, не лише “псевдо”, не лише імітація, а культуротвірний принцип.

Розмірковуючи про гру, Й. Гейзінга називає її тимчасовим світом, відчуженою землею, іншобуттям, інтермеццо, скороминуючою сферою діяльності. Він підкреслює “входження в гру” і “повернення з неї” як її важливі якості. Гра – межована та обмежена: той, хто грає, “виходить” із повсякденного, звичного модусу і “входить” в ігровий простір та ігрове співтовариство. Отже, у такому трактуванні гра є своєрідним анклавом у життєструктурованні: вона утворює всередині справжнього (тобто серйозного) життя “магічне коло”, де існують інші вимоги, правила та закони. Окремі ігри – це тимчасові світи всередині світу звичайного, призначені для виконання певної замкненої в собі дії, і входження в ці тимчасові світи відбувається через зміну ідентичності: в іншобутті діє (грає) “іншоособа”, що досягається, наприклад, перевдяганням, маскуванням або застосуванням інших норм поведінки – “грає” інша особа, але вона і “є” цією іншою особою (Кочубейник, розд. 5).

У тому самому сенсі аналізує гру французький філософ Р. Кайуа. Його визначення в істотних рисах відтворює дефініцію Й. Гейзінги, а саме: “Гра є формою активності – вільної, ізольованої, нечіткої (тобто ті правила, за якими вона провадиться, надають

певну свободу дії), непродуктивної (тобто у процесі гри не створюється жодних нових матеріальних благ), регламентованої (тобто за певними правилами) і фіктивної (тобто іншої реальності, що супроводжується особливим станом свідомості)” (Кайуа, с. 32).

Проте у цьому визначенні є кілька важливих уточнень.

Гра є формою активності. В ігри грають вільні люди за власним вільним і виразним бажанням. На відміну від виробничої регламентованої діяльності, до якої людина так чи інакше примушена цивілізацією, гра є проявом добровільності.

Форма активності є нечіткою. У грі повинно бути багато імпровізаційного, непередбаченого, випадкового, чогось такого, що не можна прогнозувати.

Усвідомлення іншої реальності. Це не просто якийсь особливий стан свідомості (про що мова йтиме нижче) – це цілий світ, створюваний грою: тут виникає паралельна реальність, що існує поза контекстом повсякденного життя.

Незважаючи на те, що у процесі гри не створюється нових цінностей, основною рисою, що конститує ігровий процес, є серйозність, з якою учасники гри ставляться до того, що є її змістом і метою. Саме ця строгість надає особливого значення заняттю, у котрому, як уже сказано, нові цінності не створюються.

Однак дослідження Р. Кайуа, зокрема пропонує ним класифікація ігор, дає можливість виокремити латентну детермінанту прихильності до тієї чи тієї гри як форми соціальної практики: люди схильні обирати для дозвілля той різновид гри, який задовольняє актуальну потребу. Оскільки кожна особистість перебуває всередині певної соціальної системи, в якій вона змушена функціонувати переважно шаблонним, стандартизованим способом, гра надає їй можливість отримати переживання, що відповідають репресованим потребам її існування.

Р. Кайуа виокремлює домінування чотирьох різновидів гри, яким він дає такі назви: змагання (*agon*), азарт (*alea*), симуляція (*mimicry*) і запаморочення (*ilinx*). Це дуже зручно для нашого аналізу, позаяк пропонує ним класифікація розташовує ігри за двома ознаками: як праксичні (емпіричні) дії та як соціальні дії. Також можна розглядати гру як дискурсивну дію.

Agon. На емпіричному рівні ця група ігор характеризується змагальністю. Це боротьба, де є рівність шансів, де антагоністи

протистоять в умовах ідеальних, з метою максимально точно визначити переможця. Але це зазвичай суперництво за одним виміром людських здатностей: швидкість, влучність, вправність тощо. Аби гра була *agon*, ці здатності мають проявлятися як лімітовані і їх демонстрація повинна відбуватися без будь-якої зовнішньої допомоги (останнє переважно й фіксують правила спортивних змагань). Головна спонукальна причина подібних ігор – бажання побачити визнання своєї винятковості.

Із точки зору практики життєконструювання *agon* постає як пропонування сукупність усіх різновидів дій, що, зрештою, закріплює такий образ: гравець, заглибившись в “одновимірне” змагання, майже ігнорує відсутність у себе інших здатностей; відбувається повна дисоціація зі своєю цілісністю. Водночас практика змагальних ігор передбачає концентрацію уваги, волю до перемоги, вимагає дисципліни й наполегливості.

Отже, у сенсі життєконструювального потенціалу *agon* є формою “персонального вимірювання” (у вигляді вже згадуваної демонстрації лімітів здібностей, як правило, верхньої межі можливостей) і слугує тому, щоб цей вимір, по-перше, усвідомити особисто, по-друге, продемонструвати іншим. Тим самим вирішуються два психологічні завдання: самооцінювання та соціальне ранжування (формується “статусна координата”).

Як дискурсивна дія *agon* закріплює модель “чесної конкуренції”, а також версію реальності, у котрій поведінка особистості є її особистою стратегією досягнення певної мети. Модель конкурентоспроможної особистості сприяє закріпленню і відтворенню істотних для спільноти соціальних відносин і відіграє чималу роль у самоактуалізації здібностей і самореалізації особистості в умовах суспільства, що трансформується.

Alea, наступний різновид гри, як соціальна дія закріплює повагу до випадковості та ризиків. Ця група протиставлена змаганням, оскільки перемога залежить не від здібностей гравця або його суперника, а цілком від прихильності фортуни. Гравець повністю пасивний і не використовує свої ресурси (м'язи, інтелект, вправність тощо). Він лише очікує: найочевиднішими іграми цього типу є рулетка й лотерея. Як дискурсивна дія, така гра фіксує реальність, в котрій усі мають рівні шанси. *Alea* є текстом, який деперсоналізує особистість, оскільки винагорода у грі часто пропорційна ризикам,

але не особистісним якостям. Якщо *agon* є вимогою персональної відповідальності, то *alea* – повним знеціненням волі, покладанням на випадок, долю тощо.

Роль грошового виграшу тут, як правило, є вищою, ніж частка азарту. Проте *alea* – не просто спосіб змусити виграти гроші, а спосіб виграти їх за умови, що на початку всі гравці мають однакові шанси на виграш. Фундаментальною основою *alea* є створення між гравцями рівних умов, чого в реальному житті не буває. Це спроба створити досконали ситуацію – своєрідну втечу від світу.

Отже, *alea* як соціальна дія відтворює можливість азартних ігор і сукупність пов'язаних із нею інших практик (наявність законодавчих актів, що регламентують функціонування ігорних закладів; підтримання розгалуженої структури ігорного бізнесу; інкорпорування раптових програшів та раптових виграшів у фінансову структуру спільноти; формування психокорекції ігрової поведінки та ін.). *Alea* як дискурсивна дія є трансляцією образу “суспільства рівних можливостей” та легітимацією неочікуваностей. По суті, нестандартні ситуації, непередбачені ризики, нетипові загрози, кризи є стимулами, котрі продукують нетипові, змішані, конвергенційні форми владної комунікації, технології, способи й режими регламентування суспільних відносин.

Mimicry є категорією ігор, які передбачають тимчасову згоду з певною ілюзією (на етапі входження у гру). Це потрапляння в закритий універсум, у фіктивність, в уявне середовище. Гравець сам стає ілюзорним персонажем і поводить відповідно. Термін “мімікрія” обрано, як зазначав Р. Кайуа, тому, що характер цих ігор ґрунтується на тому, щоби змусити вірити себе або інших у реальність перевтілення персонажа; гравець “забуває, хто він такий насправді, він перевдягається, знімає вбрання зі своєї персональності, щоб удавати із себе іншого”.

Емпіричні дії цього різновиду ігор мають досить широкий спектр, охоплюючи численні наявні артефакти й іноді створюючи нові. Наприклад, травестія: у дитини це імітація дорослого – дівчинка грає в матір, готуючи страви для всієї родини, хлопчик удає із себе мушкетера або пірата. Це – задоволення бути іншим.

У цьому різновиді ігор затребувані активність, уява, інтерпретація. Тут немає жодного елементу, що споріднював би *mimicry* з *alea*, де гравець є пасивним, нерухомим, у напруженому очіку-

ванні. Немає зв'язку і з агонією, бо змагання зазвичай не бувають симуляцією. Мімікрія – це безупинне перевтілення, що має єдиний закон: актор повинен зачарувати глядача. І в будь-якому разі тут недопустимі правила у вигляді суцільної покірності. Глядач має віддатися ілюзії, прийняти декорації, маски тощо, додати свою віру, і все це у відведений час. Необхідно повірити у вимисел як у реальність (Р. Кайуа вживає термін “simulacre”, який у французькій мові має чимало значень: удавання, видимість, зображення, обманний маневр, привид).

Як соціальна дія, *mimicry* підтримує низку практик, що застосовують принцип подібності як стрижневий. Зокрема, можна навести приклад інтернет-практик, що реалізуються у віртуальному просторі мережі, яка конструюється користувачами за образом і подобою реального соціального світу. Як дискурсивна дія, *mimicry* репрезентує поділ світу на сприйманий і створений особистістю, на ігровий і неігровий, при цьому ігровий світ наділяється ознакою умовності.

Ilinx є різновидом ігор, що має на меті отримання задоволення від зміненого стану функціонування організму. *Ilinx* полягає у спробах зруйнувати хоч на мить стабільність відчуттів, накласти на ясну свідомість такі хисткі стани, як спазм, транс, оглушення, запаморочення. Такого роду задоволення викликають гойдалки, каруселі й тому подібні атракціони. Аналогічні відчуття дають деякі танці або спортивні заняття (спуск з гори на лижах, катання на мотоциклі, стрибки з мосту). Індустріальне століття пропонує людині безліч атракціонів, які спричиняють ефект оглушення. Тіло, потрапивши в такі обставини, неодмінно відчуває страх, але існує свобода – прийняти або відмовитися від цього випробування. Ліміти тут дуже суворі.

Як соціальна дія *ilinx* легітимізують інакшість, надаючи змогу репрезентувати в якості можливої іншої психічної реальності: стан зміненості, неподібності. Як дискурсивна дія, ігри такого класу дають можливість узяти до розгляду таку категорію, як відмінність, – із подальшим конструюванням відмінностей статевих, гендерних, культурних тощо.

Проте, окрім вищеленування окремих дій, можна – з урахуванням геймінгівського принципу ставлення до гри як до культуротвірної форми – виокремити загальні риси гри як соціально-

психологічної практики, що артикулюються у модерному дискурсі, тобто встановити силові позиції та силові лінії цього дискурсу.

Зокрема, є сенс стверджувати, що однією з постійних характеристик гри є *баланс між свободою і несвободою*. Це можна вважати першою силовою лінією, яка має витoki в ідеї цінності свободи для особистості. Так, Р. Кайуа визнає наявність свободи в тому, скільки часу, грошей і власних сил людина витрачає на гру, однак, на його думку, на цьому свобода й закінчується. Бо, розпочавши гру, людина зобов'язана дотримуватися обмежень (ігрових правил). І вона накладає на себе ці обмеження свідомо й добровільно. “Ігри стають інституційною сутністю. Вони трансформуються в інструмент культури, плідної та вирішальної. Але у джерелі гри зберігається первинна свобода навіть за наявності найсуворіших правил” (Кайуа, с. 75).

Отже, гра є вільним волевиявленням особистості, яке є внутрішнім джерелом ігрового процесу та причиною його. Ігрова свобода – це свобода вибору і варіантів самої гри, і партнера, і ступеня участі (або неучасті) в ній. Це перша силова позиція цього дискурсу.

Звернення до дискурсивного простору дає можливість пояснити, чому саме для Р. Кайуа баланс свободи і обмежень виявився настільки важливим, чому саме у такий спосіб прокладено силові лінії цього дискурсу. Аби побачити їх, потрібно розглянути контекст, у якому виник текст, а таким контекстом у цьому випадку для автора-француза є ідея суспільного договору. Одним із найбільш артикульованих моментів цього договору є положення про те, що суспільство потребує громадянського миру, заради котрого укладається суспільний договір, за яким влада над суспільством переходить до держави. При цьому в основі державної влади, на думку Ж.-Ж. Руссо, лежать воля і свобода кожної окремої людини. Вони залишаються абсолютними, необмеженими і після укладення суспільного договору. Ці положення доволі часто цитувалися, і на них регулярно посилалися як викладачі, так і журналісти. Навіть нині у французькому суспільстві саме в цьому ракурсі обов'язково розглядаються будь-яке явище, політична подія або новий закон. Тож цілком закономірно, що за цим критерієм оцінює французький філософ кожна гру і кожний різновид ігор у рамках своєї теорії.

Другою постійною характеристикою є *рівність можливостей*. Така характеристика наявна при описі перших двох різновидів, це – обов’язкова умова для гравців. Отже, її можна вважати другою силовою позицією в текстах Р. Кайуа. Враховуючи історичну ситуацію, в якій перебував автор, а саме: книга оприлюднена в Парижі 1967 року, тобто у розпал студентських заворушень, – стає очевидним, що у суспільстві з новою силою дискутувалися демократичні цінності, необхідність створення рівних можливостей для кожного. Р. Кайуа стверджує, що через ігри ми можемо простежити розвиток суспільства і цивілізацій, і тому – як у киданні диска чи розкручуванні рулетки – автор звертає увагу на прагнення до ідеальної рівності умов або шансів.

Третьою силовою позицією є *спосіб утечі від реальності*. Кожен зі згаданих різновидів своєю мірою, але неодмінно веде в ілюзорний світ. Р. Кайуа стверджує, що кожне входження у гру – це вже згода з певною ілюзією. Хоча приклади ігор, що потрапляють до першої та четвертої груп, здаються несумісними і протилежними, але і ті, й інші слугують засобом утечі від наявних обставин. Тож третя силова лінія дискурсу задовольняє потребу звільнення від тягаря буденності, від вимог актуального оточення та реальної життєвої ситуації, зрештою, потребу у тимчасовому диві, що позбавляє проблем.

Отже, у модерному дискурсі гра як соціально-психологічна практика виступає формою конструювання соціальності та життєконструювання особистості за допомогою таких інструментів, як баланс свободи/несвободи, рівність можливостей і втеча від реальності. Це основні силові позиції, через котрі реалізується класичний дискурс гри. Також зазначимо: за таких силових ліній гра постає для особистості або як процес отримання іншого, відмінного від буденного життєвого досвіду переживання, або як спосіб програвання життєвих ситуацій. Що ж до спільноти, то гра виступає для неї ефективним засобом предметного закріплення структур і схем соціального порядку у свідомості окремих особистостей.

На наш погляд, найкраще розкриває сенс гри як практики життєконструювання особистості у класичному дискурсивному просторі О. Асмолов: *предаптивна неутилітарна поведінка*. Справді, гра стає сукупністю тих чи тих корисних властивостей іще перед тим як вони стають корисними для цієї системи. Так, гра для

особистості у просторі цього дискурсу є неутилітарною, вона неспроможна впливати на сферу серйозних справ чи стосунків: ігрове та неігрове – це різні світи, що не перетинаються. Гра є лише розважально-дозвіллевою практикою, проте, будучи введеною до дискурсивного поля, вона починає функціонувати як інструмент конструювання спільноти й особистості.

І тут дуже важливо підкреслити: у традиції осмислення ігри, що має витоки у праці Й. Гейзінги, вона визначається через персону, через особистість, яка реалізує ігровий процес (буквально – *homo ludens*) та через її якості. За словами Й. Гейзінги про те, що гра є вільною, несерйозною тощо, по суті криється інший смисл: насправді йдеться про людину, яка, граючи, є вільною й несерйозною. Гра у такому тлумаченні неможлива без особистості-гравця. *Вона є особовим процесом, в якому особа перетворюється на іншоособу, про що вже йшлося.*

Іншою істотною рисою класичного тлумачення гри є визнання *множинності світів*, з яких утворюється реальність: ігрового та неігрового; на особистість же покладається функція регуляції стосунків між ними. По суті, особистість є поєднувальною ланкою: саме через неї контактують ці світи, розгортаючись один в одному (або гра в буденності, або буденність у грі).

Розуміння реальності як одночасного розгортання двох світів знімає питання про їхню сувору ієрархію (перед тим визнавалося, що ігровий світ є підлеглим, меншовартісним, вторинним). Стосунки двох світів радше характеризуються як співзалежні. І ця співзалежність реалізується саме через *homo ludens*, яка здійснює перехід від власної особи в іншоособу, спричинюючи подвоєння особистості. А разом із тим виникає дискурсивна роз'єднаність: у буденному світі дискурсе викликається особою, однак у грі він активно породжується ігровою іншоособою. Тим самим гра як дискурсивна дія є продуктом іншоособи.

Гра та іграїзація суспільства

Остання чверть ХХ ст., як відомо, виявилася для європейського соціокультурного простору періодом потужних трансформацій, пов'язаних із переосмисленням наслідків науково-технічного

прогресу, усвідомленням загрози антропологічної катастрофи, а також із оформленням рефлексії суспільства як інформаційного. У цих змінах істотною мірою змінився й статус гри у конструюванні і спільноти, і окремої особистості. Виник новий дискурсивний простір, з іншими силовими позиціями та лініями.

Магістральна силова лінія, яка пронизує цей простір і якою фіксується й підтверджується (репродукується) співвідношення гри та соціальності, на наш погляд, є такою: *гра є практикою, що трансформує соціальність і особистість*.

Одразу зазначимо: тут гра перестає бути психологічним анклавом і постає як самостійний повновартісний світ, якій іноді навіть виграє конкуренцію у буденній реальності. (У цьому дискурсивному просторі ще зберігається розрізнення реальностей, проте воно вже позбавлене усталеності. Ієрархія між реальностями не є раз і назавжди фіксованим приматом буденності: вищу ієрархічну позицію може посісти будь-яка з реальностей.) Замість гри розмови почалися про *іграїзацію*.

У російськомовній літературі фігурують два споріднені за змістом використання терміну “іграїзація”: як процес проникнення різних елементів ігрового світу в інші сфери буття (Ретюнских, 2002) і як упровадження принципів гри, евристичних елементів у прагматичні життєві стратегії, що дає можливість індивідам за допомогою саморефлексії досить ефективно виконувати соціальні ролі, адаптуватися до “суспільства в дії” (Кравченко, 2002, 2006).

Вводячи у свій аналіз поняття іграїзованого суспільства, С. Кравченко зазначає, що іграїзація, що виникає в сучасних умовах невизначеності й поширення інституційних ризиків, є фактором конструювання і підтримки віртуальної реальності нерівноважного типу. Отже, вона являє собою колективну реакцію на виклики у розвиткові сучасних суспільств. Серед таких викликів найчастіше називають ускладнення соціальних зв'язків, перенасичення буденності інформаційними технологіями та, як наслідок, деперсоналізацію спілкування, послаблення зв'язків особистості й соціуму, що призводить до виникнення нових форм соціального відчуження людини. Тому активізація ігрових елементів в усіх сферах життя, загальне посилення ролі ігрових феноменів у соціокультурній реальності, карнавалізація багатьох соціальних дій (“політичні шоу”) розглядаються як своєрідний відгук на ці виклики. За необ-

хідності щоденного здійснення того чи того вибору, в тому числі пов'язаного з прийняттям ризикових рішень, у багатьох людей виникає потреба у “щасливому шансі”, яку можна порівняно легко задовольнити, беручи участь у соціальних практиках ігрового типу.

На наш погляд, у рамках концепції іграїзації гра окреслюється як адаптивна, проте ще не утилітарна активність. Вона постає як трансформаційний інструмент у різних сферах соціальності, зокрема у тих формах діяльності, що пов'язані з престижем, підвищенням статусу, вона є формою входження в нову роль. Для особистості такі практики мають ефект інтерактивності, сюрпризовості, вони забезпечують азарт очікування непередбачених ситуацій. Крім того, гра, входячи як агент, що викликає структурні зміни у звичних практиках, полегшує прийняття рішень в умовах невизначеності й уможливує оперативне виявлення наслідків прийнятих рішень. Особливо значущою стає функція, що забезпечує використання особистістю нормативних правил в діапазоні її розуміння (гра-епатаж). Зміни, що їх вносить іграїзація у наявні практики, також частково уможливають демонстрацію власних потенцій, сприяють встановленню й підтриманню контактів з партнерами. (Але зазначимо, що дисплейна поведінка тут має інший характер порівняно з дискурсом гри-дозвілля, а саме: демонстрація властивостей як “пробна” зона, як буфер соціальної взаємодії є адаптивною.) Ігрові соціальні практики, зазначає С. Кравченко, стали невід'ємною частиною діяльності підприємців, політиків, військових, працівників правоохоронних органів. Телебачення із засобу інформації перетворюється на тотальне казино, у якому грають уже мільйони людей.

Отже, у неklasичному дискурсі іграїзація позиціонується як нормативний регулятор соціального життя: за допомогою саморефлексії, досвіду самоорганізації успішні ігрові й евристичні практики соціально конструюються, а потім вводяться в господарсько-економічні, політичні, культурні структури. Мало того, “іграїзація як соціокультурний процес, – зазначає С. Кравченко, – дає можливість деякою мірою впорядковувати ризомні наслідки нової соціокультурної динаміки, що може привести до створення нових алгоритмів поведінки як певного порядку, до нової організації”.

Найрельєфніше іграїзація проявляється в культурі (як артикуляції соціальності), через яку входить у повсякденне життя, *при-*

вносячи невизначеність у цінності й норми, що збільшує ризики, пов'язані із соціальними інтера́кціями.

Перехід до аналізу гри як іграїзації, а саме процесу трансформації практик, що конструюють соціальність та особистість у ній, пов'язаний, як ми зазначали, з теоріями інформаційного суспільства. Отже, у цьому дискурсивному просторі перехресно фігурують гра та інформація.

В іграїзованому суспільстві, де інформація стає агентом соціальної дії, особистість звикає до двоїстості, характерної для інформаційного суспільства загалом: те, що відбувається, одночасно є реальним і нереальним (на відміну від попереднього трактування гри, що проводить вододіл між реальним та нереальним). Виникають нові силові позиції у дискурсивному просторі, наприклад, віртуальне спілкування або конструювання численних іміджевих “Я”, тотальна іронія і карнавальність інформаційного простору.

Для особистості силові лінії дискурсу іграїзації проступають насамперед у тому, що увиразнюється нестабільність зони індивідуалізації життя. В умовах, коли попередній простір соціальності є деструктурованим, а традиційні інститути і маркери соціалізації не грають колишньої ролі, зростає міра відповідальності за вибудову локальних ідентичностей і парціальних життєвих цілей.

Силові лінії поляризуються, розщеплюючи суспільство на локальні ідентичності. Так, частина населення, опинившись у ситуації відсутності традиційних орієнтирів, по-перше, занадто розчаровується у традиційних ідеалах і стратегіях (а тому активно обговорюваними стають “утрата традиційних цінностей” та їх реставрація, аномія суспільства, “руйнація почуття соціальної спільності” тощо), а по-друге, піддається маніпуляції комерційних “маскультурних” структур, що пропагують гедонізм, який переходить з індивідуального рівня на рівень домінуючої філософії суспільства та пов'язаний із цим злоякісний нарцисизм.

Як зазначає А. Костіна, характеризуючи останню тенденцію, головним джерелом гедоністичного світогляду є масова культура, що являє собою потужний канал створення та розповсюдження цінностей. Будучи від самого початку культурою гедоністичною, вона формує особливу “естетику дозвілля”, артикулюючи у ній тілесність, чуттєвість, спокусу, еротику і майже уникаючи моральних оцінок цих аспектів, зводячи духовну складову особистості до

рівня додатку до фізичної оболонки. Отже, пропагуються абсолют фізіологічного начала, активна стимуляція сексуальних фантазій людини, нарцисизм з його культом вічної молодості. Врешті-решт відбувається “соматизація свідомості”, в основі якої лежить перетворення особистості на *сому* – “гедоністичне анонімне тіло”, чії духовні потреби є другорядними щодо тілесних (Костина, 2006).

Зазначається також, що вибір особистістю і життєвої стратегії, і тактики повсякденності стає спробою тимчасової зупинки на одному з численних варіантів, завжди надаючи їй можливість “вийти з гри”. З. Бауман пише про свободу маневру як вищу цінність, точніше, метацінність “плинної сучасності” (Бауман, 2008).

Найбільш помітна іграїзація як адаптивний процес у двох сферах – телебаченні та Інтернеті. Можна стверджувати, що саме тут виникають своєрідні форми реалізації гри, в котрих відбувається трансформація соціальності – *інфотейнмент* та *гіпертекст*. Характерним для них є те, що розрізнявальну спроможність та конструкційний потенціал мають не емпіричні дії ігрової практики, як, приміром, в *agon* чи *alea*, а соціальна дія як видозміна традиційного, звичного, габітуалізованого.

Звичайно, на телебаченні проводяться ігрові інтерактивні передачі, де гра транслюється у прямому ефірі (приміром, аудиторії пропонують зателефонувати в студію і дати відповідь на запитання тощо). На механізмах іграїзації суспільства побудовано більшість реаліті-шоу і телесеріалів, де глядачі вирішують долю героїв. Це – чітко виражений емпіричний рівень іграїзації, гра тут реалізується як емпірична дія.

Але можемо побачити й соціальну дію: ігровою є сама ситуація, коли ток-шоу, новини та інші передачі подаються глядачеві так, ніби все це відбувалося насправді, тоді як жодних гарантій цього не існує. Це і є *інфотейнмент* як ігрова практика трансформації і соціальності, і людини. Серйозні події, дії чи ідеї описуються в невимушеній, легкій або навіть іронічній формі. У глядачів немає можливості визначити, наскільки правдиву інформацію вони бачать на екрані: телебачення породжує симулякри. Створення шоу у форматі *інфотейнменту* стало новим трендом сучасності. Те саме відбувається й у сфері особистісного життєконструювання: подієвість власного життя увиразнюється із гла завдяки оповіді, нарації, але нарації, в котрій десакралізуються особисте й стражденне: іро-

нічна налаштованість оповіді знижує переживання певної події як справжньої. Отже, *виникнення інфотейнменту постає соціальною дією, що презентує сутність іграїзації як практики трансформації суспільства.*

Іншу сферу розгортання іграїзації, як зазначалося, реалізує Інтернет. Тут трансформація соціальності й особистості проступає як гіпертекстуальність, як принцип організації і цифрових технологій, і публічного інформаційного простору, і особистої свідомості.

Нині ігрові інтернет-технології найяскравіше виражені в системі багатокористувацьких онлайн-рольових ігор (англ. *massively multiplayer online role-playing game* – MMORPG), де тисячі гравців можуть одночасно перебувати в одному і тому самому віртуальному світі, розробкою якого займаються певні комп'ютерні фірми. У цьому світі користувачі можуть виконувати різні дії разом з іншими гравцями зі всієї планети. Розробники MMORPG постійно розвивають свою систему, аби гарантувати постійний інтерес до процедури гри. Цікаво, що людей приваблює не стільки її сюжет, скільки те, що їхніми суперниками є такі самі реальні люди. Світи, створені у цих іграх, величезні – іноді мандри “з кінця в кінець” потребують кілька тижнів реального часу. Додатковим атрактором стає безліч варіантів поведінки персонажів.

Основний вияв іграїзації у цих іграх – це те, що в них переносяться дії реального світу (обман, наклеп, підстави, крадіжки і т. п.), а також у деяких із них існує можливість купити ігрові цінності за гроші. І, знову таки, емпірична дія як розрізнявальний параметр у грі є малопомітною. Комп'ютеризована гра як соціальна дія перетворилася на предмет поглиблених досліджень у зв'язку з феноменом віртуальності (про що йтиметься далі). До того ж величезна популярність комп'ютерних ігор спричинила переосмислення їхнього статусу в сучасній культурі: це вже не тільки розвага підлітків чи форма ескапізму. Як свідчать експерти, більшість гравців – професійно повноцінні дорослі віком понад 25 років, близько половини – жінки.

Можна окреслити кілька соціальних дій, які виконує інтернет-гра у просторі конструювання соціальності та особистості.

По-перше, в онлайн-іграх вибудовуються культурні моделі, типи соціальної поведінки, постають питання психологічної та ген-

дерної самоідентифікації, отже адаптивна функція ігор є досить прозорою.

По-друге, у процесі іграїзації застосовується навчальна функція комп'ютерних ігор.

По-третє, у сфері культурологічних, філософських та медійних досліджень актуалізується питання про онтологічний статус “реальних” і “віртуальних” ігрових просторів, виникають проблемні поля цифрової естетики, естетики інтерактивності, мережевої етики, етики симуляції, виникнення всередині ігрових спільнот соціальних мереж.

Проте основна трансформація і соціальності, і особистості пов'язана з реалізацією ігрових функцій тексту як інтерактивного *гіпертексту/кібертексту*. На наш погляд, *виникнення гіпертексту слід вважати другою соціальною дією, що презентує сутність іграїзації як практики трансформації суспільства.*

Ідеї про обмеженість виражальних можливостей традиційного тексту, точніше його паперового носія, почали висловлюватися від середини ХХ ст. Американський філософ і теоретик у сфері інформаційних технологій Т. Нельсон 1965 року зазначив, що книга є негнучкою системою, вона не забезпечує флексибельного пристосування до інтересів окремого читача з його пристрастями та мотивацією. Натомість система з комп'ютерно керованим дисплеєм і асоційованими множинностями пам'яті створює нове зручне середовище, що уможливує віднайдення користувачем власного рівня та задовольняє його особистий смак. У формуванні концепції гіпертексту фундаментальну роль зіграла ідея Т. Нельсона про те, що хід роздумів людини є нелінійним. “Ми думаємо гіпертекстуальність, ми говоримо гіпертекстуальність, то чому ж ми не пишемо гіпертекстуальність? Традиційне письмо нагадує перетворення живого дерева думок на щось подібне до тину” (цит за: Сергеева, с. 73).

Спочатку гіпертекст протиставлявся тексту традиційному, лінійному з його чіткою ієрархічною структурою, замкнутістю, завершеністю, фіксованістю початку і кінця, розмежуванням ролей автора і читача. Дослідники гіпертексту вважають, що однією з причин його появи була “загальна тенденція відходу від концептуальних систем, заснованих на ідеях симетрії, централізації та лінійної послідовності явищ, до концепцій асиметрії, множинності ви-

бору ... і ієрархії асоціацій” (Рязанцева, с. 40). В основу принципу асоціативного пов’язування текстових масивів у гіпертексті було покладено ідею про асоціативну природу знання, доступ до якої здійснюється завдяки сигналам різного ступеня виразності й складності: подібно до цього доступ до окремих блоків гіпертексту відкривається за допомогою гіперпосилань. Ж. Женет і Р. Барт поширили уявлення про електронний гіпертекст на тексти літературні, розуміючи під гіпертекстом ієрархію текстів, у якій кожний наступний текст “запам’ятовує” сліди текстів попередньої епохи.

Теорія гіпертексту розвивається за рахунок інкорпорування цього поняття в інші, прямо не пов’язані з програмуванням галузі знання – семіотику, лінгвістику, психологію, внаслідок чого постійно росте список характеристик гіпертексту і з’являються нові, близькі, але не еквівалентні гіпертекстові терміни: паратекст, архітекст, палімпсест тощо. “З урахуванням розвитку технологій сьогодні можна говорити про трансформацію гіпертексту в гіперсередовище, коли якась умовна текстова рамка об’єднує тексти різної модальності – власне мовні, візуальні, аудіотексти, формує єдиний знаковий простір з використанням різних носіїв інформації” (Симоненко, 2013).

Соціальна значущість таких новацій полягала в тому, що масиви даних могли проглядатися, вивчатися і оновлюватися одразу декількома людьми у різних місцинах земної кулі. Оформилися дії, які значно трансформували практики, звані нами читанням і письмом. Кібертекст змінив стандарти і ритми читання, а також підірвав владу автора та недоторканність його тексту.

Отже, в середині ХХ ст. з появою комп’ютерів стало зрозуміло, що з’явилася нова технологія роботи з текстом, потенційно більш гнучка, ніж будь-яка попередня. Це спричинило сплеск досліджень тих змін, які почали відбуватися у сприйнятті інформації.

Окрім гіпертексту і комп’ютерних технологій, як зазначалося, специфічні віртуальні феномени породжує інтернет-середовище, пропонуючи різні форми активностей користувачів і, що більш важливо, різні форми ідентичностей. Сам “мережевий індивідуум” – *networked self* – уже невіддільний від атмосфери несправжності, віртуальності.

Яким чином іграїзація інформаційного суспільства позначається на практиках життєконструювання особистості? На наш по-

гляд, найістотніша трансформація практик пов'язана з тим, що епоха високих комп'ютерних технологій робить дедалі проблематичнішою для свідомості сучасної людини ідею *реальності*, оскільки повноправним заміником буденної реальності як основної стає *реальність віртуальна*, що радикально універсалізується з розвитком програмного забезпечення.

Виразно ігровий характер, який має поведінка у віртуальній реальності, проявляється подвійним способом: у відчутті єднання з комп'ютером та в техніці “ковзання”, “руху по дотичній”. Завдяки сучасним технологіям віртуальний продукт цілком здатний забезпечити гравця можливістю вирватися за рамки власної раціональної сутності, замкнувши на собі дві реальності – екранну та фізичну.

Віртуальна реальність, як зазначають фахівці з віртуальної психології, охоплює три типи подій: *консуетал* (пересічний ряд подій, пережитих звичним чином), *гратуал* (привабливі події) та *інгратуал* (непривабливі події). Гратуал й інгратуал є – відповідно – розширеним і звуженим станами свідомості. У стані розширеної свідомості збільшується здатність сприймати, обробляти і зіставляти великі масиви інформації; в інгратуалі, навпаки, інформація сприймається та обробляється з ускладненнями. Гратуал й інгратуал об'єднують під назвою “віртуал”. Психологічному віртуалу протистоїть психологічний консуетал – тобто буденність, звичність, усталеність.

Віртуал має кілька основних властивостей: незвичасність, спонтанність, фрагментарність, об'єктивність, змінність статусу тілесності, статусу свідомості, статусу особистості, статусу волі. У гравця спостерігаються незвичайні психологічні стани, відмінні від буденних, як то інсайт, екстаз, похідними від яких можна вважати віртуал (коли гравець плуває фізичну і віртуальну реальності) та гратуал (коли в ейфорії людина втрачає зв'язок з фізичною реальністю).

Фрагментованість, умовність повсякденного життя змушують людину засумніватися в самій соціальній реальності. У віртуалізованій реальності пошуки основи можуть привести лише до конструювання простору, котрий за визначенням є віртуальним. Тому в соціальній віртуальній реальності Інтернету людина нарешті набуває впевненості: вона знає, що це гра, і грає за правилами

цієї гри, розширюючи межі власної свободи і творчо переборюючи кризу ідентичності за допомогою ігор з ідентичністю. Відтак комп'ютеризація і розвиток мультимедійних засобів віртуальної реальності “викривають” віртуалізованість повсякденного життя. Водночас розвиток технологій і поширення Інтернету провокують подальші масштабні соціальні зміни, продовжуючи тенденцію віртуалізації та експансії гри у світ повсякденного життя. Межа, яка відокремлювала віртуальну комунікацію від реальної та надавала їй певної своєрідності, поступово стирається, оскільки збільшення числа повсякденних контактів, причому контактів знеособлених, переносить сутнісну характеристику віртуальної комунікації – анонімність – у простір звичних соціальних практик. Неназвана, невідома, невидима у натовпі людина може повною мірою реалізувати свою віртуальну свободу. Вона сприймає світ як ігрове середовище, вона грає – своїми ролями, своїми ідентичностями. І, зрештою, грає саму себе.

Отже, Інтернет перестав бути лише засобом масової інформації та комунікації. Мережа перетворилася на простір, що породжує нові форми взаємодії людей, нові принципи конструювання соціальності і, як наслідок, нові проблеми щодо розуміння віртуальної свободи, розподілу влади в соціальній віртуальній реальності та креативного використання нових технологічних можливостей.

Нові суспільні відносини, які виникли у соціальній віртуальній реальності Інтернету, неминуче екстраполюються на всі сфери життя. Це наочно виявляється у переплетенні реальності і віртуальності, повсякденних соціальних практик та інтернет-комунікації. Таке тісне переплетення і навіть збіг реальності повсякденного життя і віртуальної реальності Інтернету (комунікативні практики якої також стають частиною повсякденності) роблять недоречним протиставлення цих двох реальностей.

Таким чином, можемо стверджувати, що однією з практик трансформації соціальності є *вторгнення віртуальності, котре є формою конструювання соціальності в умовах іграїзації*. Це вторгнення насамперед ілюструється змінами, що відбулися в комунікаціях завдяки мережі Інтернет. Заміну реальних практик віртуальними можна спостерігати й у таких феноменах, як “віртуальний офіс”, “віртуальні гроші” тощо. Ці приклади дають можливість побачити, як масштаби впливу віртуальної реальності поширюють-

ся на нові сфери. Комп'ютеризація принесла із собою не скорочення документообігу на паперових носіях (що очікувалося), а його збільшення. Тепер замість одного-двох машинописних екземплярів можна за кілька хвилин отримати сотню або дві прекрасно оформлених бюрократичних продуктів. І все це треба розмістити по архівах, теках, роздати в паралельні відділи та обов'язково зберегти в електронному варіанті.

Так званий “віртуальний офіс” є середовищем, яке дозволяє ефективно вести бізнес, використовуючи виключно комунікаційні можливості Інтернету (службова адреса для отримання кореспонденції, послуги пересилання пошти, віртуальний телефонний номер, приймання факсів, обслуговування вхідних дзвінків, послуги секретаря, веб-гостінг тощо). Такий офіс дедалі частіше пропагується як засіб економії фінансових та часових витрат. До того ж він не потребує перебування співробітника на конкретному робочому місці у певний час.

По суті це феномен “есхатологічного жанру” (як і кінострічки “Матриця”, “Клони”), стрижнем якого є моделювання світу, де владу захопили комп'ютери; у творах цього жанру можна вгледіти аналогію с англійськими лудитами, що на початку XIX ст. протестували проти промислового перевороту, оскільки здобутки технічного прогресу ліквідували робочі місця. Загалом “віртуальний офіс”, який підриває основу основ бюрократії – контору, чудово ілюструє вторгнення віртуальності, що панує над реальною людиною.

Завдяки віртуальності змінилася форма контролю за членами суспільства. Якщо раніше відвертий контроль вважався однією із центральних функцій бюрократії й управління та ознакою недемократичності, тоталітарності (це чудово змальовано в Дж. Орвела), то із вторгненням віртуальності ця тотальність загострилася, але в інший спосіб: вона здійснюється, наприклад, через ідентифікаційний код, що існує як персональна клітинка у глобальних базах даних, де відображаються усі зміни в доходах, статусі, місці проживання тощо. Якщо людину не занесено до такої бази даних, вона просто перестас існувати для держави, податкових служб, медичних установ тощо.

Інший сучасний феномен – “віртуальні гроші” – також поступово підмінює собою реальність. Це – платіжні засоби, що не

мають фізичного втілення, – ними оперують електронні платіжні системи, призначені для оплати товарів і послуг через Інтернет (PayCash, WebMoney тощо). “Віртуальні гроші” – це лише файл, який захищено електронним підписом емітента, але вони мають певний номінал, і система, що випустила їх в обіг, зобов’язана приймати їх у власника за номінальною вартістю. Перевага над реальністю полягає у тому, що можливість миттєвої оплати покупки віртуальними засобами (рішення при яку здебільшого приймається імпульсивно: “побачив і купив”) підтримує високі обороти інтернет-торгівлі, які вже становлять конкуренцію традиційним магазинам. Мало того, “віртуальні гроші” виявляються безпечнішими за реальні, адже, приміром, передавати реквізити кредитної картки малознайомій організації небезпечно.

Разом з тим слід зазначити, що стосунки між реальністю та віртуальністю значно складніші, ніж поступове витиснення одне одного. Як зазначає С. Жижек, проблематичнішим є те, що наприкінці процесу віртуалізації реальна дійсність переживається вже як віртуальна. Скажімо, для більшості телеглядачів вибухи Всесвітнього торгового центру були лише подіями на екрані: коли вони вкотре бачили повтори цих жахливих епізодів, то вже переживали їх не більше, ніж захоплені кадри фільмів-катастроф (“Наступного дня” та ін.). Як коментує С. Жижек, “неправдоподібно, коли відбувається те, що було об’єктом фантазму: певною мірою Америка отримала те, про що фантазувала, і це стало великою несподіванкою. Це не реальність увійшла у наші марення, а марення увійшло й зруйнувало нашу реальність” (Жижек, с. 23). У фільмі “Матриця” за його словами, ця логіка сягнула кульмінації: матеріальна реальність, яку всі бачать і відчують, є віртуальною, породжуваною та керованою гігантським мегакомп’ютером, до якого всі приєднані. Коли герой пробуджується у буцімто реальній дійсності, він бачить пустельний пейзаж та згорілі руїни, тобто те, що залишилося від Чикаго після глобальної війни, і чує іронічне вітання: “Ласкаво просимо в пустелю Реального”.

Отже, 11 вересня – феномен, сутність якого полягає в тому, що не тільки ЗМІ увесь час бомбардували людство розмовами про терористичну загрозу, але саму цю загрозу було інвестовано з голлівудських творів на кшталт “Втечі з Нью-Йорка”, “Дня Незалежності” тощо.

Діалектику віртуальності та реальності не можна зводити до того, що віртуалізація повсякденного життя (і похідне від неї враження, що людство віднині, а згодом дедалі більше живе у штучно сконструйованому всесвіті) викликає непереборну потребу, мовляв, повернутися до реального, заново знайти стабільну основу в “реальній дійсності”. Результат, отриманий після такої деконструкції, матиме статус нової видимості: через травматично-надлишковий характер того, що ми переживаємо (скажімо, ті самі події 11 вересня), ми не впускаємо його у нашу реальність, і воно залишається жакливим маренням. С. Жижек акцентує увагу на цій метаморфозі, зазначаючи: віднині Реальне, аби існувати, має сприйматися як ірреальний фантом (Жижек, с. 28).

Отже, тенденція до віртуалізації – це своєрідний діагноз, який ставиться не тільки сучасному суспільству, а й соціальному суб’єкту. Конструювання суб’єктивності, яке відбувається передусім у процесі формування ідентичності, під впливом соціальності, що трансформується, піддається певній мутації: співвіднесеність із соціальною роллю (стійка ідентичність) змінюється дистанціюванням, відчуженням від повсякденних ролей, і це переживається як криза ідентичності. Ідентичність замінюється іміджем, але в людини залишається право вільно змінювати свої повсякденні маски. Тим самим розширюється поле для творчості в побудові власної особистості, котра має якості, що дозволяють максимально адаптуватися до нового соціального середовища, – мінливість, гнучкість, здатність до самоконструювання (Сотникова, 2005).

Принагідно зазначимо, що створення *віртуальної ідентичності як соціальна дія*, що розгортається в межах іграйзованого простору, доповнюється відповідними емпіричними діями. Наприклад, в Інтернеті існують щоденники і сторінки вигаданих персонажів, до того ж у значній кількості. Після екранізації романів Дж. Роулінг у Мережі стала виходити газета “Daily Prophet”, яку глядач бачив у цих фільмах. Активність фанів, тобто шанувальників певних персонажів і творів медіасередовища, також має в Інтернеті ігровий характер. Прикладом її може бути фан-фікшн, тобто інтерактивна творчість гравців за мотивами об’єктів їхнього поклоніння (створення нових глав у книгах, сценаріїв чи додаткових епізодів до фільмів, власних відео тощо). Ще складнішу ігрову природу мають інтернет-щоденники – блоги, які містять, крім “по-

току свідомості” автора, публікацію корисних для загалу текстів, фотографій чи посилань з коментарями. При цьому в “блогосфері” мирно співіснують і навіть спілкуються між собою реальні та віртуальні персонажі. Подібне спілкування завжди містить ігровий підтекст, і будь-яке серйозне обговорення може будь-коли обернутися розіграшем, жартом. Навіть у ділових електронних листах активно використовуються “смайлики”. Інтернет-простір щодня наповнюють тисячі “приколів” у вигляді малюнків, анекдотів, псевдоцитат та ін.

У межах іграйзованого простору дедалі виразнішим стає ще один його вплив на практику життєконструювання особистості, а саме: деконструкція уявлень про вік, зміщення меж дорослості. Йдеться про зростання числа людей, які “не хочуть дорослішати”: щось подібне описувалось як синдром Пітера Пена, як *Puer aeternus* (вічний Хлопчик) у юнгіанській психології. Виник навіть спеціальний термін – *kidults* (від англ. *kid* – дитина і *adult* – дорослий). Кідалтс, або “нові дорослі”, є переважно мешканцями великих міст віком від 20 до 35 років, які не створюють сім’ї, часто змінюють місце роботи, шукають себе у всіляких хобі та подорожах, тяжіють до вибору молодіжного та неформального стилю в одязі, взагалі уникають “серйозного” способу життя. До речі, кідалтс – не виключно європейський феномен, у Японії на позначення подібної субкультури існує термін *kawaii*: для неї характерна пристрасть до надзвичайно дорогих технічних новинок, які, проте, є не надто корисними.

Кідалтс, як правило, багато часу проводять в Інтернеті, грають у комп’ютерні ігри. Традиційно соціальними маркерами дорослості були завершення освіти, окреме житло і власний заробіток, однак нині ці критерії втрачають розрізняльну здатність, якщо людина сама не вважає себе дорослою. Ось як про кідалтс пише Лінор Горалік: “В останні півтора десятиліття ми спостерігаємо, як деякі люди, що перебувають у віці, який однозначно асоціюється у нас зі зрілістю, приймають персональні рішення як повсякденного, так і стратегічного характеру, що асоціюються у нас із значно молодшою віковою групою, і вибудовують свій спосіб життя відповідно до цих рішень”. Вона зазначає, що основою “нової зрілості” є відмова від послідовного, лінійного розвитку кар’єри і від матримоніальної стабільності, яка притаманна кідалтс, а разом із тим

вони вивільняються від змагального синдрому, властивого колишнім поколінням.

Отже, у просторі іграізації сформувалася нова практика переживання віку, а пустотливість, пролонгація дитинства та молодості перетворилися на новий загальносвітовий споживчий тренд. (І відомий бренд Hello Kitty може слугувати яскравим прикладом. Вираженням цієї тенденції є також те, що відомі бренди от-кутюр, такі як Christian Dior, Louis Vuitton або Hermes, націлені на аудиторію “нових дорослих”, пропонуючи одяг з принтами, на яких зображено героїв мультфільмів, жіночі прикраси із зображеннями фруктів і цукерок, сумки з кумедними персонажами. Не зайве також згадати Teddy Bears або Ugly Dolls – іграшки для дорослих. Загалом можна стверджувати, що поява “нових дорослих” є наслідком докорінної перебудови життєвого циклу особистості у плинному суспільстві.

Наразі розглянемо іграізацію як дискурсивну дію. На наш погляд, основним тут є зрушення у двох іпостасях етики – трудової та розважальної. Іншими словами, гра як практика суттєвим чином переконфігурує простір етики. Йдеться, зокрема, про таке. Головним внутрішнім протиріччям капіталістичного устрою Д. Белл називає антагонізм первинної протестантської етики (вірність звичаям, акуратність, прихильність до свого місця роботи, трудова дисципліна) і створеного завдяки успіхам капіталізму суспільства споживання з його спокусами і принадами. Традиції етики праці міцно закріпили за грою роль розважальної, несерйозної діяльності. Але в сучасній ситуації, коли людина отримує можливість працювати на відстані, поза офісом, проникнення ігрових і креативних технологій у бізнес, стимулювання і організація бізнесом активного відпочинку працівників – усе це нівелює відмінності між роботою і відпочинком на основі нової етики – етики гри. “Етика гри – це спосіб життя, який поєднує і традиційні, і сучасні іпостасі гри, підтримувані новим науковим поглядом на людську природу. (...) Це світ, що складається з подиву і несподіванок, ризику та ініціативи, шансу і уяви; світ, сприйнятливий до наших пристрасних намірів але й такий, що висуває свої права, світ, що вимагає еволюції наших якостей і реакцій. Людина-гравець є енергійною, має живу уяву і впевнена у собі перед лицем нового світу, що постає: світу непередбачуваного і змагального” (Белл, с. 699, 703).

Отже, сутність гри як практики життєконструювання у вимірі іграїзації – це створення ігрового підходу до життя (тут доречно згадати ігровий ескапізм, хоча за суттю вони є різноспрямованими), що стає масовим явищем у розвинених країнах, у тому числі й у такій формі. Що більше технологічних можливостей для гри надає сучасний світ, то більше люди грають. Гра стає частиною не тільки дозвілля, а й праці, більше того, дедалі частіше сама праця сприймається як творча, ігрова активність. Віртуальні ігрові світи не лише слугують втечею від реальності, але й дають можливість людині розширити простір своєї свободи, самореалізації та самовизначення. Іграїзація урізноманітнює функції ігрової діяльності, вводячи, окрім дозвілєво-розважальної, пізнавальну, виховну, компенсаторну, творчу, трансформуючи суспільні практики буденності у трьох напрямках: емпіричному, адаптаційному і креаційному.

Найважливішим, на наш погляд, є те, що гра створює нові поля комунікації зі своєю етикою і естетикою, а саме: ігрова й трудова соціальні діяльності перебувають у складній постійній взаємодії, ініціюючи одна одну. Так, гра передує соціальній діяльності у формі розвивальних або бізнес-ігор, але, з іншого боку, вона супроводжує основні форми соціальної діяльності, “вмонтовуючись” у них: найяскравіше це помітно на прикладі політичних шоу. Як соціальна дія іграїзація загалом розширює можливості особистості щодо соціалізації та інтеграції в суспільні стосунки і спричинює її автономізацію.

Підсумовуючи, зазначимо, що іграїзація справляє низку специфічних впливів на практики конструювання соціальності та особистості. Зокрема, *гіпертекстуальність* трансформувала ідею традиційного письма й читання; *інфотейнмент* спричинив кардинальні зміни у процедурах виробництва соціально значущого факту; *вторгнення віртуальності* розщепило звичні практичні форми поведінки (“віртуальний офіс”, “віртуальні гроші” тощо) і водночас видозмінило практики соціального контролю за членами спільноти, а крім того – запропонувало можливість *віртуальної ідентичності* та *деконструкції віку*.

Гра як практикування, що конструює соціальність

Ще одну трансформацію гри створила соціокультурна ситуація початку ХХІ ст., чільним фактором якої виявилася ревізія філософських основ західноєвропейської думки, що призвело до деконструкції основ метафізики через зміну ролі й місця мови у філософській проблематиці (“лінгвістичний поворот”). Акцентування уваги на онтологічному аспекті мови спричинило зміну акцентів, пов’язаних з існуванням особистості в культурі загалом, і навантажило гру новим змістом: як здатність до розрізнення, як мерехтіння сенсів у мовній грі, як уможливлення соціального перформансу. Гра стала “грою структури” – тим, що забезпечує самоорганізацію системи. По суті можна говорити про те, що *гра стала практикуванням, яке створює соціальність*.

Гра стала також новим способом орієнтування у новій культурній ситуації. Ця ситуація, що описується через метафори “саду доріжок, що розходяться” (Х. Борхес), світу-ризому, лабіринту, постійно змінюваної території, потребує нових інструментів конструювання локальної ідентичності як нефінальної. А. Махову належить цікаве трактування модерної односпрямованості як метафори часу – того, що, маючи світ початок і кінець, указує людині на її кінечність. У цьому випадку деконструкція односпрямованості й перетворення її на ризому за допомогою гри може розглядатися як спроба обійти час (і тут ще одна метафора постмодерну: час, який не має минулого та майбутнього, який членовано на безкінечну множинність часів теперішніх).

Якщо ми розглядаємо гру як дію, то вона неможлива без гравців (без особистостей, що грають). Це є справедливим і для класичного, і для некласичного тлумачень гри. Але інформаційне постіндустріальне суспільство не тільки створює технічні й смислові механізми для появи нових і розширення традиційних ігрових просторів, воно породжує новий тип особистості – “особистість без властивостей”, тим самим деконструюючи ідею гравця.

У просторі постмодерного дискурсу ми можемо вирізнити інше бачення гри, що сходиться до Л. Вітгенштайна та його ідеї мовної гри, де під останньою розуміється універсальний структурний

принцип, що визначає будь-яке користування мовою. Це – перший крок до зміни статусу гри в епістемології. Другим є поняття “гри структури”, запропоноване Ж. Дерріда, котре, як щойно зазначалося, припускає бачення будь-якого явища як такого, що перебуває у процесі самоорганізації. Навіть Логос, за його словами, має принципово ігровий характер і передбачає вільну гру структури, що тягне за собою неможливість точного передбачення майбутніх станів, ситуацій тощо. Гра стає уможливленням самоорганізації системи.

У розумінні гри, що йде від Л. Вітгенштайна, вона постає як безособистісний та безособовий фактор самоорганізації, структуризації складних систем. Тим самим можна виразити фундаментальну відмінність від гейзінгівського трактування гри як особистої та особової. І ще один нюанс, запропонований Л. Вітгенштайном: мовна гра не є елементом, вписаним у реальність, вона є її єдиним репрезентантом, доступним аналізу, а оволодіння соціальною реальністю є оволодінням правилами мовної гри (за цією логікою можна стверджувати, що створення правил мовної гри є створенням соціальної реальності).

Отже, у дискурсі постмодерну гра постає в особливих розв'язках, де на неї покладається роль: 1) інтенції, спроможної похитнути основи логоцентризму; 2) деконструкції, яка руйнує логіку бінарних опозицій, серед яких особливої значущості набуває руйнація опозиції “серйозне /несерйозне (=ігрове)”; 3) підтримання основного принципу нової естетики – “світ як текст”.

Гра, тлумачена як інструмент деконструкції, відтепер руйнує структуру (в тому розумінні останньої, де вона є моделлю, яка вибудовується на основі спрощень, що примушує розглядати явище в одному-єдиному ракурсі). Варто згадати, що традиційна інтерпретація структури передбачає наявність “центру” або “фіксованого начала”, що “стримує початок гри” (Ж. Дерріда). Тому метафізика як “центрована цілісність” відповідала ідеалам логоцентричного дискурсу західноєвропейських філософських систем. І саме гра виявилася інструментом, за допомогою котрого реалізувалися два основні запити постмодерну: децентрованість структури і деабсолютизація дискурсу. Мало того, можна стверджувати, що деконструкція, яка здійснюється за допомогою гри, чітко спрямована на розхитування і усунення центру. А тому через проблематику гри

філософський дискурс постмодерну знімає модерний тоталітаризм, модерну агресію щодо Іншого (несхожого, неподібного до того, що фундований метанарацією).

Основою такої гри стає не емпірична і не соціальна дії, а дія дискурсивна. У спробах прокласти нові силові лінії механізмом гри стає *differance* (розрізняння). Це не остаточне встановлення відмінностей, це лише опис, абрис, мерехтіння, за якими слід інтуїтивно зрозуміти, відчутти, уявити межі сенсу аналізованого поняття, це – процесуальність пошуку відмінностей, а не його результат. За Ж. Деррида, *differance* – це “тотожність, яка не є ідентичною самій собі, джерело розрізень, процес їх виробництва, розрізнення між розрізняннями, гра розрізнянь”, “призупинення присутності разом із призупиненням концептуального порядку і позначення, закриття та виявлення себе у функціонуванні слідів” (Деррида, 1999).

Характеризуючи прикладні моделі комунікації, Г. Почепцов описує диферанс як ланцюжок елементів, один з яких наявний, другий його змінює, але вже стосується майбутнього елементу, і між ними виникає інтервал у часі та просторі. Тобто відмінності (*differences*) виявляються внаслідок розрізняння (*differances*) (Почепцов, 2001).

Отже, для спроби показати гру в новій її іпостасі важливо, що диферанс дає можливість розрізнити, не проявляючи себе як феномен та зникаючи в момент свого прояву. Це – наріжний камінь у роз’ясненні інших силових ліній постмодерного дискурсу, зокрема десакралізації цілеспрямованої дії та, зрештою, протестантської трудової етики; це артикуляція невизначеності, недосказаності, розсіяння сенсу, що потребують специфічної форми комунікації, заснованої на “постмодерній чутливості”.

Диферанс докорінно зміщує увагу з мети на процес: метою диферансу є не встановлення меж розрізнення (відрізнити одне від одного), не фіксація сталих меж (а отже й центру), а мерехтіння подвійного коду, з яким так енергійно працює естетика. Весь сенс постмодерної гри як особливого роду розрізняння полягає в нефінальному процесі розсіяння сенсу. Така ситуація віддаляє від смислової визначеності, проте примушує приглядатися до інших смислових відтінків.

За допомогою диферансу Ж. Деррида розкриває зміст тих зрушень, що відбуваються зі структурою при переході від структу-

ралізму до постструктуралізму, а саме: структура постає як поле безмежних заміщень, в якому відсутній “центр, який затримує і засновує – зупиняє гру заміщень, а рух гри санкціонується браком або відсутністю центру” (Деррида, 1999). Отже, гра структури заснована на можливості кожного її елемента постати центром щодо решти елементів. Жорстко центрована структура закріплює функцію центру тільки за одним елементом, тому вона має таку саму тенденцію *припиняти гру*, як і структура однорідна (тобто позбавлена центру).

По суті диферанс не виникає в гомогенній організації, не виникає і в ієрархічній. Диферанс – це принцип, за яким жодний елемент не ототожнюється з центром (оскільки це припиняє гру й викликає ієрархію, відносини підпорядкування, влади), але потенційно він може бути центром. Розрізняння можливе там, де є “блукаючий центр”: якщо кожний елемент *може* бути центром, тобто *має потенцію центру*, то створюється *можливість гри між різними центрами*, які у своєму постійному заміщенні мобілізують найбільшу кількість елементів. Іншими словами, гра структури стає привабливою саме за рахунок рухомої ієрархії елементів, за рахунок перетину семантичних кордонів, за рахунок перестановки центру і периферії. Поділ на основне/неосновне, серйозне/несерйозне, виробниче/ігрове при аналізі гри у постмодерні втратив свою пояснювальну спроможність. Натомість подвійне кодування та максималізація ролі знака, котрі створили ефекти культурної віртуальності й культурної поліфонії, постали як потужні інструменти деконструкції згаданих опозицій. Крім того, гра найбільш незаперечно дає можливість проявлення ірраціонального начала в особистості (й спільноті). Гра у постмодерні – це необмеженість, нефінальність, безмірність, нестримність, розрізняння, а тому Логос як сенс, рацію, серйозність, порядок, репрезентація тощо відходить у затінок. Головним є те, що постмодерна гра проблематизує поняття межі і дається взнаки у постійній трансгресії (уможливорюючи водночас соціальний перформанс як практику життєконструювання особистості й спільноти).

Зрозуміло, опис нової ускладненої реальності потребує нової “оптики” постнекласичної філософії та постнекласичної естетики, оскільки філософський дискурс у перспективі бінарних опозицій себе вичерпав. Тому в якості нового оптичного інструменту ми

пропонуємо гру-диферанс, за допомогою принципів котрої можуть бути роз'яснені вибудовувані культурні моделі й типи соціальної поведінки, що в них конструюються.

Говорячи про застосування “нової оптики”, підкреслимо важливий, на наш погляд, момент, а саме: на початку ХХ ст. відбулася чергова зміна у стосунках двох реальностей: перформанс став шляхом конструювання дійсності, де не останню роль відіграє експериментування з межами інтерпретації/ гіперінтерпретації реальності соціального тексту. Якщо кінець ХХ ст. запропонував стосунки між реальностями та їхніми межами у формі *вторгнення віртуальності*, то у перформансі ці стосунки постають як *деконструкція самого поняття “межа”*. По суті, все стало грою, але у дещо своєрідному сенсі. Аби зрозуміти цей нюанс, слід навести, скажімо, думку Н. Маньковської про те, що для художника-постмодерніста використання підкреслено ігрового стилю є досить типовим прийомом, який закорінено в історії походження постмодерного мислення: з'явившись передусім як культура візуальна, постмодернізм в архітектурі, живописі, кінематографі, рекламі зосередився не на відображенні, а на моделюванні дійсності шляхом експериментування зі штучною реальністю – відеокліпами, комп'ютерними іграми, диснейвськими атракціонами (Маньковская, с. 11).

Тому існують підстави говорити про ізоморфізм у конструюванні перформансу та соціальності як ігрових феноменів. Однак передусім слід окреслити наше розуміння особливостей, пов'язаних із трактуванням соціальної реальності у постмодерні, а також розкрити розуміння соціального перформансу як практики конструювання локальних ідентичностей.

Як зазначалося, зміна парадигм породжує нову культурну ситуацію, що претендує на заміну аксіологічних орієнтирів. Це приводить і до зміни розуміння соціальності, яка на рубежі століть починає мислитися насамперед як простір комунікативності. Тут варто послатися на Ю. Габермаса, який вважає, що у сучасному суспільстві дія, орієнтована на розуміння (комунікативна дія), займає панівне становище, переважаючи над діями, орієнтованими на досягнення мети, дотримання норм, навмисну експресію. Іншими словами, соціальні процеси (процеси інтеграції, соціалізації, інституціалізації тощо) перебігають у культурно-комунікативній сфері (Хабермас, 2000). З огляду на це, а також на те, що в умовах склад-

ного і плинного характеру сучасності соціальне знання вже не встигає відображати реальність, будь-яка точна репрезентація розмивається швидкозмінними референтами. Епістемологія, заснована на репрезентаційній парадигмі, вже не відповідає динамічному характеру сучасного суспільства. Виникає необхідність пошуку нової епістемології соціального знання, яку можна протиставити метафорі дзеркала. Отже, йдеться про заміну репрезентаційної моделі на перформативну. (Водночас зазначена проблема може бути трактована на глибшому рівні – як питання про те, чи виконує мова функцію репрезентації реальності, чи функцію створення реальності. Крім того, вона вводить у поле дослідницького інтересу проблематику мовних ігор.)

На наш погляд, перетин комунікативного суспільства й перформансу уможливиться тим, що під час виконання останнього відбувається зрушення тексту соціальності: остання знаходить нову для себе характеристику відносності, яка, своєю чергою, передбачає певний ступінь випадковості. Адже за суттю перформанс – це процесуальна несподіваність. Проте, як зазначалося, випадковість і відносність знищують тотальність, вводячи процедуру розрізнення і відмінність як такі, та роблять можливою чутливість (схильність) до афекту. По суті це означає реабілітацію людських пристрастей як обґрунтування вчинків. Це – перша вісь, що створює, на нашу думку, нову соціальність. Друга вісь пов'язана з теоріями інформаційного суспільства (Й. Масуда, А. Турен, П. Дракер, М. Кастельс, О. Тоффлер, Т. Стоуньєр, Р. Катц, З. Бжезінські), відмінною рисою якого визнається створення глобального інформаційного простору, що забезпечує: а) ефективну інформаційну взаємодію людей; б) їх доступ до світових інформаційних ресурсів і в) задоволення їхніх потреб в інформаційних продуктах і послугах. Іншими словами, у понятті інформаційного суспільства відбивається новий стан цивілізації через аналіз таких його характеристик, як знання та інформація, що цілком укладається в річище постмодерної концепції соціальності. Тут важливо зазначити, що дослідники, які пишуть про сучасність, підкреслюють розвиток технічних носіїв інформації (М. Маклюєн), нових форм управління (Й. Масуда), мережевої інтеракції (М. Кастельс), синтезу інформації і знання (О. Тоффлер). І дещо в тіні залишається той момент, що інформаційний ресурс, накопичений на основі розвитку технологій і знань, здатний стати

основою реконфігурації соціального простору, а саме: нові інформаційні структури дозволяють артикулювати комунікативні зміни та забезпечують нову якість соціальності – перехід до комунікативного суспільства.

Проте теоретичного концепту комунікативного суспільства, який можна було б зіставити з глобальним концептом інформаційного суспільства, ще не існує. А між тим бачення світу “під знаком комунікації” (У. Еко) стає дедалі більш плідною лінією аналізу. Підходи до визначення сутності комунікативного суспільства пов’язані з працями Ю. Габермаса, К. О. Апеля, У. Еко та інших відомих авторів, які акцентують значення комунікації, комунікативного консенсусу в процесі пошуку нової соціальної організації, форм і способів людської свободи, справедливості, солідарності, інакше кажучи, соціального порядку в умовах нового інформаційного порядку.

Принагідно зазначимо, що зміна характеру комунікації в ХХІ ст. артикулює проблематику мовних ігор. Зокрема, все частіше привертається увага дослідників до того факту, що породжувана цими іграми соціальність ускладнюється. До того ж відбувається зміна статусу комунікативного акту в новому суспільстві: він утрачає свою однозначність і, залежно від того чи того варіанта мовної гри, втрачає непохитність і розсіюється. В одному випадку комунікація та породжена нею соціальність можуть постати як істотні детермінанти особистості, окреслюючи доступні мовні правила та горизонти й обмежуючи можливі варіанти мовної та соціальної поведінки. В іншому випадку мовні правила не задаються як нормативно-регулятивні, натомість вони створюються безпосередньо у процесі застосування, а сама мовна гра постає ареною протиставлення силових позицій: той, хто пропонує правила, має на меті нав’язати їх іншим учасникам комунікації, примусити визнати ці правила не лише як значущі, але навіть як необхідні. Тим самим продукується символічна влада, що починає діяти в мовній грі поряд з інституційно оформленою владою соціуму.

Використання цієї влади реалізується як процес “називання”: маркування у той чи той спосіб певного соціального факту у мовній грі перетворюється на його конструювання. Троп або інше висловлювання постають не просто словами, що репрезентують цей

факт, а утворюють соціальне ставлення до нього, задають різні аспекти і якості, відтворювані в кожному комунікативному акті.

Таке “нав’язування” стає виразнішим у тих площинах соціальності, де відбувається втрата силових позицій тим чи тим агентом. Соціальна динаміка, пов’язана, як правило, з оформленням нових локальних ідентичностей та передислокацією силових позицій, реалізується через зміну дискурсу. Нові силові лінії, що виникають, власне, й відображають стрімкі зміни способу життя і водночас провокують ці зміни, спричинюючи специфічний стан соціальності, за якого слабшає жорсткий зв’язок між *signifié* та *signifiant*, у структурі знака між ними виникають розриви, які можуть долатися через приписування сенсу і задавання певного сценарію інтерпретації. Іншими словами, учасник мовної гри примушує свого опонента прийняти певне прочитання і розуміння знака, присвоївши водночас один із варіантів усього репертуару мовних ігор та дискурсивних сценаріїв. Тому як особливу рису комунікативного суспільства можемо визнати те, що центральним елементом його мовних ігор стають не правила як такі (правила використання мови), а екстралінгвістичні характеристики (наприклад мотиваційні параметри особистості: власне мотиви, наміри, бажання), котрі вже замість сценарію гри пропонують (нав’язують іншому) правила створення гри.

Тим самим мовна гра стає чільним елементом соціальної реальності, засобом її конструювання та концептуалізації. Мовні структури і маркери, а також концептуалізація соціальної реальності, яка реалізується цими структурами й маркерами, постають як символічна влада, а сама мова – як конститuent соціальної реальності. Отже, джерелом мовних ігор є не знеособлена реальність, де панують норма, еталон, зразок тощо, а особистісна силова позиція, що виникає як реалізація одночасного задоволення двох прагнень: відновити прозорість зв’язку між *signifié* та *signifiant* (а отже, реконцептуалізувати соціальну реальність) відповідно до власної прагматики та нав’язати отриманий спосіб інтерпретації співрозмовникові (позаяк в остаточному підсумку кожний комунікативний акт ненейтральним чином презентує світ).

Це означає, що сучасне життєве середовище людини вимагає від неї нових “технік проживання”, продукує для неї нові умови виживання й нові схеми взаємодії з соціальною дійсністю вже без

опори на трансцендентальну основу. Такою новою технікою, на наш погляд, і є перформанс, оскільки поєднує у собі і непередбачуваність (як інструмент творення смислу, що його вносить іззовні у текст саме через “розломи раціональності”), і комунікативність як форму своєї реалізації. А тому може застосовуватися як інструмент аналізу нової соціальності. Перформанс, як і мовна гра, забезпечує множинність смислу, що виникає при подоланні розриву між *signifié* та *signifiant* і узгоджується в процесі досягнення розуміння. Наслідком стають множинність форм репрезентації соціальної реальності (і, відповідно, її продукування, репродукування та трансформації) та можливість різних її інтерпретацій.

Перформативний поворот, що стався у сучасному гуманітарному знанні, дав поштовх до дослідження феномена перформативності, культурного перформансу і форм перформативного конструювання реальності. Але якщо поняття перформативності радше стосується сфери лінгвістики й теорії мовних актів, то поняття соціального (культурного) перформансу більше пов’язане зі сферами соціологічного та культурологічного знання.

“Соціальний перформанс”, однак, не є сталим терміном, позаяк у різних сферах гуманітаристики йдеться про відмінні один від одного феномени, наприклад: утілена соціальна практика (Т. Тредголд), психоаналітичне прагнення до цілісності (Х. Блау), процес, у якому актори розкривають іншим сенс своєї соціокультурної ситуації (Дж. Александер).

Останнє тлумачення, на наш погляд, може бути продуктивно запозичене для нашого аналізу. Маємо на увазі специфічну форму пропонування смислу: за Дж. Александером, смисл не обов’язково має відповідати “дійсності”, але саме таке бачення повинні віднайти – а отже, й повірити йому, довіряти йому – інші. З технічного боку соціальний перформанс виглядає як використання акторами різних дій, жестів, предметів, символів, аби “сформулювати” певне розуміння переданого повідомлення.

Тут слід підкреслити особливість тлумачення соціального перформансу Дж. Александером, а саме – той кут зору, з якого позиціонується перформанс як практикування. Зокрема, зазначається, що соціальні вивчення культури від самого початку поляризувалися між структуралізмом та прагматизмом. Дилема полягає в тому, як розглядати смисл: чи є він дериватом самого тексту, або ж він

виникає із зовнішніх щодо тексту обставин ситуації взаємодії. Представляючи свою теорію культурної прагматики, Дж. Александер зазначає, що вона виходить за межі цього поділу, поєднуючи значення структур, випадковості, влади й матеріальності в інший спосіб, а саме: матеріальність практики слід замінити багатомірним концептом перформансу. Спираючись на нові галузі досліджень перформансу, культурна прагматика демонструє, як соціальні перформанси – індивідуальні та колективні – можуть бути аналізовані подібно до театральних. Саме цей висновок бачиться нам найперспективнішим щодо аналізу нової соціальності.

Дж. Александер виокремлює обов'язкові елементи будь-якого соціального перформансу, тож ними є: *багатошарова система колективних уявлень* (фонових символів, тобто культурних кодів, і сценаріїв першого плану), *актори, аудиторія, засоби символічного відтворення, мізансцена, соціальна влада* (остання існує у вигляді цензури, яку влада накладає на той чи інший перформанс або його частину) (Alexander, с. 32–54).

Визначивши елементи соціального перформансу, дослідник зазначає, вони “переплавляються” у міру того як соціальність стає складнішою. Перформанс успішний лише настільки, наскільки він може “переплавляти” ці дедалі більш ускладнені елементи. У кондесованому перформансі глядачі ототожнюють себе з акторами, і культурні скрипти досягають правдоподібності через ефективність мізансцени. Перформанс зазнає невдачі, коли це переплавлення є неповним: елементи перформансу залишаються розокремленими і соціальна дія видається штучною, непереконливою.

Отже, кристалізація концепту соціального перформансу – це спроба об'єднати в рамках єдиної теоретичної конструкції колективні уявлення, міфи і наративи, що розуміються як текст (точніше – соціальні тексти), й орієнтовані на них соціальні взаємодії та практики.

Під соціальним перформансом пропонується розуміти процес, в якому актори прагнуть сконструювати зміст соціальної ситуації; по суті вони продукують те, що щоразу постає як нова соціальність. Важлива подробиця полягає в тому, що актори перформансу не стільки описують світ (якщо взагалі описують), скільки хочуть привнести цей світ в уяву аудиторії; вони хочуть переконати аудиторію в тому, що це і є справжня реальність, що саме таким

є справжній стан справ. Власне, саме це й становить ядро критерію успішності перформансу: якщо вистава успішна, то й аудиторія переконана. Тим самим перформанс як театральна гра постає як перформатив у просторі комунікативності. Але існує ще один аспект у цій специфічній формі гри, на який указує С. Кравченко: “в сучасних демократичних суспільствах боротьба за владу... виступає як боротьба за переконання, що набирає форми вистав, котрі продукують емоційно забарвлені смисли, які потужно впливають на почуття людей” (Кравченко, 2010, с. 20).

Однією з установок цієї нової соціальності є реінтерпретація і неминуча проблематизація культурних моделей та їхніх меж: саме завдяки грі вони переходять із констативу у перформатив (і навпаки). Отже, основний ефект перформансу можна означити як *стрибок меж*, а саме: оскільки перформанс є реальною дією, межі, що відокремлюють його від повсякденного життя, стають досить розмитими. Рамки перформансу розширюються, захоплюючи події, що відбувалися до самої дії; таким чином “мистецтво дії” вбирає в себе і життєвий простір.

Тут потрібна довідка з історії жанру: перші приклади “мистецтва дії”, що з’явилися у 60–70-ті роки ХХ ст., мали на меті підкреслення процесуального характеру мистецтва, а основними їхніми ідеями були домінування творчого акту над його результатом та прагнення стерти межу між мистецтвом і дійсністю, розчиняючи художній жест у плинних процесах життя (звідси – концепт людини-моделі як об’єкта творчого процесу, концепт “художник як об’єкт спостереження та суб’єкт креації в дії”).

Згадані нові типи творчих актів мають спільні риси – енвайронментальність, перформативність, акційність – риси, що сприяють зануренню реципієнта у штучно змодельоване середовище неперервної процесуальності. Це означає, що традиційний процес лімітованої комунікації між автором і читачем (або у цьому парціальному контексті – між актором та реципієнтом) витісняється процесом безпосередньої взаємодії. Глядач і актор є взаємонеобхідними й взаємовідповідальними у просторі створюваного соціального тексту, який приводить у дію закон та легітимує свободу і усвідомлюване тілом перебування. Людина, рухи і відчуття якої зводяться до набору патернів, опиняючись у просторі перформансу, потрапляє в зону необхідного розкріпачення та отримує можливість

проживання – різного ступеня адекватності, але якісно нового – досвіду.

Актор, що здійснює перформанс, чинить дію-висловлювання, але навмисно уникає стверджень. Знову і знову “перекидаючи” ситуації, він пропонує глядачеві створювати власні версії того, що відбувається. Сенсом дійства тут буде тільки те, про що глядач побіжно встиг подумати.

Перформанс, на наш погляд, має цікавий момент – момент репрезентації, в котрій відбувається використання будь-якої системи знаків для виробництва значень. Заданий смисл народжується у процесі інтерпретації та перформативної комунікації й залежить від суспільного контексту. (Власне, тому перформанс на початку ХХ ст. став інструментом наповнення новим змістом наявних культурних, етичних, соціальних та інших стереотипів, надання їм “осмисленості”, “актуальності”).

Непосвячений (а точніше – невтаємничений) глядач здебільшого не може зрозуміти, що відбувається, і нічого, крім подиву, перформанс у нього не викликає. Так народжується поле смислових протиріч у сучасній комунікації: вузьке коло утаємничених, яким відомі алгоритм та ідея перформансу (часто вельми умоглядна), насолоджується новими естетичними переживаннями, переважна ж більшість виступає як нежива декорація. “Перформативне висловлювання – хоч би на якому рівні воно розглядалося – постає в остаточному рахунку як соціальна дія, котра завжди відтворюється “зі зміщенням”, завжди трохи не так, як раніше. Тому зв’язка “перформативне висловлювання – дія” є надзвичайно динамічною” (Обухова, с. 85), оскільки в її основі лежить базова риса постмодерної гри – подвійне кодування. Завдяки такому кодуванню перформанс як соціальна дія, в якій здійснюється стрибок меж, дає можливість конструювання нових антропологічних типів, маркування котрих – як і створення – можуть вважатися нескінченними процесами.

Основою можливості стрибка меж є той факт, що людина умовою свого існування в постмодерні має позицію “надактивного актора”, створюючи тим самим для підтримки своєї ідентичності – “розмитой” з точки зору модерних стандартів – численні соціальні й культурні маски (Гедоніст, Анонім, Номад, Фланер, Денді, Архівіст, Колекціонер, Фронтір’єр). У перелічених моделях, в основі

яких лежить ідея постсубстанціального “Я”, реалізується потреба сучасної людини вивільнитися від замкнутої оболонки “характеру”, відмовитися від “твердих” рис свого вигляду, зробити “плинну особистість” предметом рефлексії і таким чином вписатися в нове соціокультурне середовище.

Так, за словами Дж. Батлер, “гендерний перформанс” постійно повторюється, внаслідок чого смисли соціально прийнятих ролей постійно програються і переживаються, тим самим набуваючи загальної легітимності. У її концепції гендер – це не автентичне ядро або “сутність” особистості, обумовлені абсолютною стійкістю, стабільністю, а “перформативна репрезентація, яка являє собою те, що ми здійснюємо в даний момент часу” (цит. за: Джагоз, с. 5–6).

Така можливість, надана перформансом, збігається з радикальними змінами у постмодерній парадигмі, а саме: людина – вже не одиничне “Я”, що усвідомлює себе, а “Щось”, яке безперервно триває, є постійно рухливим і чутливим. У цій рухливості зникають будь-які властивості і, отже, доводиться вести розмову про “людину без властивостей”. Власне, той факт, що в культурі позаособистісного типу (масового суспільства, “мовчання мас”) саме існування цілісної особистості має проблематичний характер, стає об’єктом критики. Але саме на цій “людині без властивостей” будується один з основних проектів постмодерну: проект глибокої кризи ідентичності сучасної людини, проект “смерті людини” як самототожного індивіда.

Перформанс, отже, можна розглядати як практику деміфологізації особистості. Руйнування міфів повсякденної свідомості здійснюється в актах навмисного акцентування розмитих у постмодерній культурі кордонів між високим мистецтвом і мистецтвом масово-розважальним. Зближення класичних і профанних цінностей обігрується в різних регістрах: від легкої сумної іронії, пародійно-гротескових, фантастично-химерних форм до дошкульного сарказму.

У цих умовах життя людини перетворюється на постійне творення меж. Якісно новий ігровий, перформативний характер ідентифікації вимагає від людини постійної рефлексії, соціальної та особистої мобільності. Перформативність ідентичності означає, що

її форма й зміст не задані наперед, а сформульовані, сконструйовані за ігровим (перформативним) принципом.

Перформанс робить можливим спосіб життя особистості в новому культурному середовищі (а саме комунікативному суспільстві), поєднуючи в собі: а) *досвід “людини без властивостей”* як постсубстанціонального “Я”, що безперервно триває, є рухливим і чутливим; б) *досвід неможливого*, тобто досвід трансгресії як висковзування за межі соціокультурних матриць, соціальних ролей і масок у пошуках означуваного. І оскільки таких дослідів безліч, то комунікативна раціональність малює образ соціального простору як складеного з численних парціальних і приватних практик, не підпорядкованих єдиному принципу, але таких, що артикулюють особистість за допомогою зацікавленої самопрезентації.

Умовою репрезентації є припущення, що розум – це дзеркало, яке завжди відображає реальність більш-менш спотворено і ніколи – максимально точно, тому наукові методи є способами “полірування дзеркала” (Р. Рорті), аби досягти максимальної чіткості, ясності та виразності відображення. З точки зору перформативності пізнання не відображає, а створює, засновує, здійснює реальність. Відмова від “дзеркальної метафори” докорінно змінює погляд на соціальність. Перформативність у такому її розумінні завжди несе в собі фактор контингентності (випадковості) локальних інноваційних соціальних практик.

Така випадковість найвиразніше проглядається в епатажності перформансу, що забезпечується радикалізацією естетичної позиції художника. Перформанс є буквалізацією метафори, “зняттям лапок” із тексту соціальних конвенцій через програвання ситуації. Необхідність такої буквальної метафоричності пояснюється тим, що перформанс має презентуватися глядачеві як творчий акт, що “діється на очах” останнього, але водночас – як протест проти традиційного розуміння художнього, як право на іронію та пародійність. Саме завдяки цій властивості перформанс утримує в собі специфічний ефект соціальності – *постійну детериторизацію*. Це не гра-театр, де створюється умовна реальність, обмежена сценою та рампою. У такій грі є чіткий вододіл між глядацькою залюю і сценою, між глядачами й акторами, між тими, хто на сцені, і тими, хто в залі. Театр, іншими словами, є твердою стабільною територією.

Перформанс же має ризики в тому, що межа і для актора, і для глядача несподівано – цілком непередбачувано, непрогнозовано, неочікувано – може виявитися в будь-якій координаті часу й простору. Кожен з учасників може виявити межу перед собою, за собою, виявити себе на межі. Отже, перформанс як практика життєконструювання – це постійна *зміна межі*. Точніше для цього процесу підходять терміни “детериторизація/територизація”.

Перформанс часто згадується як “один із видів художньої дії”. Але не все так просто. Перформанс, що передбачає вже самою своєю назвою “ігрові правила”, має на увазі не тільки нову систему стосунків мистецтва й глядача, він є не тільки засобом актуалізації мистецтва, а передусім спробою створити нові взаємини мистецтва й актора. Перформанс – це не театральне мистецтво (не “псевдо”, на якому тримається театр), оскільки ця суто художня дія не оперує театральними атрибутами, у ній немає удаваності театральної гри: все, що відбувається, відбувається насправді. Цілком виправданою у перформансі є “штучність” самої дії, але постановка перформативного акту радше нагадує створення продукту, ніж якісь режисерські моменти. У перформансі відсутні ролі як щось чуже, нав’язане. Те, що робить перформансер, слід назвати *вибором дискурсу* – тобто певної поведінкової моделі (дискурс у цьому сенсі протиставлений заучуванню тексту ролі). І найвиразніша відмінність від театру: у ході перформансу його виконавець переживає ситуацію, запропоновану ним самим, причому ця ситуація глибоко занурена в реальність, не відчужена авторськими словами й акторською грою. До того ж різниться мета: театр викликає збурення певних рефлексивних почуттів, перформанс передбачає дистанціювання. А глядач – це об’єкт обробки, але його емоції та почуття не є метою перформансу.

Отже, перформанс (як і гепенінги та енвайронменти загалом) виявляється практикою вже усвідомлених ігор із глядачем. Основою цих дій є спонтанність і несподіваність. І це змушує глядача максимально втягнутися у процес вироблення гри.

Перформанс постійно створює певну порубіжність, межовість, стан, коли з’являються нові можливості дії. (Тобто результат перформансу – це результат *гри межі, гри території*: злам обрію, а отже, створення “конвенції”). Оголення ж обріїв і конвенцій, що відбувається через жорстоке подолання норм, стає жестом, жест

стає рухом. Рух сам по собі не фіксується (щоб не стати конвенцією), але є нескінченним, а тому й відмітним знаком нового мистецтва, де важливе місце починає займати дія, оскільки зображальність (як фіксованість і репрезентація) уже не спроможна запам'ятовувати жести.

Перформанс як соціальна дія від самої своєї появи був розрахований на скандал, він протистояв суспільним смакам, усталеним правилам поведінки. Все це перетворювало перформанс у практику, де йде гра без правил, що дає можливість дії (у певному сенсі можемо говорити про *спростування правил*).

І тут з'являється нагода торкнутися ще однієї спроби осмислення процесів, що організують соціальність.

Термін “перформатив” було введено Дж. Остіном на позначення таких висловлювань, де план мовлення збігався із планом дії, тобто висловлювань, які одночасно були і мовленням, і дією (Остин, 1999). Феномен перформативності цікавий насамперед тим, що він засвідчує: мова не презентує, а конструює реальність. Ю. Габермас переніс принцип перформативності з окремого висловлювання на текст у цілому: перформатив є “зацікавленою саморепрезентацією” (Хабермас, с. 37). Перформативність – умова існування індивідуальності в комунікації, засіб саморозуміння та спосіб викликати розуміння інших учасників комунікації.

Стосовно тексту термін “перформативність” означає, що текст не стільки говорить про щось, скільки показує щось, супроводжує те, що говорить, його виконанням, підтверджуючи тим самим дійсність сказаного. Ідеальний перформативний текст – такий, де демонструється те, що сказано. Але оскільки перформативний текст є саморепрезентативна дія в комунікації, то те, що демонструється, не завжди має бути явно сказано: співвідношення сказаного й демонстрованого визначається комунікативною ситуацією та метою саморепрезентації. Однак завжди залишається головне – дія перформансу; що ж до відновлення в мовленні того, що було представлено текстом, то це справа читача/комуніканта. Перформативність руйнує межі тексту одразу у двох напрямках: між текстом і дією за рахунок уведення дії-виконання у простір тексту; між письмовим текстом і живою комунікацією. Така гра по суті врятовує особистість від кризи ідентичності й самовизначення, оскільки, граючи, вона відповідає не на один проект (метанаратив,

метаідентичність), а на чимало можливостей (локальних наративів і локальних ідентичностей).

Отже, комунікативне суспільство характеризується двома протилежно спрямованими тенденціями. З одного боку, якщо спочатку реальність тлумачилася як сукупність окремих висловлювань, організованих у стійку систему текстів і типів дискурсу, то згодом максима “світ є текст” зазнала змін. І засвоєння особистістю мовного горизонту конкретного соціального простору перестало сприйматися як пасивне оволодіння текстами та правилами їх цитування. Відтепер входження в соціальну реальність відбувається через мовну гру (процес відновлення прозорості між *signifié* та *signifiant*). З іншого боку, ускладнення соціальної реальності внаслідок надзвичайного її динамізму (спричиненого, своєю чергою, зміною способів поводження з інформацією, просторовістю та часовістю) призвели до того, що усталена система текстів як репрезентація соціальної реальності перетворилася на симуляцію реальності. Відбулася підміна соціальної реальності її мовною моделлю, а мовна гра має ризик стати ригідною, втратити можливості непрозорості зв’язків, створення розривів між *signifié* та *signifiant*, зрештою перетворитися на форму ригідної та стійкої моделі реальності (влада дискурсу перетворюється на дискурс влади).

Дискурс, отже, формує соціальну реальність за допомогою значень (силових позицій та силових ліній, що актуалізують їх), а, враховуючи варіативність мови у грі, ці значення не є постійними, тим самим локальна ідентичність у своєму дискурсі пропонує (і презентує) власну інтерпретацію реальності.

Саме тому цікавим виявився той розворот для аналізу, де гра не лише дотримується правил, а виступає механізмом легітимації непередбачуваного й випадкового (заповнення розривів між *signifié* та *signifiant*). Випадкове у грі, будучи означене як вірогідне й можливе, але водночас неочікуване, незадане, постає іноді як хаотичне (у тому сенсі, що не може мати раціонального прозорого пояснення). В інтерпретацію тексту випадковість проривається через унікальність асоціативних можливостей індивідуальної свідомості, але базованої на інтертекстуальності як властивості культури загалом. Якщо у класичному розумінні, приміром, твір – це логічно зв’язаний текст, то у постмодерні – це фрагментований текст, пов’язаний не логікою, а суперечливими й побічними асоціаціями.

Гра асоціацій, мистецтво комбінаторики, кліповість, імпортування цінностей з альтернативних культур і маргінальних сфер, мерехтливості мозаїчності – все це стає основою постмодерної ментальності з її гіперрефлексивною чуттєвістю, відсутністю домінантної ідеології і тотальним релятивізмом.

Умовність гри і гра умовностей

Реконструктивні варіації соціальності, що здійснюються у просторі постмодерного стилю мислення, зокрема варіації суспільства як функціонально диференційованого, базованого на розрізненні автономних функціональних підсистем, мають спільну рису: неможливість розглядати соціально релевантні конструкти як упорядковану ієрархізовану цілісність.

Завдяки процесові конструювання, варіацій, що може бути описаний за допомогою чотирьох універсальних параметрів – часу, ентропії, інтертекстуальності й поліфонічності, гра з реальністю як принцип соціальних практик постає відкритим багаторівневим простором, співвідносним із принципом релятивності, дозволяючи сприймати світ з будь-якої його точки цілісним і єдиним.

Палімпсест реальностей, у якому існує сучасна людина і який характеризується передусім зростанням ентропійності, випадковості, втратою уваги до причиново-наслідкових зв'язків, іноді неспроможністю вибудувати логікоцентричну систему, виявляється головним аспектом усвідомлення людиною себе й світу. Той чи той сегмент палімпсесту не може бути правильно інтерпретований, якщо мова йде про аналіз лише одного поняття, вилученого з контексту. Гра цитат – їх запозичення з реальності дійсності у реальність тексту і навпаки, взаємні посилання – за принципом бриколажу створює передумови для семіотизації та інтерпретації. Бриколаж – цей вигадливий процес перетворення, нового використання, нестандартних переробок узвичаєних значень та символів або поєднання непослудованих елементів – стає основою багатьох сучасних практик. Реальності переплітаються між собою, “перетікають” одна в одну. Створення окремого тексту вже не можливе – як неможливим стає розуміння одиничного тексту без залучення інших текстів.

Отже, можемо стверджувати, що процес гри в конструюванні соціальних практик постмодерну базується на конструюванні іншої реальності шляхом привнесення в неї суб'єктивних смислів.

Власне, цим пояснюється виразна тенденція сучасної культури: поступове зникнення межі реального й вигаданого світів, отожднення уявлення та реальності (вже не в міфологічному, а в постмодерному стилі). І якщо епоха модерну передбачала якусь дистанцію між дійсністю та образом, то в рамках постнекласичної культури контроль над реальністю зникає. Постнекласична культура приходиться до нового розуміння реальної дійсності (Раздьяконова, 2009). Власне, реальність дедалі частіше виглядає як *продукт дискурсивних практик*, заснований на дії символічних законів сучасної культури. Постмодерн ставить під сумнів основні для західної культурної традиції опозиції видимості й справжньої дійсності, суб'єктивної думки й об'єктивного знання, вигаданого й наявного, внаслідок чого відбувається зрівняння в правах реального й уявленого. І в цьому сенсі ми можемо констатувати “зникнення реальності” у її класичному розумінні й заміну цієї категорії комбінаціями різних культурних текстів і мовних ігор.

Реальність перетворюється в ефемерний і нестабільний світ, описуваний постмодерним принципом “*anything goes*” (П. Фесрабанд). Епістемологія, що досліджує цей світ, вирізняється тим, що пізнання позбавлене універсальності, а науковий метод як такий не гарантує отримання достеменного знання, внаслідок чого статус і авторитет науки втрачають свою елітарність, а демаркаційну лінію між наукою й “ненаукою” (філософією та наукою, наукою та релігією і міфом тощо) пропонується скасувати.

Значущою тенденцією сучасної культурної свідомості є, на наш погляд, занурення людини в різного роду реальності, які, маючи різний онтологічний статус (з погляду модерного мислення, що свято вірувало в те, що між реальністю дійсності й реальністю вимислу існує непоборна відмінність, неподоланне розходження), проте виявляються реальностями, що перетікають одна в одну. *Основна умова їхнього існування – умовність.*

Умовність меж реальності, “одягання” останньої в ті або інші модальності за допомогою лише мовних засобів роблять вельми привабливою для розгляду гру реальностями. Життя особистості у множинності властивих їй реальностей постає як палімпсест, де

кожний шар, на певний термін переставши існувати в неактуальному часі, здобуває риси заданості в іншому особистісному часі.

Симулятивні реальності, а точніше – різноманітні дослідницькі акценти на ролі симулякрів у функціонуванні соціального простору прискорили відмову від тоталітаризму й монізму уніфікації на користь множинності, вивільнення плюральності, спрямованості до хаотичності. Криза антропоцентризму, тобто сприйняття людини як незалежної індивідуальності західного зразка, залишилася в минулому. Синхронно з цим реальності умовного й реальності дійсного втратили відмінність – як і реальності суб'єктивного й об'єктивного, автора й читача, тексту й предмета тощо.

Якщо дискурс модерну переконував людину в тому, що їй слід сприймати реальність (і соціальну в тому числі) як об'єктивну даність, у якій не доводиться сумніватися, то постмодерновий дискурс переконує у потребі усвідомлювати умовний і симулятивний характер дійсності. Ключова ідея, що конструюється, – це ідея множинності світів, невизначеності й відносності реальної дійсності.

Постнекласична культура, таким чином, зосереджена не на відображенні, а на моделюванні нових світів шляхом експериментування з реальністю. Найяскравіші приклади того, як відбувається це експериментування, подають художні практики постмодерну й авангарду, в котрих інсталюється “інша дійсність” – реальність, створена на основі *іншого*, але не позбавленого власної *інакшості*. Саме симуляція, яка втрачає властивості наслідувальності, неправдивості, уподібнення до якоїсь дійсної реальності (реальної дійсності), легітимізує інакшість. У цьому сенсі толерантність до іншого докорінно різниться за змістом від толерантності до інакшості. Криза мультикультуралізму – це криза, спричинена баченням іншого без його інакшості, симуляція як подібність, “конвергентна симуляція”.

Дискурс постмодерну і всі породжувані ним практики є радше “дивергентною симуляцією”. Саме така симуляція провокує розрізнення об'єктивного і суб'єктивного, зовнішнього і внутрішнього, первинного й похідного. Конструювання небувалого, небаченого стає можливим завдяки введенню контрафактних операторів “якби” і “припустимо”.

Симуляція та вимисел функціонують в культурі сьогодення не стільки як засоби досягнення художньої експресивності, скільки як методи створення нових реальностей, легітимації та узаконення в правах віртуальних реальностей і реальностей вимислу. Якщо раніше тільки за мистецтвом визнавалося право створення “другої реальності” – нереальної реальності вимислу, в якому фантазійність вмщувалася в рамки виправдувального аргументу, то нині вся постнекласична культура позбавлена цієї необхідності.

Установлення співвідношень “вигаданого світу” і “дійсного світу” потребує насамперед пригадати застереження, про яке вже йшлося: не слід ототожнювати вигадане і фіктивне (як очевидно неіснуюче, помилкове, фантастичне) і на цій основі протиставляти вигадане реальному. *Радше вигаданий світ є складною сукупністю фіктивних і нефіктивних об’єктів, а вигадка є способом їх поєднання у певній перспективі.* Вигаданий образ, узятий у фокусі (як центр інтересу), є таким, що оголює свою фіктивність, але тлом для цього слугують складні й багатозарові посилання, що пов’язують його зі світом повсякденності та побутовим персональним дискусом.

Іншими словами, горизонт вигаданого світу є водночас горизонтом світу реального, тобто того, у якому зазвичай існує особистість. Між реальним та ірреальним також немає “онтологічної прірви”, позаяк і те, й інше є лише різними варіаціями природного сприйняття в модусі повсякденності – і через неї вони однаково досяжні.

Отже, ступінь фіктивності (фантастичності, нереальності) вимислу є величиною змінною, залежною від умов, у яких відбувається сприйняття вимислу, а також від структури й змісту цього сприйняття. Тому якщо параноїк зливається зі своєю параноєю, а закоханий утрачає відмінності між ситуаціями сприйняття, то для них реальність не виявляється вигаданою реальністю як фіктивною реальністю.

Що стоїть за їх розрізненням і чи існує воно взагалі? Насамперед слід звернути увагу на трактування, де дійсність має самоцінність, а будь-які теоретичні наміри спростувати її первинність маркувалися як суб’єктивізм. Іншими словами, в історії думки можна спостерігати досить впливове й донині трактування, згідно з

яким дійсність дорівнює об'єктивній реальності, а суб'єктивність і суб'єктивізм утрачають своє розрізнення.

“Реальність”, будучи ототожненою з “об'єктивною реальністю” (а тому нереальне виявлялося утратним, дефіцитарним, псевдо, уявним), завжди розташовувалася до способу її аналізу, до рефлексії. За такого її прочитання вона виступала як до-образна вірогідність, дійсність. Тому діаметрально протилежною “реальності як такої” виглядала сфера символічного, залежного у своєму існуванні від свідомості, тобто “суб'єктивна реальність”. Дійсність опинилася поза символічним, і тоді множилися методологічні кентаври (наприклад “соціальна реальність”).

Для модерну домінуючим сенсом *дійсності* було її розуміння як образу світу, оформлене в європейській думці ще від кінця XVIII ст., за яким дійсність є світом *людської дії*, вихопленою з реальності сферою, де можливо не бути, не існувати, “знаходити” реальність через відчуття її; і в тому розумінні, у якому за кожним відчуттям є дія. Так само як і є в наявності дія в Дж. Остіна: реальність прохання (наказу, скарги й т. п.) виникає за умови вчинюваної дії. А гра-перформанс, гра-диферанс являють собою комунікативний процес, за допомогою якого відбувається розширення кодів і засобів комунікації локальних ідентичностей.

Розділ 3

КОМУНІКАТИВНІ ПРАКТИКИ ЖИТТЯ

Ознайомившись із першими розділами цієї монографії, читач дізнався про практики майже все. Він отримав розгорнуті та обґрунтовані відповіді стосовно того, що таке практики, звідки вони беруться, в яких модусах життя реалізуються, які етапи розгортання проходять, яких форм набувають і яку роль усе це відіграє в єдиному процесі конструювання життя. Звернувшись подумки до пакету відповідей, за допомогою яких ми зазвичай даємо наукову характеристику того або іншого феномена, ми навряд чи знайдемо прогалини в тексті, що його представлено вище. Тому ця частина книги присвячується не відповідям, а питанням – тим питанням, які не вписуються в цілісність феномена практик, не дають дослідникові змоги зупинити свій пошук на побудові несуперечливої теоретичної моделі життєконструювання, спонукають “залишатися на зв’язку” з проблемою. Ця частина з нетерпінням запитує “І що далі?!” та пропонує колаж зачіпок і дослідницьких інтуїцій – начерків подальшої роботи або, принаймні, фрагментів іншого бачення.

Звичайно, подібні “додаткові” запитання не з’являються на пустому місці – вони проростають із фундаменту констатувального тексту, звертаються до “найсвіжіших” голосів наукового дискурсу, актуалізуються в діалозі наявного з потенційним, порушуючи тишу після овацій, провокуючи відповідь. Саме в такій формі – формі проблемної комунікації – і відбувається сьогодні наука. Можливо, іншої форми й не було ніколи?..

Але якщо ми почали говорити про практики загалом і навіть непомітно перейшли до загальнонаукових проблем, то чим тоді пояснюється заголовок цього розділу, який звертається до вужчої, на перший погляд, категорії – категорії комунікативних практик? Забігаючи наперед, зазначу, що термін “комунікативні практики” може вказувати (і вказує в моєму тексті) не на окремий вид, але на одну з можливих інтерпретацій практик, перспективу їх розгляду. Питання, артикульовані у відповідній перспективі, не схоплюються мовою загального концепту психологічних практик. Їх було б складно “упакувати” всередину цього концепту, оскільки вони оформилися не в ході його локальної розробки, а радше у “зверненні” до нього як до співрозмовника, колеги, опонента. З огляду на це ми здійснили спробу “прочитати” комунікативні практики в їхньому діалозі з ключовими категоріями, які винесено на обкладинку. Отже, зосередимося на трьох інтегральних питаннях, або трьох категоріальних перетинах: “комунікативні практики ~ психологічні практики”, “комунікативні практики ~ конструювання життя” і “комунікативні практики ~ постмодерна соціальність”.

Категорія практик: практики чи “практики”?

Комунікативні практики... Задаючись питанням про зміст названої категорії та її співвідношення з категорією психологічних практик, ми не можемо обминути питання про зміст споріднених семем та співвідношення з ними. Поряд із комунікативними та психологічними семантичний простір перевідкриття практик у сучасному соціогуманітарному дискурсі задають “соціальні”, “соціально-психологічні”, “дискурсивні”, “фонові”, “життєві” практики та багато інших нюансувань уживання. Перед тим як зануритися в текстуру їхніх відношень, хочу підкреслити, що розглядаю співвіднесення будь-яких категорій як застосування певних правил теоретичного конструювання, своєрідне методологічне мовлення. Такий ракурс дає змогу експлікувати кілька додаткових вимірів проблеми практик у психологічному прочитанні, які потребують окремого розгляду.

Одним із таких вимірів є *статус категорії практик у ситуації детериторизації науки*. Це, здавалось би, зашироке для нашої

розмови питання необхідно заслуговує на увагу, оскільки дає змогу акцентувати декілька суттєвих моментів у презентованому розумінні практик і, що важливо, – акцентувати їх *одночасно*¹.

Отже, спробуємо розібратися в тому, що являє собою ситуація детериторизації науки і як формулюється проблема меж наукової категорії в її контексті.

Сучасне соціогуманітарне пізнання переживає дуже цікавий для аналізу стан – стан рефлексованої парадигмальної багатомовності. Однією з найбільш очевидних його ознак є полісемантичність мовних знаків із іменами категорій включно. Ми вже звикли чути (і погоджуватися), що кожна наукова категорія сьогодні є стільки разів категорією, у тканину скількох наукових мов вона вплетена. Науковий дискурс в актуальному стані необхідно породжує множинність прочитань будь-якої категорії – множинність альтернативних семантичних конструкцій, які, зрештою, і дають змогу говорити про парадигмальний плюралізм та колажованість наукового знання. Відмінності між такими конструкціями визначатимуться тим, як (і в яку кількість способів) дослідник організовує окремі поняття (наприклад: “практика”, “комунікація”, “соціальність”, “психіка”, “дискурс”, “життя”) в цілісну інтерпретаційну систему – розрізнявану конфігурацію. Залежно від того, що саме в межах даної конфігурації буде визнано ширшим, родовим, первинним, синонімічним, однорідним, протилежним, рівноцінним, а також від того, які саме типи відношень буде застосовано в ході організації семантичних зв’язків, ця конфігурація буде характеризуватися певною масштабністю, ієрархічністю, центрованістю, однозначністю, більшою або меншою мірою буде допускати альтернативні бачення, відповідати актуальним епістемологічним проблемам, ураховувати методологічні кризи.

¹ Розглядаючи практики як категорію сучасної соціогуманітарної науки, ми разом із тим будемо говорити про одночасність як організаційний принцип семантичного простору цієї науки в контексті прагматичного повороту. Сподіваюся, що розкриття цих двох аспектів проблеми практик дасть нам змогу підібратись і до ключових питань семантичної організації часу і простору життя людини в умовах перемішування (одночасного звучання) в дискурсі різнорідних культурних традицій – в умовах постмодерної соціальності.

Сподіваюся, що в цьому тексті мені вдасться показати, що розрізняваною, відмінною, своєрідною, новою і, зрештою, актуальною¹ категорія практик, як і будь-яка категорія сьогодні, стає не завдяки імені й навіть не завдяки якомусь чітко визначеному “на-решті правильному” обсягу, але будучи залученою до відмінних (відносно усталених) зв’язків, уписаною в новий контекст, а головне – вписаною у принципово новий спосіб, коли вона стає елементом іншого типу мовлення.

Вихідні правила взаємодії дослідника з категоріальним конструктором, засоби пов’язувати, мислити і говорити – саме ці епістемологічні, просторові відмінності дають змогу рухливим межах теоретичних конструкцій, якими є категорії, завжди вислизати з рамок термінологічного розведення, залишаючи за смислом статус шуканого, роблячи його невлотним остаточно, не фіксованим у мові. Ось де вітгенштайнівське “значення як уживання” (читаємо: і вживання як уписування) знаходить найбільш виразну і семантично близьку науковцеві ілюстрацію: практика чи “практика”?

Можливо, це і є дві різні практики?..

Очевидно, що за означеної інтерпретації дана категорія постає не ізольованим змістом, але концентратом і голограмою всіх семантичних зв’язків певного дискурсу – дискурсу в значенні мовлення, правил говоріння і слухання в дії, що і дає нам змогу розрізнявати контекст та, відповідно, контекстуальне значення категорії. Контекстом, або, за У. Еко, “ко-текстом” (Еко, 2007), тут покладається не словник дискретних елементів мови, але певний текст як вираз, а точніше – текст як висловлювання – вираз із ситуацією текстопородження включно. І якщо значення – це вживання, то категорія – це концентрат організації мови у русі, концентрат тексту.

Отже, практики як категорія сучасної науки також є концентратом – ім’ям для певного способу говорити про дійсність. Для сучасного звучання практик таким ко-текстом постає система епі-

¹ Тут мається на увазі актуальність в науковому дискурсі. Питання вторинної актуалізації та поширення слововживань у межах масового дискурсу (“категоріальний трендсетинг”), так само як і питання про критерії диференціації наукового і масового дискурсів у ситуації постмодерної соціальності, потребують окремого розгляду

стемологічних максим, які оформилися внаслідок прагматичного повороту і до змісту яких ми звернемося трохи нижче. Наразі же пропонуємо занотувати і утримувати на периферії уваги те, що перевідкриття практик у постнекласичному їхньому значенні проєктується на психологічну проблематику не ізольовано, але з усім синтаксисом епістемологічних трансформацій, того мовлення, в якому це значення було артикульовано, оскільки контекстуальне значення – це згорнутий контекст.

Відповідно до полісемантичності знаків як прикмети сучасного стану науки категорія практик має багато значень. Але так було завжди. Завжди мали місце історичні, парадигмальні, дисциплінарні, концептуальні, індивідуальні прочитання. Завжди вони відрізнялися за жорсткістю та відкритістю. Безпрецедентність сучасного стану наукового пізнання (і це друга, менш очевидна і більш значуща його риса) пов'язана з тим, що йдеться не лише про множинність ізольованих принципово відмінних поглядів, але й про поняттєве *взаємопроникнення локальних дискурсів*, тезауруси яких в умовах швидкісного інформаційного обміну є доступними *одночасно і одночасно* актуальними, тобто належать одному глобальному інформаційному просторові. Саме це я хочу підкреслити, коли кажу, що багатомовність є рефлексованою. Ідеться не про рефлексію множинності конкуруючих рішень, побудованих з одного конструктора, а про експлікацію варіативності конструкторів, відмінних завдань і засад конструювання – про усвідомлення принципової частковості, локальності і, головне, неповноти кожної з фінальних конструкцій відносно можливого розмаїття. За такого взаємовиявлення різнорідних систем змінюються, принаймні на певний період, сама мета і подія наукового пошуку. Замість лінійного вирішення завдань усередині єдиної можливої мови їх формулювання (те, що ми звикли співвідносити із соціальним запитом, або практичною значущістю дослідження) можливими і необхідними стають переоцінювання меж системи і взаємодія її елементів, взаємозбагачення різних способів формулювати та обґрунтовувати завдання.

Альтернативні методологічні дискурси сьогодні стали видимими та чутними один для одного. І кожний із них самим фактом свого звучання впливає на всі інші. Відбувається безперервне одностороннє полівекторне взаємообумовлення всіх чутних голосів, або

самоорганізована інтертекстуальність. Той чи інший локальний дискурс сьогодні можна критикувати, оцінювати, можна навіть заперечувати, але його вже неможливо ігнорувати та ізолювати – заборонити для звучання. Неможливо не знати про нього. Аби, наприклад, виявити протиріччя, яке, з точки зору однієї пояснювальної системи, міститься у певному положенні, тезі, твердженні, що належить іншій системі, необхідно його, як мінімум, ретранслювати і переосмислити, переписати власною мовою, допустити його структуру до взаємодії зі структурою власного тексту. Останнє у принципі не виключає розширення меж мови інтерпретатора за рахунок знайомства з правилами мови критикованого “першоджерела”, хоча, звичайно, міра розширення та глибина знайомства можуть помітно відрізнятись в різних випадках. Не виключається в такій ситуації і публічна відповідь на критику, якщо не на сторінках редактованого видання, то на персональній сторінці опонента в мережі. Останнє поряд із прозорістю аргументації висуває до сучасного наукового викладу також вимогу методологічної рефлексивності та уваги до проблем методологічного перекладу.

Характеризуючи актуальний стан дискурсу, можна порівняти його зі спробою лінгвістично різнорідної групи людей порозумітись в темній кімнаті, де немає жодної можливості вказати на “оригінал” означуваного предмета. Деякі з цих людей знають лише одну мову, деякі – кілька мов, деякі не фіксують у своїй мові уявлення про мовну варіативність, а деякі є теоретиками мови. При цьому ніхто не володіє всіма мовами всіх присутніх. Очевидно, що те, що хотітиме сказати і говорити кожен з учасників подібного зібрання, визначатиметься тим, як у значеннях його мови буде сконструйовано ситуацію, що розгортається, і – головне – які сценарії цього розгортання будуть попередньо визначені як бажаний та небажаний. Появі перших спільних значень передуватиме якийсь період взаємонавчання, взаєморозуміння і взаємоцитування – експериментальних слововживань або фонетичних імітацій. У цьому процесі деякі елементи окремих мов скоріш за все будуть запозичуватися з однієї мови і підставлятися в іншу за правилами останньої. Але говорити іншою мовою та розуміти її кожен почне лише тоді, коли і якщо осягне просторову організацію її семантики. Саме таким процесом експериментальних слововживань постає на сьогоднішній день наукова комунікація. Категорії одних раціональнос-

тей, парадигм, дисциплін, традицій запозичуються, критикуються, тлумачаться, реконтекстуалізуються в межах інших. Категорія практик є одним з найяскравіших прикладів таких семем, що мігрують із контексту в контекст.

Скільки варіантів такої експериментальної підстановки можна змодельовати?

- *вимовляти іншою мовою, аби навчитися;*
- *вимовляти своєю мовою, щоб навчити;*
- *вимовляти своєю мовою, аби не забути;*
- *мовчати своєю мовою, бо навколо – божевілья звуків;*
- *слухати всіма мовами, щоб узагальнити;*
- *вимовляти двома іншими мовами, аби забезпечити*

взаєморозуміння двох інших людей...

Варіантів насправді багато. Але всі можливі комбінації можна описати за допомогою двох типів висловлювання. В одному випадку ми хочемо, щоб зрозуміли нас, в іншому – намагаємося зрозуміти самі¹. Ми можемо репродукувати елемент чужої мови з метою постулювання, констатації, ствердження певного змісту, який має еквівалент значення в нашій мові та відповідає наперед визначеній, фіксованій картині світу, порядку речей у відповідній ситуації, який треба донести до інших і згідно з яким треба спрямувати дії інших. У цьому випадку ми не передбачаємо можливості зміни власної системи значень; фактично ми не вступаємо і в комунікацію, а лише шукаємо фонетичні засоби для досягнення бажаного ефекту, для здійснення сугестії.

Альтернативою постає озвучування елемента чужої мови з метою реконструювати множинність семантичних зв'язків, які за-

¹ У цьому контексті доволі цікавим видається дослідження типів цитування в наукових текстах. Цитування є нічим іншим, як інтертекстуальною взаємодією. Подібно до того як ми запозичуємо елемент іншої мови з тією або іншою метою, ми запозичуємо і елемент іншого тексту (мови іншої людини) для того, щоб підсилити якусь із функцій свого власного мовлення. Як і елемент іншої мови, чужий вислів може розширювати семантичний простір нашого тексту або використовуватись в якості інструменту підтвердження власної думки. Функції наукового цитування викликають інтерес також у зв'язку з фігурами авторитетів у тому чи іншому локальному дискурсі та апеляцією до них як риторичним прийомом.

дають його значення для носія мови, – відтворити семантичний простір, з якого робить своє висловлювання Інший для того, щоб зіставити дві інтерпретації та досягнути якийсь третій смисл того, що відбувається, зрозуміти по-новому.

Означена диференціація у своїй основі має два типи комунікативної мотивації. Констатувальне висловлювання є голосом індивідуального бажання, яке передбачає силову конкуренцію. Проголошувач тут може або виграти, або програти – або змусити інших діяти у відповідності до власного бажання, спричинити бажані зміни в ситуації своїм висловлюванням, або бути недостатньо ефективним і не зуміти здійснити такий примус. Осмисленість висловлювання тут пов'язана насамперед з його впливовістю як інтенсивністю і фактично не передбачає виходу за межі наявної системи значень. Наприклад, ми часто можемо спостерігати, що в ситуації спонтанної розмови з іноземцем відповіддю людини на нерозуміння можуть бути підвищення голосу і повторення тієї самої фрази ще раз, але голосніше, чіткіше, повільніше. Головним у відповідному способі моделювання бажаного розгортання ситуації є те, що вихідна ситуація враховує лише одну можливу інтерпретацію і вибудовує у відповідності до неї лише одну сценарну лінію з одним наперед визначеним фіналом. Подальша участь у взаємодії передбачає лише перевірку того, що відбувається, на відповідність заданій лінії. Висловлювання Іншого, його активність та бажання визначаються як протилежні, конкурентні, небезпечні ще до комунікації, що й призводить до того, що ця комунікація навіть не починається. Таким чином, антагоністичність констатації характеризує не комунікативне середовище, а спосіб висловлюватися і пережити ситуацію того, хто її здійснює.

Комунікативне висловлювання також є голосом індивідуального бажання, але – бажання, яке не є закритим у своєму формулюванні і не передбачає, що будь-які інші висловлювання становлять для нього небезпеку. Комунікативне висловлювання – це висловлювання, яке не заперечує інших висловлювань і є відкритим до взаємодії з ними, це висловлювання без фіналу. Фінал має виробитися у вигляді консенсусу, набути остаточного формулювання вже в термінах спільної мови, в ситуації урахування голосу співрозмовника.

Ми бачимо, що такий підхід до висловлювання дає змогу говорити про виділення *монологічного* та *діалогічного мовлення* як двох основних типів комунікативної мотивації, які також можуть бути співвіднесені із *владою* та *розумінням* як інтегральними метафорами, в межах яких організовується та переживається ситуація життя. При цьому стає зрозуміло, що обидва типи означених висловлювань є комунікативними – в тому сенсі, що вони мають комунікативну мотивацію. За законом економичності мови така мотивація є завжди, і це робить будь-яке висловлювання дією. Якби людині не було необхідно отримати щось, чого немає в наявній ситуації, якби її повністю задовольняв наявний порядок речей, вона б його не порушувала власним голосом. Тобто констатування, яке за мовною формою начебто покликане лише донести певний зміст, є комунікативним актом пригнічення співрозмовника (і будь-яких альтернативних голосів) – це акт установаження монозвучання. В той час як діалогічне висловлювання організаційно знімає опозицію учасників комунікації, розчиняючи їхні позиції у просторі шуканого смислу як анонімні інструменти пошуку.

Отже, має місце певна підміна: діалогічне висловлювання є комунікативним за формою, але має при цьому більший, порівняно із констатацією, стосунок до змісту і смислу; тоді як монологічне висловлювання, будучи розповідним, забезпечує насамперед функцію позиціонування в комунікації. З огляду на все сказане вище ми маємо розрізняти комунікацію в широкому розумінні (як інтегральний процес інтертекстуальної взаємодії, який вказує і на монологічні, і на діалогічні висловлювання, оскільки і ті, й інші є актами комунікації як звернення до певного реального або уявного адресата) і комунікацію у вузькому розумінні (як зміст діалогічної комунікативної мотивації).

Повертаючись до питання про межі наукової категорії практик, зазначаємо, що монологічне та діалогічне мовлення буде нас цікавити у двох можливих вимірах. По-перше, в період переформування семантичного простору науки, що триває, поряд з артикуляцією значень категорії в контексті тієї або іншої системи аргу-

ментації мають місце перехідні, гібридні її застосування¹, які навантажують на себе як монологічні, так і діалогічні функції. Сама категорія практик є елементом наукового мовлення і може вживатися сьогодні в межах як діалогічних, так і монологічних наукових висловлювань. Останнє або наблизатиме відповідні тексти до реального процесу обговорення смислу практик (а саме цей процес обговорення за умови прозорої аргументації і є актуальним значенням практик), або віддалятиме від нього, перериваючи його крапкою в кінці власної констатації, буде намагатися ізолювати постульований зміст від потенційної трансформації через контакт з іншими голосами і, розмістивши його в центрі певної системи, закріпити певну підвладну територію, де він виступає законом.

По-друге, монологічне і діалогічне мовлення буде цікавити нас в контексті розкриття психологічного змісту категорії практик. Як ми побачимо нижче, саме з відмінностями у відкритості конструкції одного тексту до взаємодії з іншим, а також з обумовленими такими відмінностями типами інтертекстуальної взаємодії (типами мовлення) пов'язана психологічна інтерпретація практик. Психологічною її робить прямий зв'язок з мотивацією висловлювання, яка – незалежно від того, говоримо ми про текстуальну конструкцію предмета наукового пізнання чи про текстуальну конструкцію індивідуального життя – і постає єдиним критерієм розрізнення контекстуальних значень в умовах номінальної омонічності виразів.

Практики: правило чи парадокс?

Полісемантичність практик у сучасному науковому мовленні пов'язана не лише з “гібридними” вживаннями, вона закладена і в самій організації простору відповідної семми. Організації, яку простіше за все позначити як *одночасність*. Щоб розібратися в

¹ Якщо зсередини будь-якої окремої “чистої” мови поява такого “методологічного суржику” може сприйматися як загроза ідентичності – втрата меж предмета, то з рефлексивної позиції вона становить надзвичайний інтерес у контексті проблем міжпарадигмального та міждисциплінарного діалогу.

тому, яким чином розуміння практик пов'язане з одночасністю, розглянемо і спробуємо узгодити три положення:

- актуальне прочитання категорії практик потребує урахування специфіки сучасного стану соціогуманітарного наукового дискурсу і уявлень про науку і наукову категорію в його межах;
- сучасний стан соціогуманітарного наукового дискурсу та артикульовані ним тлумачення науки і наукової категорії однією з визначальних передумов мають перевідкриття практик у межах прагматичного повороту;
- в рамках сучасного наукового дискурсу наука і категорія тлумачаться як своєрідні практики.

Якщо ми спробуємо скласти ці три твердження в єдину ситуацію, то отримаємо типовий приклад того, що в лінійних моделях часу та обумовлення отримало назву часового, або причиново-наслідкового, або логічного парадоксу:

“Сучасний науковий дискурс (як специфічна практика мовлення) передбачає відмінне від попередніх розуміння наукової категорії (як специфічної практики мовлення), що дає змогу артикульовати (вживати) нове значення наукової категорії практик (як розрізняваних типів мовлення) і розуміти науку та категорію як практики”.

Цей приклад трикомпонентного парадоксу, стрибкоподібної зміни – всі три елементи *одночасно* змінилися, взаємообумовивши зміни одне одного, почали “працювати” по-іншому, утворивши тканину іншої мови (інша наука, інша категорія, інша практика)¹ – ілюструє організаційну полісемантичність практик і дає змогу диференціювати принципово відмінні значення відповідної категорії. У наведеному щойно твердженні практики постають мовленням тричі – одночасно як причина, процес і результат трансформації певного семантичного простору, який ми звикли називати наукою і

¹ Означена парадоксальність практик чітко схоплюється у бартівському розрізненні твору як “лінійного ланцюжка слів, що виражають єдиний ніби теологічний смисл», на відміну від тексту – “поля методологічних операцій”, яке «відчувається лише в роботі виробництва» (читай – в акті висловлювання). Текст, на думку Р. Барта, “робить проблематичною будь-яку класифікацію, намагається стати саме потойбічним відносно докси і в цьому сенсі він завжди є парадоксальним» (Барт, 1994, с. 415).

який у світлі практик також тлумачиться як мовлення. Практики є ім'ям для нової метафори організації наукового мовлення, в межах якої *фіксованість та дискретність причини і наслідку поступається місцем практиці (актуально висловлюваній конфігурації семантичних зв'язків) як вияву практики (певного організаційного принципу) у практиці (неперервному процесі інтерпретації)*.

Розглянемо цю триєдність докладніше. По-перше, артикуляція практик “проявляє”, робить “видимими” різні типи мовлення як утілення різних правил семантичного конструювання, що дає нам змогу говорити про практики як *правила*, а конкретним семантичним конструкціям у межах різних практик привласнити статус версій або *інтерпретацій*. При цьому принциповим є те, що практика зазвичай є реконструюванням у висловлюванні не окремого виразу (правила як певного формулювання, припису, лінійної маніфестації тексту як множинності фіксованих зв'язків і значень), а всієї організації локального дискурсу (правила як стилю мовлення, як організаційного принципу із притаманними йому способами актуалізувати значення та вивільняти смисли).

По-друге, практики навантажують на себе акцентування самого мовленнєвого акту – акту артикуляції, висловлювання як джерела реорганізації мовлення. У розглядуваному твердженні озвучування ідеї практик як правил – закидання відповідної ідеї в дискурс – тягне за собою експлікацію семантичної плюральності, формулювання нового правила, переформатування способів привласнення значень та вивільнення смислів і оформлення нового типу мовлення, нової практики. Тому поряд із практикою як правилом ми також говоримо про практики як про *сам процес висловлювання або інтерпретування* та пов'язане з ними *переконфігурування семантичних зв'язків*.

І, нарешті, по-третє, практики вказують на той *новий тип мовлення*, котрий утворюється як відповідь на артикуляцію ідеї практик. У цьому третьому своєму значенні практики є мовленням, організованим за правилом відносності правил, правилом урахування ситуативності зв'язків і контекстуальності значень. Цей тип мовлення є особливою практикою, якій відомо, що вона практика, одна з множинності можливих. При цьому висловлювання, породжувані в межах відповідної практики, постають парадоксальними за організацією, оскільки водночас передбачають артикуляцію пев-

них значень, ствердження їх як осмислених на момент висловлювання (прийняття певної конфігурації семантичних зв'язків за умовний, але реально переживаний еквівалент дійсного стану речей) і деабсолютизацію цих значень – заперечення їхньої осмисленості як того, що претендує на перенесення смислу в інший контекст (заперечення відповідної конфігурації як абсолютного еквіваленту дійсного стану речей, заперечення дійсності, яка існує безвідносно чийогось переживання). Неможливість зафіксувати значення, об'єктивувати їх і в цьому “матеріальному” вигляді винести із ситуації текстопородження призводить до того, що ця нова мовленева практика залишає смислові місце лише у процесі смислопородження і смислопереживання в ситуації (в контексті, під час) практикування.

Таким чином, практики у третьому своєму значенні є злиттям перших двох значень. Відповідний тип мовлення в якості правила (організаційного принципу) передбачає практикування як актуалізацію смислів у ході реорганізації семантичних зв'язків. У цьому злитому з двох значенні практики є інтерпретуваннями – актами висловлювання, які претендують на смисл лише в ситуації власного породження.

Отже, ведучи розмову про практики, ми маємо розрізняти:

- *практики як правила*, які вказують на розгортання у мовленні (висловлюванні) будь-яких правил, на будь-які відмінні за організаційними правилами типи мовлення;

- *практики як парадокс (або практики як парадоксальне висловлювання)*, котрі є ім'ям для конкретного типу мовлення – мовлення, організованого за правилом урахування одночасної артикуляції різних правил і типів мовлення, що їх утілюють, мовлення, яке не претендує вийти за межі ситуації вимовлення, тобто постає як актуальна комунікація.

Отож бачимо, що така диференціація фактично відповідає виділенню монологічного та діалогічного мовлення на початку нашого розділу. З позицій практик як висловлювань практики як правила вказують не стільки на відмежовану територію локального дискурсу, скільки на стан узурпації та центрування комунікативного простору певним висловлюванням, на практику відмежування (встановлення меж і центру, які, власне, і укладають зміст правила). Однозначне правило, таким чином, постає як привілейоване

право голосу в дискурсі у сукупності з інструментами репресії інших голосів. Інакше кажучи, практики як правила також є висловлюваннями, але висловлюваннями влади, яка сама себе легітимізує через репродукцією фіксованих значень, через примушення кожного висловлювання репродукувати заданий (висловлений нею) вираз. У такій перспективі відмінність двох наведених значень практик схоплюється передусім не в термінах етапів розвитку або просторових сегментів дискурсу, а через співвіднесення цих значень із центрованістю та децентрацією в якості актуальних станів дискурсу¹, в термінах владного або силового викривлення комунікаційного простору. Відмінність однозначного висловлювання і висловлювання, яке у своїй організації містить механізм самодеабсолютизації, є виявом відмінності між констатувальною та комунікативною функціями мовлення, між фіксованістю структури та відкритістю і рухливістю конструкції, між монологічною та діалогічною мотивацією.

При цьому принциповим виявляється таке запитання:

Який механізм семантичної експлікації у другому випадку (стані) забезпечуватиме осмисленість деабсолютизованих

¹ Ідея практик як стану дискурсу найповніше розкривається через “занапад метанарацій” як основне парадигмальне положення постмодерністської філософії. В роботі Ліотара “Постмодерністський стан: доповідь про знання” на основі ідей Габермаса і Фуко легітимація визначається як процес, коли законодавець наділяється правом проголошувати закон у якості норми. На основі дискурсу легітимації в тій чи іншій традиції оформлюються т. зв. “Великі нарації” (або метанарації), які задають своєрідну семантичну рамку для будь-яких наративних практик в контексті культури, постають владними настановленнями, що формують єдиний тип раціональності і мови. Сучасність же характеризується “розпадом метанарацій”, варіабельністю раціональностей і “недовірою до метанаративів”. Відповідна трансформація організації дискурсу, пов’язана з подоланням ізоляції локальних мов і деабсолютизацією постульованих ними правил онтологізації, постає одним із джерел прагматичного повороту. Криза метанарацій поряд із рефлексією інших криз “проявляє” опосередкованість реальності (легітимованості смислів) мовними практиками – змушує соціогуманітарних дослідників спочатку звернути увагу на мову як структуру дійсності, а потім – на мовлення як її конструювання (Можейко, 2001-б).

значень: їхню визначеність, однозначність, реальність, можливість пережити їх як дійсні, свої, живі?

Це запитання в його проекції на переживання людиною життя фактично є точкою фокусування даного тексту. Поки що я залишаю його відкритим і сподіваюся, що в ході нашої розмови ми поступово отримаємо якщо не відповідь на нього, то, принаймні, чимало дрібніших запитань і зможемо розмітити, а отже задати його простір.

Повертаючись до дилеми, яку винесено в назву цього підрозділу, хочу підкреслити, що обидва з диференційованих значень (правило і парадокс) є вживаними і вписаними в актуальний дискурс практик (є елементами обговорення практик), але вони покликані актуалізувати принципово різні семантики і належать різним розворотам цього обговорення. Практики у першому значенні є предметом аналізу і критики практик у другому значенні (інструментом такої критики є критичний дискурс-аналіз, спрямований на виявлення макросемантичних компонентів виразу, ідеологічних основ висловлювання)¹; практики у другому значенні є станом рефлексії багатоголосся, а отже є несхоплюваними мовою будь-якої з практик у першому значенні – не підлягають перекладу цією мовою.

Так, наприклад, класична наука в межах актуального дискурсу практик є практикою в першому розумінні (монологічною практикою) – певним типом мовлення, певним дискурсом, що породжує семантичні конструкції за правилом суб'єкт-об'єктної опозиції знання і дійсності. Але вона не є практикою у другому розумінні – не є діалогом за способом, яким вона конструє власні повідомлення, оскільки не рефлексує контекстуальність джерел легітимації власних правил, не тестує себе як дискурсивну практику, абсолютизує значення, які породжує, претендує на істину. Ця претензія зберігається незалежно від того, які компоненти виразу вона використовує задля постулювання і захисту власних позицій. Підхоплюючи імена актуальних тенденцій дискурсу, вплітаючи “парадигмальний плюралізм”, “діалог методологій”, “практики” у тканину породжуваних висловлювань, вона голосами своїх агентів продовжує репродукувати звичний зміст: “Це є істина”, “Наука – це я”, “Я

¹ Інструментом реконструювання механізмів семантичної експлікації, притаманних практикам у другому розумінні, постають процедури конверсаційного аналізу дискурсу, який зосереджується на смислах, породжуваних у ході спонтанної повсякденної комунікації.

є істина на відміну від...”, відстоюючи головним чином себе як правило – як інструмент влади.

Стикаючись із новим концептом, наука як традиція без жодних сумнівів вписує його у структуру власного мовлення, знаходить еквіваленти або значення, які залишають цю структуру незмінною – тлумачить зсередини нормативного тексту, або, не знаходячи місця відповідній ідеї у своїй структурі, відкидає її як ненаукову, заперечує її право на звучання в науковому дискурсі. Вона переконана, що здійснює переклад, але в обох випадках (поглинання нового значення чи його відкидання) вона здійснює заперечення значення. Вона “цитує” його без розуміння. В обох випадках значенню відмовляють в його інакшості, в осмисленості, яка є відмінною від семантики відомого та встановленого за правило. У першому випадку це заперечення реалізується як відмова у розумінні – пресупозиція переваги в компетенції, вихідна легітимність привілейованих прав “титульного” наукового мовлення на “науковість”, прийнята за умову. В другому випадку значення заперечується через експлікацію прямої невідповідності абсолютизованому правилу, яке не підлягає переосмисленню і яке це “титульне” мовлення собою і втілює. Обидві процедури є монологічними процедурами оцінювання відповідності заданому взірцю. В обох випадках передбачається фіксована система зв’язків, мовою якої можна перекласти все.

Але чи підлягає перекладу значення, яке “живе” лише всередині комунікації?

Якщо ми не можемо винести його за межі ситуації комунікації, тим більше ми не можемо забрати його з собою на територію власної мови і там перекласти. Значення діалогічної практики – це весь час третя (спільна) мова.

Тут я вперше хочу звернути увагу ще на два питання, до яких ми ще будемо неодноразово повертатися. Перше питання проблематизує способи розрізнення дискурсивних меж:

Якщо практика як правило є реконструюванням у висловлюванні організації локального дискурсу, а класична наука, задаючи себе як правило реконструює висловлювання влади, то де тоді пролягає межа між дискурсом науки і дискурсом влади?

Особливо гостро це питання стоїть для вітчизняного простору наукової комунікації, де наука інституційно та структурно є жорстко традиційною (причому історикогеополітична належність традиції не викликає сумніву) і водночас – у межах цієї самої тра-

диції і в тому ж інфраструктурному фіксуванні – є невіддільною від держави, так само як і держава невіддільна від влади. Таким тісним “співробітництвом”, “сумісництвом” і “спорідненістю” влади і науки на рівні посад, звань і ступенів можуть похвалитися хіба що наші найближчі сусіди по традиції.

За аналогією можна поставити це саме запитання і в контексті семантичного простору індивідуального життя:

Що буде еквівалентом владного висловлювання в житті людини? Де пролягатиме межа між життєпереживанням і владою?

Тепер сформулюємо друге запитання. Воно дуже близьке до першого, оскільки також стосується меж, але на цей раз – меж категоріальних:

Чим будуть визначатися межі контекстуального значення наукової категорії (наприклад категорії практик у тому розумінні, яке ми домовилися називати їх діалогічними), якщо вона може бути вживаною не лише з метою актуалізації відповідного значення, але й в “перекладеному” вигляді – відповідно до владної мети поглинання (читай – заперечення)?

Адже в обох випадках має місце висловлювання про практики, і обидва висловлювання можуть указувати, що мається на увазі те їх прочитання, про яке зараз говорять.

I, відповідно:

Які механізми переживання людиною власного життя відповідатимуть актуалізації смислу та його запереченню?

Залишимо поки що ці запитання і звернімося до альтернативи.

Посткласична наука також є практикою, але вона є практикою в обох значеннях – як тип мовлення і як діалогічна практика за організацією власних висловлювань. Рефлексуєчи стан дискурсу як принцип легітимації власної організації, а себе як дискурс, сучасна наука ніби здійснює стрибок у власне мовлення і стає мовою цього стрибка, долає розрив між дійсністю і знанням, експлікуючи мовну (семантико-аксіологічну, культурно обумовлену) тканину інтерпретативної практики пізнання. Посткласична наука інтерпретує себе як інтерпретування, артикулює себе як тип мовлення і, займаючи відмінну, порівняно з класичною, позицію щодо дійсності, практикує принципово відмінні способи текстопородження та

семантичної експлікації – стає іншою мовною практикою, у зв’язку з чим ми говоримо про посткласичну наукову раціональність¹.

¹ В умовах деконструкції джерел легітимації об’єктивності знання єдиним критерієм оцінки спроможності наукового продукту (осмисленості інтерпретацій, породжуваних в тій чи іншій методологічній системі) стає представленість відповідної семантичної конструкції в актуальному процесі наукової комунікації, тобто безпосередній інтерес різних дослідників до тематизації в дискурсі відповідної семантики, інтерес до прагматичних виходів, які вона відкриває незалежно від дисциплінарних меж, її обговорюваність. Ми можемо спостерігати вияви відповідної тенденції в появі множинності міжнародних індексів цитування як критеріїв оцінювання евристичного потенціалу того або іншого напрямку досліджень. Щоправда, умовами інформативності цих індексів є прозорість наукової комунікації та інтегрованість у глобальний інформаційний простір або, простіше кажучи, вільний обмін, не викривлений штучними ізоляціями, ієрархіями, центронуваннями. Останнє, на жаль, поки що є перспективою, але не чесною з сучасної української науки. Мабуть, і світова наука загалом має куди зростати в цьому відношенні, але, так чи інакше, її стан організаційно (структурно, інституціонально) є ближчим до відповідного задуму. Разом із тим оскільки ідея індексів цитування полягає в тому, щоб, реконструюючи мережу посилань, “проявити” семантичну конфігурацію актуального стану дискурсу як гіпертексту, викривлення комунікації відносно цих індексів можуть ставати не лише перепорою осмисленості, але й предметом аналізу. Якщо аналіз типів цитувань, застосованих в текстах того чи іншого локального дискурсу (автора, інституції, напрямку, держави) є цікавим з точки зору виявлення притаманних такому дискурсу комунікативних функцій, то ще більш цікавою видається комплексна компаративна реконструкція мережі гіперпосилань (наприклад, у вітчизняному та європейському актуальному та історично віддаленому наукових просторах), якщо брати до уваги інтертекстуальні зв’язки, не лише підраховуючи їхню кількість, але й з урахуванням таких параметрів, як напрямок зв’язку, тип інтертекстуальної взаємодії (пряме цитування задля підтвердження/влучної ілюстрації власної думки, пряме цитування із непогодженням, непряме викладення позиції в огляді, посилання на дані або методи тощо), тема (ключова категорія) дослідження, географічна та дисциплінарна належність текстів та фігура автора. Є припущення: що більш прозорою і вільною буде наукова комунікація, то більше організація простору цитувань буде нагадувати реальне наукове спілкування – зосередження інтернаціонального міждисциплінарного пошуку навколо проблеми або теми. І навпаки – за ієрархічної центрованості науки буде мати місце одностороннє “поглинання” в ізольованому дискурсі будь-якої проблематики однією авторською фігурою.

Подвійну семантику практик та парадоксальність другого їхнього значення ми необхідно маємо враховувати, коли намагаємося відшукати психологічний зміст відповідної категорії та окреслити психологічний розворот прагматичного повороту. Адже щоб знайти психологічне прочитання, ми маємо розуміти, яке з двох тверджень читаємо. Якщо погоджуватися з тим, що прагматичний поворот розгортається не стільки як сам факт “проявлення” різних практик, скільки як реорганізація правил семантичного конструювання у зв’язку з таким проявленням, як трансформація способів вивільняти смисли, то доведеться визнати, що психологічна рефлексія прагматичного повороту (принаймні вітчизняна) на сьогоднішній день переважно обмежується першою складовою – говорить про практики, інколи навіть про нові практики, але в тому, як саме вона про них говорить, вона не виходить за межі старих, залишаючись тією практикою, якою звикла бути, тією практикою, смисл якої сьогодні утримати неможливо.

Таке обмеження виявляється критичним з огляду на те, що переформатування семантичного простору у зв’язку з експлікацією семантичної плюральності є універсальною соціокультурною трансформацією, яка стосується будь-яких семантичних конструкцій, а отже – аналогічно до того, як ця трансформація розгортається в семантичному просторі науки, розгортається вона і семантичному просторі індивідуального життя. І для того, щоби стати мовою, співзвучною семантичному конструюванню життя людини в нових умовах, психологія має принаймні відрефлексувати кризу власних способів смислопородження в цих умовах, має зрозуміти, що відбувається з людиною, про яку вона пише, адже криза категорії особистості та криза особистості мають під собою деконструкцію одних і тих самих епістемологічних підвалів.

Подібно до трансформації в системі значень та зв’язків “наука → дійсність → пізнання → знання” має місце і трансформація в системі “людина → життя → переживання → біографія”. “Видимість” опосередкованості переживаних людиною біографічних ліній структурами та значеннями мови приводить до того, що життя та історія життя як окремі поняття зливаються в тканині інтерпретаційної практики переживання. В обох випадках (для науки та життя) культурна та аксіологічна обумовленість значень мови (конвенційність уявлень про те, що саме вважати наукою, дійсністю, знанням, людиною, життям, біографією) розчиняє дискретні елементи каузальних ліній в неперервності практик інтерпретаційних процесів – пізнання і переживання відповідно.

При цьому важливо диференціювати індивідуальне життя як інтерпретоване в дискурсі посткласичної психологічної науки¹ та індивідуальне життя, переживане в індивідуальному семантичному просторі. Очевидно, що коли ми говоримо про те, що життя розчиняється в переживанні, то вказуємо на певні дискурсивні умови, в яких неможливим є переживання семантичної цілісності життя у звичний спосіб – шляхом ототожнення з фіксованою ізольованою аксіологічною структурою, неможливим є переживання ідентичності як самототожності. Ми фіксуємо цю проблему як дослідники. Проте експлікація проблеми зовсім не забезпечує автоматичної релевантності індивідуальної семантичної організації сучасної людини вимогам полісемантичного простору, її готовності переживати смисл повному. Скоріше навпаки: триває певний перехідний, кризовий період – період, коли деконструкція знайомих способів смислопереживання стикається з організаційною неготовністю індивідуального семантичного простору забезпечити нові. Людина дійсно змінюється сьогодні, але критично відстає у своїх змінах від швидкості свого часу, наштовхується лінійною ще структурою на нелінійне середовище дискурсу, переживає семантичний конфлікт, який привертає увагу філософського, культурологічного, соціолінгвістичного, семіотичного дискурсів, але, незважаючи на очевидно психологічну прописку проблеми, у психології знаходить місце переважно на рівні спроб вписати новий стан у межі старої мови².

¹ Незважаючи на те, що відповідний дискурс на сьогодні не є достатньо чутним, щоб реєструвати поворот у психології, ми все частіше розрізняємо окремі його голоси і, сподіваюся, рано чи пізно вони почують одне одного і стануть тим комунікативним процесом, який буде характеризувати актуальний на той момент стан психологічного наукового дискурсу, стануть психологією свого часу.

² “Занепад метанарацій” у контексті індивідуального життя розгортається як неможливість незнання про аксіологічну плюральність в умовах перемішування в локальних дискурсивних контекстах різнорідних ціннісних систем, про принципову рівноправність будь-яких біографічних альтернатив. Останнє призводить до універсального сумніву сучасної людини в осмисленості будь-яких розповідних текстів і констатувань стосовно життя. Цей сумнів схоплюється метафоричними термінами “онтологічної непевності”, “кризи долі” та “кризи ідентифікації”. У світлі означених криз і розкриває себе актуальність пошуку психологічного змісту прагматичного повороту – пошуку умов готовності людини до переживання життя як практики переживання, до породження переживаного смислу в інтерпретативному акті.

Проходження сучасною людиною означеної мовленнєвої кризи (як і проходження епістемологічно-методологічної кризи сучасною наукою) ускладнюється тим, що нелінійно організований дискурс у нелінійний спосіб продовжує репродукувати цілком лінійні формулювання – безсистемно “плюватися” уламками цілісних ізольованих систем у вигляді однозначних приписів, норм, критеріїв оцінювання суджень, ієрархій, для дотримання і утримання яких у людини сьогодні немає ресурсу. Особливу роль в цьому процесі застрягання відіграють аніматори правил, для яких підтримання формальної ілюзії безумовної осмисленості тієї або іншої семантичної структури (визнаних авторитетів, аксіологічної системи, парадигми, методології, інституції) пов’язане зі збереженням ідеологічних або економічних привілеїв – зі збереженням їх власних владних позицій і вже давно не має перетинів із переживаннями інших смислів. Намагаючись зберегти себе як організаційне правило дискурсу, утримати в ньому свою непересічну, нерядову позицію (центр, вершину, ядро, основу), агенти репродукування того чи іншого застарілого семантичного правила, з одного боку, узалежнюють переживання власної ідентичності і життя від виразу, який уже не є частиною реальної комунікації – не є реально вживаним, переживаним, актуальним, а з іншого – насичують дискурс контентом, що не відповідає його організації.

Отже, поряд із “перекладом” елементів нелінійного мовлення мовами фіксованих правил відбувається насичення нелінійної комунікації ідеологемами цих правил – лінійними формулюваннями. Обидва види невідповідності можна порівняти з певною інертністю дискурсу. Сучасний інформаційний простір (як науковий, так і простір культури загалом) десь відстає за контентами виразів від власних способів висловлюватися, а десь локально видає організаційний рецидив, намагаючись центрувати і лінійно впорядкувати контенти, які мають указувати на нелінійність. В результаті він породжує неконгруентні шизогенні сигнали, фактично вимагає від людини неможливого – відповідати взаємовиключним культурним взірцям. У цьому сенсі постмодерна особистість – особистість як процес і дієслово – це скоріше ідеальний читач сучасності, ніж її мешканець і атрибут. Для того ж, аби зрозуміти, що відбувається в семантичному просторі людини в сучасних умовах, нам доведеться

зануритися в тканину семантичних і семіотичних трансформацій, які утворюють сучасність.

Зіставляючи семантичні простори науки та індивідуального життя, в контексті нашої розмови важливо підкреслити зближення в означеній перспективі пізнання і переживання як інтерпретативних практик, де спільною для обох семантичних просторів точкою буде значення, актуалізоване в інтерпретативній практиці – те, що переживається як смисл.

У проблемному полі науки пізнання наближається до переживання, що виявляється у зосередженні філософського і соціогуманітарного пошуку навколо семантико-аксіологічного змісту дискурсу та у розгортанні відповідного методологічного мовлення – на перший план виходять мета і цінності наукового пізнання, етика можливих практичних аплікацій результату, артикульованого як знання, процедури реконструкції аксіологічних правил семантичної організації дискурсів.

В контексті життєпереживання, що для нас особливо важливо, має місце наближення переживання до пізнання. Розгортання відповідної тенденції знаходимо в теоріях комунікативної дії (Апель; Хабермас, 1993, 2000), де можливість пережити значення як смисл пов'язується з пізнанням і розумінням Іншого/іншого в діалозі, з територією (модальністю) можливості, з припущенням невідомого осмисленого. Якщо рефлексована полісемантичність призводить до втрати одиничних значень, яка і лежить в основі всіх згадуваних вище криз, то в комунікативних практиках значення реанімується, але його осмисленість більше не гарантується його причетністю до істини як відповідності “об’єктивній реальності”, а переживається як поділюваність значень в акті взаєморозуміння, розуміння одним текстом іншого тексту – інтертекстуальної взаємодії, комунікативної гри, в якій, за висловом М. Можейко, “ставкою є не істинність об’єктного, але достеменність суб’єктного” (Можейко, 2001-а).

Спіраючись на цю диференціацію і говорячи про практики життя як про монологічний і діалогічний типи мовлення, я пропоную розрізнявати *вираз життя як мовну структуру* – кінцеву, обмежену, лінійну, несуперечливу, статичну, майже матеріальну (слово, речення або цілий фрагмент тексту) і *висловлювання життя як акт породження виразу в ситуації* і – головне – акт поро-

дження виразу, зверненого до Іншого, де на перший план виходить питання про те, навіщо вираз був породжений, які зміни в ситуації ми сподівалися отримати в результаті його породження, або – простіше – “що нам від Іншого треба”. При цьому під різними практиками я пропоную розуміти різні висловлювання, а не різні вирази, незалежно від змісту їхньої лінійної маніфестації та безвідносно того, на якому рівні організації тексту їх розглядати. Різниця тут полягає не в довжині життєтексту і навіть, у кінцевому підсумку, не в його формі, а в його функції – в дії, в характері впливу, який здійснюється на реального або уявного слухача, читача, Іншого. Звідси – комунікація як інтегральна концептуальна рамка осягнення практик життя в моєму тексті та акцент на модальності висловлювання як макрокатегорії психологічного змісту практик. І якщо семантична організація виразу визначається очікуваним ефектом (якимись бажаними змінами у наявній ситуації) від його вимовляння – його комунікативною функцією, або дієвим впливом, який він здійснює на Іншого, то *цілком правомірно говорити про різні практики як про висловлювання різних модальностей*.

Отже, прагматичний поворот, принаймні в тому прочитанні, в якому він розглядається в межах цього тексту, вказує на зсув дослідницької уваги – з виразу як структури на висловлювання як мовленнєву практику (комунікативний акт), з мови як інструменту на мовлення як звернення і розуміння. Ми ще будемо повертатися до цього положення, послідовно розкриваючи різні аспекти прагматичного повороту – акцентуючи різні епістемологічні трансформації, які умовно узагальнено під відповідною назвою. Зараз же пропоную, читаючи *практики*, розуміти *комунікативні акти*.

У психологічному розвороті це зауваження буде нас цікавити в контексті ситуації, коли текстуальна конструкція висловлювання є тканиною осягнення мною мого життя (в ситуації текстуального життєпереживання), коли я намагаюся щось зрозуміти і пережити як смисл у значеннях моєї мови. Питання про практики життя в контексті такої інтерпретації практик здійснює свій локальний прагматичний поворот – від “За якими приписами (виразами, формулюваннями) я живу?” до “Якою мовою (стилем мовлення, типом висловлювання) я живу?”

Практики: мережа чи лінія?

Отже, ми побачили, що категорія “практики” має два прочитання, одне з яких покликане вказати на існування різних за організацією типів мовлення (різних правил), а інше вказує на специфічний тип семантичної організації, в якому неможливим є встановлення єдиного правила в якості закону. Спробуємо розібратися, в чому саме виявляється специфіка організації семантичних зв’язків у другому випадку – змоделюємо організацію у просторі.

Повернімося до нашого парадоксу одночасності (див. с. 159). Множинність комбінацій двосторонніх зв’язків, яку нам дає перетин елементів “наука”, “категорія” і “практики” (рис. 2), виглядає як множинність одночасно відкритих для розгортання двокомпонентних ланцюжків (найкоротших сюжетів – ліній розповіді), які будуть відрізнятися залежно від того, з якого елементу ми почнемо конструювати наше твердження (маленьке оповідання), від того, який елемент призначимо головним (таким, що пояснює інший), який напрямок інтерпретаційного руху оберемо.

Фіксація цієї найпростішої ієрархії (визначення того, який саме з двох елементів безвідносно контексту здійснює владу над іншим) є основою принципу лінійної детермінації, реалізацією правила суб’єкт-об’єктної опозиції (дійсності і знання, життя і біографії, об’єкта і знака), з розмиканням якої пов’язана більшість контекстуальних розворотів прагматичного повороту.

Так, на перетині “категорія – наука” ми можемо ставити питання про наукову категорію як елемент наукового мовлення, а можемо визначатися із тим, яким буде зміст категорії “наука”. Перетин “наука – практики” аналогічно можна розгорнути як у площині специфіки практики наукового мовлення, так і у площині наукового пізнання розрізняваних (специфічних) практик. На перетині “категорія – практики” маємо вибір: говорити нам про категорію практик як макросемантичний компонент наукового мовлення зі специфічним значенням, чи про специфічну практику слововживань (слововживань зі специфічною функцією), яка робитиме той чи інший мовний знак науковою категорією.

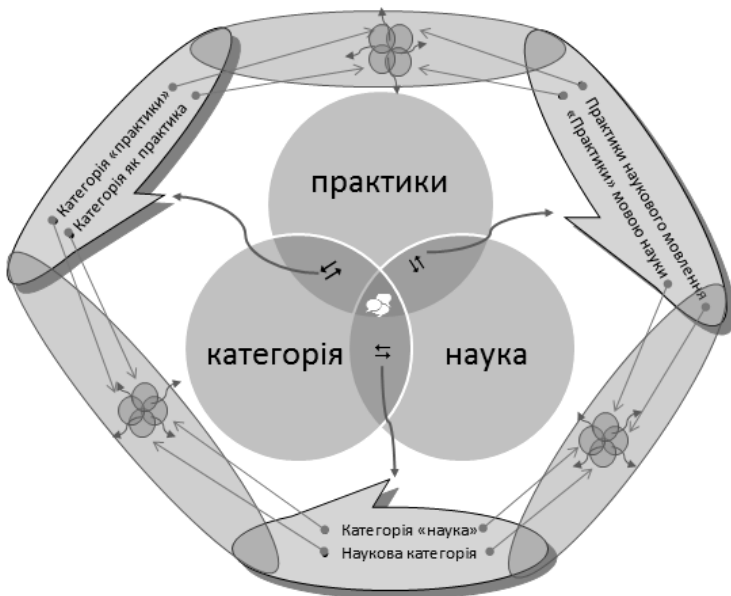


Рис. 2. Мережевий взаємозв'язок семантичних полів “наука”, “категорія” та “практики”

Перетин усіх трьох семем в центрі нашої схеми та поєднання окремих виразів на її периферії потенційно містять іще більшу варіативність, ніж комбінації попарних зв'язків, адже компонентів у можливих для розгортання ланцюжках стає більше – зростають довжина “сюжету” і кількість його потенційних конфігурацій. Із конструктора трьох компонентів ми можемо в тій чи іншій ситуації забажати, висловити або продумати (семантично сконструювати) ще більше можливих виразів.

Вибір того або іншого елемента в якості вихідного пункту розгортання текстуальної конструкції та напрямок інтерпретаційного руху (якщо він не фіксований відповідною традицією – не прописаний ієрархічно) диктуються тим, що саме цікавить нас на момент ситуації текстопородження, ситуації, яка обов'язково включає і того/тих, кому наше висловлювання адресоване. Цей

вибір задається питанням, котре переживається як інтерес, і відповіддю на яке має по завершенні стати вираз, який ми тільки починаємо розгортати¹. У цьому сенсі кінець (передбачуваний ефект) нашої фрази, її аксіологічний зміст визначають її початок (як у значенні початку самого семантичного процесу, так і у значенні вихідного пункту цього процесу) і всю її організацію.

При цьому навіть якщо потенційні питання, які уможливило до постановки семантична організація (наприклад, усі наведені раніше питання стосовно науки, категорії та практик), належать до кола наших інтересів і в принципі цікавлять нас одночасно, в даний конкретний відтинок часу ми переживаємо актуальний інтерес лише мовою якогось одного з них в якості фокусу, відчуваючи резонанс у всіх інших, але не “прописуючи”, не усвідомлюючи цей резонанс, або ж “перемикаємося” в текст іншого фокусу, залишаючи вихідний контекст як резонуюче тло.

Таким чином, одночасність указує на рівноправність, рівноцінність і рівномовірність множинності потенційно можливих семантичних конфігурацій, на їх співіснування в дискурсі та індивідуальному семантичному просторі, на рефлексоване або неусвідомлюване знання про множинність значень, а не на паралельну актуалізацію багатьох сюжетів в один момент в одному переживанні. Переживання і є конкретним одиничним значенням у конкретній комунікативній ситуації, і одночасність не позбавляє людину визначеності переживаного, але звільняє ситуацію переживання від безумовного примату (або надійного тилу) нормативного (наперед заданого, такого, що виключає всі інші прочитання) визначення знака – змушує переживати самостійно, щоразу заново,

¹ Мовою семіотики тексту таке уявне питання, відповіддю на яке має стати породжуваний/інтерпретований вираз, називається *топіком*. Разом топіки організуються в передбачувану “про-щойність” (aboutness) фрагменту тексту, що розглядається – його *ізотопію* (Еко, 2007, с. 49) і фактично постають засобом семантичної експлікації – актуалізації контекстуального значення, переживання ситуативного смислу. У зв’язку з останнім топіки як рівень організації тексту будуть найбільше цікавити нас у контексті питання про модальність висловлювання і мотивацію в комунікації у межах практик життєпереживання.

дослухаючись до ситуації, беручи у співавтори Іншого. За такого тлумачення постає низка запитань.

Як довго в умовах сучасного інформаційного обміну і одночасної доступності багатьох контекстів реальний інтерес затримується в одному місці?

Як часто нам доводиться “переключатися” сьогодні, аби встигнути за власною небайдужістю?

Чи залежать тривалість і частота “переключень” між значеннями від нашої обізнаності – кількості доступних нам інтерпретативних контекстів?

Текст якого обсягу (і рівня організації) дає нам змогу сьогодні утриматися всередині актуального переживання, встигнути підхопити актуальний резонанс?

Що є джерелом актуалізації саме цього значення з усіх можливих?

Що резонує і переживається, коли фокус є фіксованим/наперед заданим іззовні?

Яким є бажаний ефект висловлювання, зміст якого розходиться з живим інтересом?

Усі ці запитання мають безпосередній стосунок до переживання нами нашого життя, де інтерес, як і в науці, безпосередньо пов’язаний із переживаними смислами. І принцип одночасності в цьому контексті топологічно близький метафоричним термінам “кризи автобіографії” як цілісної історії життя та “занепаду метанарацій”, про які ми вже згадували. В такій перспективі акцент зсувається з відповідності цілісного несуперечливого сюжету життя “об’єктивній реальності” або нормативному сценарію (зі змісту автобіографічного твору) на гнучкість переходів між виразами життєпереживання, на життя як стан оживлення значень через їх переживання в комунікації.

Одночасність як організаційний принцип наукового мовлення у світлі перевідкриття практик має багато вимірів та імен в сучасному просторі наукової комунікації: “міждисциплінарність”, “парадигмальний плюралізм”, “криза ідентифікації”, “детериторизація науки”, “діалог раціональностей”. Усі ці позначення покликані підкреслити розчинення дискурсивних меж (принаймні неможливість їх утримання через поняттєву фіксацію території) і взаємопроникнення локальних дискурсів. Усі вони стосуються реалізації

принципу одночасності у просторі. Як бачимо (див. рис. 2), у просторовому втіленні цей принцип постає як принцип потенційного зв'язку кожного елемента з кожним, принцип множинності сюжетних ліній або принцип гіпертексту (мережі). Взаємоперетин голографічно відтворюється в різних масштабах організації нашого трикомпонентного семантичного простору.

Якщо ми спробуємо уявити аналогічну організацію, де компонентами були б не три елементи, а вся множинність знаків певної мови (мови чийогось життя), то отримаємо текстуру (або ризому) – позбавлену центра і межі полівалентність знаків, які потенційно можуть об'єднуватися у будь-які конфігурації (одночасно вони вже належать безлічі рівноцінних потенційних семантичних комбінацій), але набувають значень лише у конкретних зв'язках, в ситуації даної комунікації, в структурі певного висловлювання – у практиках вживання, тобто відбувшись як певний тип мовлення, будучи кимось переживаними, до когось зверненими, актуалізованими в чіємусь семантичному просторі й поділеними в іншому, як відповідь інтерпретативної уваги на звернення життєвої ситуації, на порушення “семантичного гомеостазису”.

Аби чіткіше схопити, що ми розуміємо під практикою як гіпертекстуальним або мережевим принципом організації мовлення, котрий саморепродукується в текстуальних конфігураціях різного рівня, змодельюємо альтернативний мережевому лінійний спосіб взаємозв'язків для цієї ж множинності компонентів – реконструюємо організацію іншої практики як правила (рис. 3).



Рис. 3. Лінійний взаємозв'язок семантичних полів “наука”, “категорія” та “практики”

Пропоную розглянути лише одну – найбільш типову і звичну для традиційного наукового дискурсу лінію поєднання означених семем (хоча, як ми вже бачили, їх може бути набагато більше, і кожна з них, взята за єдину можливу, буде втіленням принципу лінійності): визначене і зафіксоване уявлення про те, що вважати наукою, задає і фіксує уявлення про те, що вважати науковою категорією, відповідно до чого визначається і фіксується зміст категорії практик.

Запропонована лінія умовою своєї осмисленості має фіксоване місце (а отже, константне і одиничне (словникове) значення) одного з компонентів у кожній парі – його онтологічний статус. У даному випадку компонент науки є фіксованим відносно наукової категорії, а наукова категорія – відносно категорії практик. В обох зв'язках елемент, який задає лінію інтерпретації, береться як даність, начало, що його немає необхідності інтерпретувати, начало, котре “має право” визначати інше. Таким чином, смисловивільнення відбувається в такому ланцюжку лише на останньому кроці – як звірка відповідності цього кроку критеріям (правилам організації, що визначають право на існування), визначеним на передостанньому, правомірність яких забезпечена передпередостаннім, і так далі.

При цьому “відступаючи” в пошуках кінцевого обґрунтування правомірності кожної з фіксацій у межах лінійної моделі (розмотуючи логічний ланцюжок спереду назад), ми обов'язково наразимося на якийсь кінцевий елемент, якому буде надано онтологічного статусу (в нашому випадку це елемент “наука”, у випадку мови класичної наукової раціональності – “об'єктивна реальність”, для класичного психологічного дискурсу ним часто стає “особистість” як один із можливих “об'єктів”). Утім, за умови ізольованості відповідної мовної практики (мисленнєвої звички), “до кінця” (а точніше – до початку) відступати не прийнято, оскільки компетенції на різних відтинках лінії обґрунтування є жорстко інституційно закріпленими – завжди передбачається “вища інстанція”, якій видніше і на сумнів відносно якої “накладено арешт” самою мовною організацією. Така мова функціонує як поштовхи всередині останнього відтинку, як пошук “правильного шляху”, а точніше – “правильного кроку”, який дає можливість просуватись у заданому на-

прямку, як спроба приєднатися і долучитися до чогось великого, істинного, справжнього, чогось, що володіє смыслом.

Відносно такої константи, ніби відштовхуючись від неї, і прокладається лінія розгортання виразу, відповідного за своєю структурою константності фіксованого значення. Доказовість (істинність, справжність, правдоподібність, об'єктивність), таким чином, умовою свого існування необхідно має безумовну віру в кінцеву непохитність якоїсь вихідної умови, з якою і здійснюється зв'язка. “Навпроти” виразу такої умови, як навпроти “дзеркала істини”, треба поставити будь-яке висловлювання, аби вирішити його долю – дати чи не дати право на існування (визнати причетним життю як об'єктивній реальності – визнати істиною – або ж позбавити його статусу життя, визнаючи неможливістю, хибою). Лінія виразу, поєднуючи прийнятий на віру (заданий правилами певної мови) “об'єктивний” засновок і відповідний йому “істинний” умовивід, ніби “протягує” межу між істиною і хибою, межу, потойбічність відносно якої є табу, оскільки порушує вихідний устрій, але потойбічністю відносно якої буде будь-що, що їй не належить.

Табуйованість (невидимість) точки фіксації для репродукованої структури має свій еквівалент і у психологічному мовленні – у вигляді уявлень про індивідуальне безсвідоме, де фіксація виступає топологією, структурною організацією особистості (до речі, саме в такому розумінні особистість дійсно є фіксованою в часі структурою). Отже, висловлювання як *практика життя має в кожному випадку два рівні обмеження чутливості до ситуації актуальної комунікації – фіксації індивідуальної організації семантичного простору людини і культурно трансльовані фіксації в організації мови її означення*. Докладніше про це нижче.

Примусова фіксованість вихідної точки інтерпретації є правилом мислення і має низку не очевидних, але жорстко заданих наслідків. Вона задає доксу “Насилля Забобону”, за висловом Р. Барта, – і робить це не лише на рівні фіксованого елемента, а й на рівні фіксації принципу фіксації – на рівні метафори докси або навіть легітимації насилля – репресії відмінного. Структурно фіксація реалізується за рахунок ієрархізації семантичного простору, накладання на нього “правил” центра і периферії, зовнішнього і внутрішнього, глибини та поверхні. Ми бачимо, що в межах пропонованої реконструкції (див. рис. 3) наука постає ядром, верши-

ною, вихідною точкою. Аналогічним чином вона б могла слугувати найбільш широким за обсягом поняттям (місткістю), основою або фундаментом, джерелом. Це б нічого не змінило, оскільки збереглася би структура правил, ієрархія, в якій елемент науки уособлював би принцип влади – прирівнювався би до об'єкта. Якби ми спробували рухатися далі всередині цієї лінійної логіки, то логічним продовженням могла б бути лише лінія. У зворотному випадку довелося б реєструвати порушення логіки.

Наприклад, якщо категорії практик відведено фіксоване місце інструменту конструювання особистістю власного життя, то саме таке формулювання імпліцитно є вписаним у певну логіку розгортання психологічної думки. Воно відсилає до психологічної мови, яка “працює” за умови прийняття певних вихідних положень. Не занурюючись у деталі, зазначу, що в основі такого твердження лежить суб'єкт-об'єктне протиставлення особистості та її життя (життя є проект, а людина – конструктор, життя – об'єкт конструювання, а людина – суб'єкт). Тобто передбачається, що людина та її життя є двома окремими сутностями, які можна описати в їхній цілісності (знаками з визначеним змістом і онтологічним статусом, які не підлягають подальшій інтерпретації), і не має значення, гарантуємо ми цю визначеність об'єктивістськими онтологіями або ж суб'єктивістськими “картинами світу” і “Я-концепціями”. При цьому в даній парі закладена чітка ієрархія: людина оПАНовує життя – здійснює над ним владу, оволодіває навичками керування ним, добивається власною волею та дією приведення наявного стану речей до бажаного; або вона його (суб'єктивізм), або воно її (об'єктивізм). Продовження лінії запропонованого виразу назад і вперед могло б виглядати так: особистість → життя → ресурси особистості впливати на власне життя → психологічні (→ соціально-психологічні) практики як один із ресурсів особистості впливати на власне життя (один з елементів ланцюжку цілепокладання) → комунікативні практики як один з видів психологічних практик...

Якщо ж ми розмикаємо суб'єкт-об'єктну опозицію людини та її життя, то потрапляємо у відношення синонімії, точніше – у практику інтерпретації одного як іншого (руху від одного до іншого). *Людина як життя як практика як комунікативний акт як інтерпретування як переживання смислу...*

Але де ми тут маємо поставити крапку? Який передбачуваний фінал надасть цьому виразу смислу?

У гіпертексті смисл більше не є статичною онтологічною даністю, яку треба відобразити в істинному виразі, він актуалізується, “оживає” як стан у принципово інтерсуб’єктивному вживанні. Смисл стає практикою – комунікативною практикою взаєморозуміння. У зв’язку з останнім гіпертекстуальний організаційний принцип можна також назвати власне “принципом практик”, відрізняючи його від “принципу відображення” (або “принципом комунікації” на відміну від “принципу репрезентації”).

Будучи прочитаний як перехід від репрезентації до інтерпретації, прагматичний поворот постає нічим іншим, як інтегральною назвою для епістемологічних трансформацій, які відбулися в ході другої хвилі повороту лінгвістичного (Филипович, с. 417–418), про що ми, на жаль, дуже рідко замислюємося, обговорюючи сплеск інтересу до категорії практик. Яка, здавалось би, нам, психологам, різниця, звідки бере початок та чи інша методологічна тенденція? Адже в нас є предмет і є завдання, є людина і є її життя, є інструменти і є їхня ефективність, є досліджувана реальність і є мова – інструмент відбиття і пізнання цієї реальності. Людина напише наративну оповідь про своє життя, а ми її проаналізуємо відповідно до мети і завдань, до усталених уявлень про особистість – ось наш формат стосунків із мовою, на цьому гостинність психології щодо лінгвістичних підступів і маневрів на її території закінчується. Але, як виявляється, різниця є. І справа навіть не в тому, що “предмет і завдання соціогуманітарного пошуку” (як і “наука”, як і “знання”, як і “пізнання”, як і “людина”, як і “життя”, як і “метод”, як і “мова”) за умови урахування певної критики отримують нове звучання. Змінюється розуміння слова “є”, проблематизується питання про те, звідки воно в нас “є”, експлікуються основи легітиматії знання та їхня обмеженість. Тут ми впритул підходимо до питання про зміст прагматичного повороту та його епістемологічні наслідки, яке перед тим розглядали лише побіжно.

Прагматичний поворот: хто куди повернув?

Говорячи про актуальність категорії практик у сучасному соціогуманітарному дискурсі, ми цілком правомірно пов'язуємо її перевідкриття із так званим прагматичним поворотом. Цей метафоричний термін уживається в різних дисциплінарних дискурсах на позначення певних епістемологічних і методологічних трансформацій. Ми чуємо про прагматичний поворот у логіці, семіотиці, лінгвістиці, соціології. І ми, психологи, також намагаємося його осмислити мовою наших питань, наших інтересів. Чи достатньо при цьому буде сказати, що для психології прагматичний поворот – це підвищення уваги дослідників до життєвого світу особистості та її повсякденного життя? Замислюючись над цим питанням, передусім ловимо себе на думці, що все дуже залежить від того, хто куди повернув, а точніше – від того, як і чия дослідницька увага переформатувалася (чи не переформатувалася).

Зміст трансформацій, яких у межах двох хвиль лінгвістичного повороту зазнали інтерпретації мови та мовного знака, а слідом і трактування відношення мови і реальності (мови і життя), залишається фактично поза межами психологічної рефлексії практик життя. А саме ці трансформації мають прямі методологічні наслідки для психологічного прочитання життя людини в умовах сучасності. Найбільше дивує те, що опозиція репрезентативної та комунікаційної концепцій мовлення (та, відповідно, метафізичного і герменевтичного ідеалів наукової переконливості) досі залишається імпліцитним принципом організації простору психологічного наукового спілкування. Таке тіньове розгортання змісту епістемологічної дихотомії ускладнює прозору комунікацію, породжує невідповідності лексичного та організаційного планів наукового мовлення та перешкоджає подоланню психологічним дискурсом актуальних для сучасної ситуації категоріальних криз.

Репрезентативна (або інструментальна) інтерпретація мови є семіотичним підґрунтям методологічної максими, яку ми звикли впізнавати як “принцип відображення”. В її межах передбачається, що існує якась онтологічно задана домовленнева об'єктивна реальність, і є мови, в тому числі наукова, які у різний спосіб цю реальність репрезентують, спираючись на фіксовані значення знаків та

більшою або меншою мірою наближаючись до істини, до відповідності знака і об'єкта.

Артикуляція альтернативної позиції пов'язана з пізніми роботами Л. Вітгенштайна та оформленням так званої *прагматичної концепції значення* (обґрунтуванням комунікативної інтерпретації мови). В межах останньої експлікується опосередкованість прийняття того чи іншого значення належністю людини до контексту певної мовної гри – певного метатексту, метанаративу, що обумовлює трактування знака як відкритого нескінченній множинності культурних (ситуативних, парадигмальних) інтерпретацій. У тих самих межах виводиться тлумачення мови як мовлення, як практики комунікації, а значення мовного знака – як такого, що конститується у практиці слововживання. Таким чином, значення розчиняється в його варіативності, а об'єкт як якісна визначеність самоті – у плюральності трактувань. У результаті втрачається денотат як онтологічний гарант семантичної визначеності, а сам процес означення розглядається як єдина форма існування будь-якого феномена, включаючи самого суб'єкта. Мова тут трактується вже не як засіб (інструмент) вираження смислу, а як форма його конститування, при цьому вона є такою тотальністю, яка не може бути аналізована ззовні (Можейко, 2001-в).

“М'яка” або “тиха” методологічна революція в соціогуманітаристиці – розквіт якісної методології з її увагою до сингулярних і непідаваних кількісній формалізації життєвиразів, життєвиявів та життєпереживань, звичайно, відбулися як відгук відповідного дискурсу на означені трансформації в логіці та теорії пізнання. У цьому сенсі увага дослідників до повсякденності та індивідуального життя дійсно є відлунням (не завжди усвідомлюваним ефектом) прагматичного повороту. Разом із тим ані використання якісних інструментів, ані ретрансляція окремих положень чи цілих фрагментів творів “прагматичної мови” не забезпечують появи текстів “прагматичного мовлення” – повороту в способі мислення, семантичного конструювання дослідників. Подібним чином навіть багаторазове репродукування словосполучення “запитальне речення” з розповідною інтонацією не буде працювати як запитання. Доти, доки хтось дійсно не запитає:

“Запитальне речення? Невже вся справа в цьому?!”

Відповідно до критеріїв, артикульованих науковим мовленням “після повороту”, про розрізнювану зміну мовлення ми говоримо за зміни модальності висловлювання (у випадку науки – за зміни переживаної мети написання наукового тексту).

Отже, психологічний зміст прагматичного повороту невіддільний від герменевтичного ідеалу наукової переконливості та прагматичної або комунікативної концепції значення. З таких позицій дискусії на тему, що є первинним – дискурс або реальність, дискурс або практики, втрачають будь-який сенс, оскільки саме звернення до категорії “практики” передбачає, що реальність інтерпретується як дискурсивна практика (тобто якась інтерсуб’єктивно забезпечена значення), а недискурсивних практик не існує.

Хочу підкреслити, що тут ідеться зовсім не про відповідь на запитання “Чи існує об’єктивна реальність?” Чомусь саме до цього закритого формулювання часто зводиться розуміння опосередкованості життя мовними практиками. Саме воно у прямому сенсі вибиває ґрунт із-під ніг (відбирає реальність) і викликає найбільший нерелексований спротив при зустрічі з ідеєю такої опосередкованості. Скоріше за все це пов’язано з тим, що постановка такого питання можлива лише в межах принципово лінійно організованої мови. Така постановка передбачає, що існування об’єктивної реальності є або істиною, або хобою (або належить об’єктивній реальності, або ні). Об’єктивна реальність у цій структурі сама себе задає і репродукує через прийняття чи заперечення істинності тверджень, за критерієм підтвердження ними її існування. Тут репродукується принцип, який породжує як віру в об’єктивну реальність (фіксацію цієї константи і табу на перетинання цієї межі в інтерпретаціях), так і страх її втратити (бути страченим за порушення табу).

Як на мене, “голі”, “об’єктивно існуючі” об’єкти (об’єкти без значень) напевно існують! Чом би й ні?! Нехай усе, що можна уявити, буде існувати! Принаймні в нас немає жодних способів довести зворотнє, як немає в нас (і не може бути) позамовних доказів їх існування і способів їх переживання.

Зрозуміло, що для людини, яка із твердження “Життя є текст” виводить твердження “Життя немає, а є лише текст”, питання про об’єктивну реальність стає питанням життя і смерті.

Адже фіксованість саме цієї (до речі, там, де є принаймні двоє, вже виникає необхідність домовлятися, якої саме) семантичної структури покликана забезпечувати онтологію її життя. Фактично таке твердження означає для неї: “Насправді нічого немає, нічого реального (того, що б відповідало істині), є лише надумана безсенсовість”. У семантичному просторі, де життя має денотат, опинитися по той бік його межі синонімічно смерті.

У контексті ж нашої розмови означене питання не лише не має значення – воно не має і сенсу – не задається (не постає, не висловлюється, не обговорюється), оскільки, говорячи “Життя є текст”, ми одночасно говоримо і “Текст є життя” – і маємо на увазі: все, що відбувається в чиемусь житті, не має іншої “прописки”, окрім семантичного простору якоїсь живої людини, яка б це у цьому просторі переживала, – вписуючи текст, відповідний до вхідного виразу (інтерпретованого змісту того, що саме для неї відбувається), в актуальну на той момент семантичну конфігурацію, яку для себе являє вона сама та її життя. Життя – це завжди пережиті значення, воно не переживається саме собою. І оскільки ті значення, якими оперують люди, доступні лише їм (“Умій лев говорити, ми б не змогли його зрозуміти” (Л. Вітгенштайн), то і значити щось вони можуть лише для людей.

Як відбувається те, про що ніхто не знає?

Ніхто не знає.

Говорячи про мовну опосередкованість, ми маємо на увазі: все те, що в нас є важливого, актуального і гострого, все те, що “насправді”, і те, що нам дано пережити, – це певні значення, які актуалізуються і набувають смислу не ізольовано, а у зв’язку з усіма іншими актуальними значеннями нашого семантичного простору. І нас дуже цікавить, за рахунок чого вони актуалізуються і що замість відповідності “оригіналу” наповнює їх смислом.

Аби досягнути смисл цієї інтерпретації, звернімося до трансформацій у розумінні відношення знака і значення, які задають сучасний стан дискурсу, до семіотичного прочитання прагматичного повороту.

Практики: вигадка чи реальність?

Гіпертекстуальна організація мовленнєвої практики, яку ми змодельовали графічно (див. рис. 2), є просторовим утіленням неперервності інтерпретування. В семіотиці відповідна ідея розкривається за допомогою концепту “необмеженого семіозису” – “ситуації знаковості”, де кожна репрезентація (кожний знак) відсилає не до об’єкта, але до іншої репрезентації, через що інтерпретація набуває характеру неперервності (Еко, 2004, 2006, 2007). Простіше кажучи, для того, щоб визначити зміст якогось знака (наприклад дати визначення практик), ми змушені звертатися до інших знаків – слів, якими ми цей зміст описуємо і кожне з яких теж визначаємо через якісь змісти і теж словами. Будь-які наші уявлення про розрізнявані об’єкти опосередковуються знаками, і всі спроби “докопатися” до “голого” об’єкта є рухом усередині мережі значень нашої мови, перебігом знакового процесу. Ідея необмеженого семіозису важлива для нас у контексті питання про те, що буде забезпечувати переживаний смисл висловлювання як фрагмента неперервної практики інтерпретування. Ми вже згадували, що необхідними умовами переживання контекстуального значення як смислу постають діалогічна організація породжуваних й інтепретованих висловлювань та організаційне врахування Іншого як території, що належить семантичному просторові в актуальному стані. Спробуємо подивитись, як саме ця територія організаційно забезпечується.

Ми звертаємося до семіотичного розвороту проблеми практик у зв’язку з тим, що організацію семантичних зв’язків навряд чи можна розглянути поза питаннями знака, означення та інтерпретації. Саме знак утрачає власний зміст, позбавляється смислу в ситуації мовленнєвої рефлексивності у зв’язку з деонтологізацією об’єктів, і саме знак має це значення повернути собі в комунікативних практиках у новий спосіб, для того, щоб переживання смислу і осмисленого життя в цих умовах було можливим. Ми побачимо, що в межах ідеї необмеженого семіозису смисл як запорука кінцевості інтерпретації (точка переривання семіозису) ніби переселяється з елементу-початку виразу, якому з тих чи інших причин раніше було надано онтологічного статусу (останній було зафіксовано в якості ядра, центра, вихідного пункту, першоелементу, конс-

танті), в саму практику мовлення, а точніше – в передбачуваний висловлюванням фінал як інтерсуб'єктивний ефект. Саме на семіотичному матеріалі спробуємо розібратися з тим, чому практики у значенні висловлювань є комунікативними актами.

Сформульована ще Ч. Пірсом ідея необмеженого семіозису фактично є прямою артикуляцією прагматичного повороту в семіотиці. Необмежений семіозис передбачає, що “з крайньої периферії кожної даної семіотики можна дістатися до центра будь-якої іншої – і навпаки”, що “будь-який текст може породити – за посередництва послідовного ряду інтерпретацій і семантичних експлікацій – будь-який інший текст” (Еко, 2007, с. 47–48). Саме на це “дістатися” як на *modus operandi* переживання смислу вказують практики в актуальній їх інтерпретації. Прагматичний поворот у семіотиці відбувається як вилучення об'єкта з триєдності семіозису “об'єкт – знак – інтерпретант”. Множинність значень одного знака, як і сама можливість використання знаків на позначення фіктивних станів світу (ідеологія, мистецтво, підробка), демонструють, що знак указує не на об'єкт або стан світу, але на певний структурований та аналітично організований зміст – на вираз із певним змістом, на іншу семіотичну систему. Отже, відношення між означенням і означуваним (знаком та його значенням) є автономним і не потребує означуваного об'єкта як елемента власного визначення. “Для Пірса ідентичність виразу <...> полягає лише в узгодженості його численних виявів (маніфестацій): через це об'єкт <...> виразу – всього лише існування певного закону” (там само, с. 300). Об'єкт – це таке мовленнєве правило, а значення – інтерпретативний процес переведення знака в іншу систему знаків. При цьому значення певного висловлювання не вичерпує всіх можливостей цього висловлювання бути трансформованим в інші твердження, і в цьому сенсі втілює собою “закон, або закономірність, невизначеного майбутнього” (там само, с. 306). “Кожний символ – це дещо живе, в найбільш живому, зовсім не фігуральному смислі. Тіло символу змінюється повільно, але його значення неминуче зростає, інкорпорує нові елементи та відкидаючи старі” (там само, с. 309).

Як бачимо, вже у вченні Ч. Пірса закладені передумови і для інтерпретації практики як мовленнєвого правила, і для розуміння неперервного процесу трансформації мови як реорганізації семантичних зв'язків, і для розгляду конкретних текстуальних констук-

цій як ситуативних станів у цьому процесі. Визначальною для наших пошуків постає ідея “закону невизначеного майбутнього”, яку можна співвіднести з модальністю можливості та організацією висловлювання як відкритого тексту. Маємо лише додати, що від часів рефлексії Пірсом означеної рухливості значення швидкість змін аж ніяк не зменшилася – сьогодні значення “вислизає” реконтекстуалізується, трансформується і множитья фактично одночасно з кожною новою його артикуляцією, “невизначене майбутнє” збільшує свою питому вагу у складі значення.

Точкою фокусування відкритих дискусій та латентних методологічних протистоянь в актуальному психологічному дискурсі виявляється таке питання: що, як не істинність і не онтологічність об’єкта, забезпечуватиме смисл контекстуальних значень, їхню реальність, життєвість, на відміну від соліпсичної сваволі? Цікаво, що контраргументацією до рефлексії кризи значень постає фактично особистий протест дослідників проти втрати смислу фіксованої аксіологічної системи, підкріплений виразними описами соціальних наслідків такої втрати. Навряд чи “жахи”, прогнозовані моралізаторською риторикою, зможуть змоделювати щось більш вражаюче, ніж песимізм культурної критики Ж. Бодрійя (Бодрийяр, 2006). Ще з меншою імовірністю культурна ситуація “схаменеться” і чарівним чином “перереформатується назад” під тиском її заперечення. Натомість її усвідомлення є якщо не механізмом, то, принаймні, необхідною умовою реорганізації локальних дискурсів відповідно до запитів сучасності.

Означена опозиція підживлюється тим, що часом самі критики об’єктивізму, в запалі протистояння забуваючи, чому саме (і з чим саме) вони не згодні, а головне – не до кінця дочитавши, з чим згодні, не втримуються від спокуси мовленнєвої звички зісковзувати в суб’єктивістську аргументацію. З огляду на останнє експлікація механізмів смисловивільнення на семіотичному рівні видається особливо доцільною.

Аналізуючи місце концепту необмеженого семіозису в прагматичизмі Ч. Пірса, У. Еко зазначає: “Можна було би припустити, що, створюючи образ такого семіозису, за якого кожна репрезентація відсилає до іншої репрезентації, а та – до іншої і т. д., Пірс фактично зраджує своєму “середньовічному реалізму”: не в змозі показати, як саме знак може співвідноситися з об’єктом, він розпоро-

шив конкретні відношення денотації в нескінченне переплетення знаків, які відсилають один до одного, – в кінцевий, але безмежний універсум примарних семіозисних удаваностей. <...> Проте я вважаю, навпаки, що теорія інтерпретантів та необмеженого семіозису – вершинний вияв Пірсового реалізму, зовсім не наївного. Тільки це реалізм не онтологічний, а прагматичний (прагматицистський). <...> ідеї Пірса зберігають вірність духу інтерсуб’єктивної істини (одночасно і прагматистської, і реалістичної) <...> сприйнявши певну послідовність знаків (та по-різному їх проінтерпретували), ми змінюємо нашу поведінку, нашу діяльність у світі – назавжди або тимчасово. Це нове життєве настановлення (*attitude, attitudine*), цей прагматичний ефект і є кінцевим інтерпретантом¹ (читай – корелятом смислу. – *Авт.*). У цій точці необмежений семіозис призупиняється (саме призупиняється: зупинка не є кінцевою в хронологічному сенсі, оскільки все наше повсякденне життя просякнуте такими змінами звичок)”. (Еко, 2007, с. 324–325).

Із цього фрагмента ми виносимо принаймні два положення, застосовні до семантичної організації простору життєпереживання:

- реальність може бути забезпечена інтерсуб’єктивністю, на відміну від онтології;
- смисл у прагматичному прочитанні є процесом семантичної реорганізації – процесом зміни семантичного правила.

Обидва ці положення відсилають нас до діалогічно організованого висловлювання, відкритого до трансформації.

Теорія інтерпретантів Пірса в контексті нашої розмови є надважливою з двох причин. По-перше, вона виходить за межі знака і тексту в буквально вербальному їх розумінні – є застосовною до всіх видів семантичних конструкцій, дає змогу розглянути будь-які фізичні висловлювання, будь-які осмислені життєвияви в контексті питання про їхній організований зміст, що дає нам вихід безпосередньо на аналіз семантичних конструкцій життєпереживання. Висловлюванням життя людини в цьому світлі є будь-який життєвий матеріал, що приверне до себе “інтерпретаційну увагу”, – будь-яка подія життя відбувається лише тією мірою, якою вона означається, долучаючись до гри смислових зв’язків у межах доступних інтер-

¹ Інтерпретант у цьому контексті є тим, що знак породжує у квазісвідомості, якою є інтерпретатор.

претаторові мов і текстів різного масштабу, продовжуючи її (гри) рух, набуваючи в ній своїх звучань, змістів, значень.

По-друге, диференціація в межах обговорюваної теорії двох типів інтерпретантів як ефектів знака в семантичному просторі інтерпретатора фактично експлікує дві моделі смислопородження, одна з яких у нашому випадку є шуканою. Диференціюючи висловлювання з точки зору їхнього обсягу (propositions in extensions) та висловлювання з точки зору їхнього інтерпретованого змісту (propositions in comprehension), в контексті другого підходу Пірс прирівнює значення будь-якого слова, будь-якого компоненту висловлювання до дії, що покликана спричинити певні визначені ефекти, які й будуть значенням або інтерпретантом відповідного знака. При цьому, за Пірсом, знак може виробити (викликати в інтерпретаторі) два типи інтерпретант: емоційний та енергетичний. “Коли ми слухаємо музичний твір, то емоційний інтерпретант – це наша реакція на чарівну силу музики, але ця емоційна реакція може також викликати певне м’язове або ментальне зусилля, і ці типи реакцій є інтерпретанти енергетичні. При цьому енергетична реакція сама не потребує інтерпретації; скоріше вона створює (очевидно, при подальших повтореннях) звичку <...> звичка, утворена знаком – це поведінкове настановлення діяти певним визначеним чином і правило або припис для даної дії” (Ежо, 2007, с. 325–326).

Ми бачимо, що емоційний інтерпретант є тією частиною значення, яка пов’язана із семантичною експлікацією, тобто з переживанням певного смислу, тоді як енергетичний відповідає за стереотипізацію ситуації, за переживання і винесення значення з контексту, за утворення інтерпретативного правила, яке наступного разу (в іншій комунікативній, читай – життєвій, ситуації) можна буде підставити в ситуацію замість процедур експлікації смислу. В такій перспективі енергетичний та емоційний інтерпретанти можуть розглядатися як вияви монологічного та діалогічного мовлення відповідно, адже семантична експлікація передбачає вихід за межі наявної системи смислів, припущення іншого, відмінного, того, що не належить відомому, простору, в який ми можемо вийти (із себе-відомого), щоб пережити життя як новий смисл. І навпаки: входячи в життєву ситуацію із заздалегідь визначеним інтерпретативним правилом, людина не враховує специфіки саме цих умов, саме цього співрозмовника, саме цього життєвого моменту – не розрізняє

деталей життя, не дослухається до нього, не переживає. Якщо при цьому взяти до уваги культурну кризу універсальних правил – правила більше не можуть забезпечити осмисленості за замовчуванням, бо не спрацьовують у кожній новій ситуації, в сучасному світі швидкісних змін ми позбавлені можливості переживати життя через відповідність (жити, імітуючи смисл), то семантична експлікація постає єдиним реальним механізмом життєпереживання – єдиним механізмом уреальнення реальності.

Комунікативні практики життя: як це досліджувати?

У ході нашої розмови ми поставили багато запитань, які проблематизують категорію практик у психологічному прочитанні. В цьому останньому підрозділі пропонуємо одну з можливих відповідей на вимогу урахування цих питань – варіант прочитання психологічного концепту комунікативних практик життя – та одну з можливих моделей їх дослідження.

Теоретичний каркас відповідного конструкту складається з низки положень.

- Власна присутність у часі – Я і життя – переживається людиною як вихід за межі ситуації наявності, звільнення, і таке переживання є наслідком розширення індивідуального семантичного простору в комунікативних практиках.

- Комунікація постає самоорганізованим процесом варіювання (зіткнення та взаємодії) актуальних у дискурсі семантичних конструкцій – інтертекстуальною взаємодією, територією розгортання якої є індивідуальний семантичний простір.

- Комунікативні практики життя розгортаються як ситуативні зміни конфігурації смислових зв'язків вихідних конструкцій індивідуального семантичного простору в ході їх взаємодії з текстами іншого/Іншого і представлені монологічними та діалогічними практиками.

- Монологічні комунікативні практики розгортаються як актуалізація та репродукція макросемантичних компонентів (ідеологічних правил) життєпереживання, фіксованих у структурі куль-

турних метанаративів на різних рівнях організації мови в тексти; наслідком розгортання монологічних комунікативних практик є радикалізація вихідної текстуальної конструкції життя, закриття меж життєвого простору та блокування взаємодії з іншим/Іншим через відторгнення на користь наперед визначеної мети комунікації.

- Діалогічні комунікативні практики співвідносяться з інтерпретативною (власне комунікативною) складовою комунікації, на відміну від інструментальної (цілераціональної, констатувальної), або з комунікативною мотивацією розуміння, на відміну від влади і позиціонування.

- На рівні текстуальної організації монологічні та діалогічні комунікативні практики (енергетичний та емоційний інтерпретанти як складові життєвих значень) забезпечуються двома типами інтертекстуальних процедур: у межах перших, які можна умовно назвати процедурами, що закривають семіозис, розгортається здійснення влади наявних текстів, зведення прочитання вхідного тексту до голографічного відтворення правил їх організації із подальшою перевіркою підсумкової конструкції на відповідність цим правилам та з винесенням кінцевої оцінки у вигляді прийняття або відторгнення; другий тип процедур – процедури одкриття семіозису або процедури смисловивільнення – постає як розгортання власне взаємодії: адресат допускає вхідний текст до взаємодії з текстами, які складають його інтерпретаційні контури, що і стає причиною зміни конфігурації смислових зв'язків.

- Залежно від міри підпорядкованості інтерпретаційних процедур правилам вихідної світоструктури (від центрованості, ієрархічності, фіксованості, глобальності та лінійності відповідної текстуальної конструкції) послідовність розгортання останніх може супроводжуватися більшою або меншою відкритістю до конфігурування нового смислу та, відповідно, більшою або меншою присутністю в цьому процесі самої людини.

- Діалогічні практики як переконфігурування семантичної конструкції та життєпереживання як їхній наслідок є можливими лише за умови ситуативної конфігураційної готовності вихідної текстуальної конструкції та фіксованих нею правил прийняття та відторгнення до самообмеження (тимчасової деабсолютизації, припинення) і експлікації альтернативних смислових зв'язків, відтак

джерелом переживання життя є готовність припустити і допустити існування іншого, відмінного, невідомого, рівного за значенням.

Таким чином, у межах запропонованої теоретичної моделі індивідуальне життя тлумачиться як діалогічний процес, переживання якого пов'язується з розширенням семантичного простору за рахунок можливості припустити, почути і зрозуміти інше/Іншого, а дослідницький простір задається завданнями зчитування процедур одкриття та переривання семіозису, що розгортаються на різних рівнях текстуального життєконструювання.

Розгляд життя як діалогу, а діалогічності як конфігураційної готовності семантичного простору до взаємодії з іншим проблематизує питання рівнів організації мови в тексті, на яких фіксуються правила прийняття/відторгнення, тобто питання інтерпретаційних контурів, належних семантичному просторові. Реконтекстуалізація у психологічну перспективу десяти рівнів інтерпретаційного процесу, які виокремлюються в межах семіотики тексту, коротко може бути описана шляхом виділення чотирьох основних рівнів інтерпретації та переживання людиною будь-якого життєвого фрагменту. *Життєпереживання як інтерпретаційний процес передбачає:*

1) конструювання лінійної маніфестації відповідного виразу з кодів, доступних інтерпретаторові, в контексті його бачення обставин висловлювання;

2) розуміння відповідного виразу – експлікацію його змісту, зчитування семантичних зв'язків, що утворюють стан речей, пропонуваній текстом (для цього власні уявлення інтерпретатора про те, як “все є насправді”, мають бути тимчасово взяті в дужки); це рівень одкриття і перебігу семіозису, рівень власне взаємодії із власним життям;

3) нарративізацію життєвого фрагменту – те, що відбулося, підводиться до певного фіналу, в світлі якого вибудовується несуперечлива фабула; оскільки наратив неможливий без уже відомого завершення, його побудова сигналізує про вихід інтерпретатора з комунікації і здійснення ним процедур абстрагування над власним текстом;

4) остаточне переривання семіозису і винесення критичної оцінки того, що відбулося: стан речей, представлений у наративі (світ вхідного тексту), перевіряється на відповідність ідеологічному каркасу вихідної світоструктури та на прийнятність позицій

(силових диспозицій), в які за такого стану речей потрапляє інтерпретатор; після чого цей стан речей приймається як істина (правда, можливість) або відкидається як хиба (брехня, неможливість).

Подібний ракурс дає змогу пов'язати монологічні та діалогічні інтерпретаційні процедури з різними рівнями текстуального конструювання життя. Очевидним є те, що власне діалогічними виявляються донаративні дискурсивні рівні. Діалогічність як конфігураційна готовність передбачає таку вихідну конфігурацію слів, котра уможлиблює (за рахунок “убудованих” інтерпретаційних інструментів) затримку між конструюванням лінійної маніфестації тексту про світ іншого та оцінкою цього світу на відповідність власним структурним константам. Такий буфер довіри до невідомого як потенційно осмисленого і забезпечуване ним тимчасове призупинення “повноважень” ідеологічних правил (взяття цих правил у дужки) відкривають можливість переконфігурування словесних зв'язків та переживання життя як виходу в простір нового смислу.

Саме на цю дихотомію пропонується звернути основну увагу при аналізі індивідуальних текстів життєпереживання, зосереджуючись, з одного боку, на макросемантичних компонентах і фіксованих значеннях, а з іншого – прямуючи за значеннями, породженими в самій взаємодії на донаративному рівні.

Таким чином, основні параметри аналізу текстів індивідуальних висловлювань будуть задаватися *розгортанням монологічних та діалогічних інтерпретаційних операцій на донаративних і нарративних рівнях інтерпретації життя*.

Розведення нарративного та донаративного метарівнів текстуального життєпереживання дає змогу переосмислити монологічні та діалогічні комунікативні практики в контексті питання про форми організації життєвого простору та часу і вийти на додатковий вимір параметрів аналізу.

У дослідженнях Ф. Кермода, П. Рікера та Е. Мішлера обґрунтовується положення про те, що в наративі як завершений та узгоджений дискурсивній формі час розгортається лінійно в напрямку від заздалегідь відомого фіналу до початку висловлювання, а сюжетна цілісність конфігурується із розсіяних подій у відповідності з цим фіналом. Відтак можемо стверджувати, що цілераціональна обумовленість життєпереживання визначає структуру переживання

життєвої ситуації та її подієвий зміст іще до контакту з ситуацією або замість нього. Центрованість організації смислових зв'язків на визначеному наперед фіналі (на образі бажаних змін у наявному порядку речей або на передбачуваному впливі вислову на співрозмовника і відповідному ефекті) приводить до того, що наратив як вираз починає обслуговувати позиціонування і захоплення комунікативної території, тобто виступає інструментом владного впливу. Останнє, своєю чергою, фіксує межі життєвого простору.

Позиціонування як зайняття певного місця у структурі, яка актуально визначає світ особистості, є можливим лише в заданій (фіксованій) системі актантних ролей, які конституують одна одну, та на континуумах наперед визначених ідеологічних опозицій. Таку текстуальну структуру ми співвідносимо з репродукцією фіксацій індивідуальної організації семантичного простору (які передусім пов'язуємо з нерелексованими символічними структурами) та культурнозаданих інтерпретативних матриць, тобто з монологічними комунікативними практиками.

Діалогічні форми організації часу і простору життя, на відміну від позиціонування, можна описати за допомогою концептів непультуючого часу та детериторизації, запропонованих Ж. Дельозом (Делез, 1977). Розводячи пульсуючий та непультуючий час, Дельоз визначає пульсацію часу через три критерії, які фактично є синонімічними критеріям визначення наративу як дискурсивної форми. З огляду на останнє пульсуючий час можна контекстуально ототожнити з наративним часом.

Першим критерієм розведення пульсуючого і непультуючого часу, за Дельозом, є *територіалізованість*. Пульсація – це відбиття пульсу часу через привласнення території, її покрокове покриття та проголошення своєю. Саме з таким оволодінням та привласненням часу для життя ми пов'язуємо дискурсивну діяльність позиціонування всередині обмеженої та фіксованої структури наративу. Непультуючий час, за Дельозом, постає тоді, коли відбувається детериторіалізація, яка “вивільнює час” завдяки зняттю фіксованих бінарних опозицій глибини / поверхні, зовнішнього / внутрішнього, центра / периферії, які задають межі вихідної території. Ми пов'язуємо таке вивільнення якісно іншого часу життя з виходом у простір нового смислу за рахунок семантичних експлікацій у діалогічних (донаративних) комунікативних практиках.

Як другий критерій розведення пульсуючого та неппульсуючого часу Дельоз виділяє *вимірюваність*. Критерій вимірюваності та кількості можна співвіднести зі шкалою, континуумом – з бінарно-опозиційними принципами організації життєвого простору, що відповідає інтерпретаційному рівню оцінкової зв'язки життєвої ситуації з елементарними ідеологічними структурами вихідної текстуальної конструкції. Альтернативною лінійному розвитку формою руху в часі є трансгресивний перехід, який пов'язується також із чутливістю до малих коливань. У контексті текстуальної організації життя трансгресія буде відбуватися як переконфігурування актуальної конструкції у відповідь на конкретну ситуацію і співрозмовника, як чутливість до тонких відмінностей і можливість почути їх.

І третій критерій, який бере за основу своєї дихотомії Дельоз, – це *формування суб'єкта*, або *сентиментальна освіта*. Герой, за Дельозом, може бути прочитаний як персоніфікація територіалізованості, лінійного розвитку та форми. Наявність Героя так само є найбільш універсальною критеріальною ознакою нарративу. Вихід у неппульсуючий час ми пов'язуємо із ситуативною деабсолютизацією фігури Героя (суб'єкта), яка може бути співвіднесена з діалогічними інтерпретаційними операціями призупинення недовіри, взяття в дужки екстенціоналів, із розчиненням суб'єктів комунікації в предметі спільного пошуку і перетворенням їх на інструменти семантичної експлікації.

Отже, *територіалізованість*, *вимірюваність* та *суб'єктна центрованість* являють собою окремі вимір параметрів аналізу текстів життєпереживання. У зв'язку з цим особливої уваги потребують структурні метафори, презентовані у відповідних текстах для виявлення опозицій “центр/периферія”, “зовнішнє/внутрішнє”, “глибина/поверхня” як на рівні вихідної текстуальної конструкції життя, так і в контексті пошуку доступних особистості інструментів її реконструювання.

Аналіз підходів до дослідження текстуального життєконструювання у психології показує, що означена вище дихотомія діалогічних і монологічних процедур життєпереживання знаходить своє відображення у виділенні двох основних векторів герменевтичної психології (нарративної психології та всіх напрямів, які можна

об'єднати під назвою “психологія діалогічних дискурсивних форм”). На методологічному рівні відповідна дихотомія розгортається в оформленні критичного дискурс-аналізу та конversaційного аналізу. Ці два найбільш значущі дослідницькі вектори різняться за рівнями досліджуваного тексту й завданнями дослідження. На сьогоднішній день дедалі більшої популярності набуває синтетичний підхід у дискурс-аналізі, який зосереджується на свободі переходів між різними рівнями тексту, і дослідження, сконструйовані саме у світлі такого підходу, видаються найбільш перспективними.

ЛІТЕРАТУРА

Апель К. О. Трансформация философии / Пер. с нем. – М. : Логос, 2001. – 344 с.

Арендт Г. Становище людини. – Львів : Центр гуманітарних досліджень, 1999. – 254 с.

Аршинов В. И. Сложность постнеклассических практик и будущее конвергирующих технологий // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб. : Издательский Дом “Мирь”, 2012. – С. 165–187.

Бабаева Ю. Д., Войскунский А. Е. Психологические последствия информатизации // Психологический журнал. – 1998. – № 1, т. 19. – С. 89–100.

Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Пер. с фр. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. – М. : МГУ, 1987. – С. 387–422.

Барт Р. От произведения к тексту // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс; Универс, 1994. – С. 413–423.

Барт Р. Смерть автора // Там само. – С. 384–391.

Бауман З. Текущая современность / З. Бауман. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.

Бевзенко Л. Стили жизни переходного общества – К. : Институт социологии НАН Украины, 2008. – 144 с.

Бек У. От индустриального общества к обществу риска / У.Бек // THESIS. – 1994. – Вып. 5. – С. 161–168.

Белл Д. Культурные противоречия капитализма // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 699–703.

Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.

Брунер Дж. Жизнь как нарратив // Постнеклассическая психология. – 2005. – № 1. – С. 9–30.

Буданов В. Г. Метод ритмокаскадов: о фрактальной природе времени эволюционирующих систем // Московский международный синергетический форум // Электронный ресурс // Режим доступа : www.intelros.ru

Бурдьё П. Практический смысл. – СПб, 2001. – 562 с.

Бурдьё П. Структура, габитус, практики / П. Бурдьё // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – Т. I, № 2. // Электронный ресурс // Режим доступа : <http://lib.rin.ru/doc/i/79629p7.html>

Ван Дейк Т. Язык. Познание. Коммуникация / Т. Ван Дейк. – Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 2000. – 308 с.

Ван Дейк Т. Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Т. Ван Дейк. – М. : Либроком, 2013. – 344 с.

Вахитайн В. Между “практикой” и “поступком”: невыносимая легкость теорий повседневности // Социологическое обозрение. – 2009. – Т. 8, № 1. – С. 61–70.

Вельи В. Наш постмодерный модерн / Пер. з нім. – К. : Альтерпрес, 2004. – 328 с.

Веселкова Н. Социология времени и Жорж Гурвич // Электронный ресурс // Режим доступа : http://ecsocman.hse.ru/data/034/928/1217/18_03.pdf

Витгенштейн Л. Философские исследования / *Витгенштейн Л.* // Философские работы. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. 1.

Витгенштейн Л. Философские исследования // Электронный ресурс // Режим доступа : <http://philosophy.ru/library/witt/phil.html>

Войскунский А. Е. Представление о виртуальных реальностях в современном гуманитарном знании // Электронный ресурс // Режим доступа: <http://banderus2.narod.ru/80230.html>

Волков В. В. О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования. – 1997. – № 6. – С. 9–23.

Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик / В. В. Волков // Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге. – СПб., 2008. – 298 с.

Волков В. В. Слова и поступки // Социологическое обозрение. – 2009. – Т. 8, № 1. – С. 56–60.

Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології. – К. : Курс, 2005. – 340 с.

Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. – М., 2003. – 528 с.

Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. – М. : Академический проект; Фонд “Мир”, 2010. – 235 с.

Говорухина Ю. А. Литературно-критический дискурс как открытая система // Вестник Томского государственного университета. Серия Филология. – 2010. – № 2 (10). – С. 58–67.

Горалик Л. Маленький Принц и большие ожидания: Новая зрелость в современном западном обществе // Электронный ресурс // Режим доступа : http://linorg.ru/little_prince.htm

Гро Ф. О курсе 1982 года // *Фуко М.* Герменевтика субъекта / Пер. с франц. – СПб. : Наука, 2007. – С. 551–596.

Гумилев Н. С. Из “Писем о русской поэзии” // Саша Черный. Эти вирши, смешные и странные. – Ленинград : Лира, 1990. – С. 189–191.

Гутнер Г. Б. Понятие практик и характер постнеклассического исследования // Постнеклассичні практики у змінваному світі // Электронний ресурс // Режим доступу : www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/totallogy/2009_21/stati

Дайер Дж., Келлер-Коэн Д. Дискурсивное конструирование профессионального Я посредством нарративов личного опыта // Социальные практики. – 2009. – Т. 1, № 2. – С. 106–139 // Электронный ресурс // Режим доступу : http://charko.narod.ru/tekst/soc_prakt/Social_Practices_V1_N2.pdf

Деррида Ж. Différance // Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск: Водолей, 1999. – С. 124–160.

Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. – СПб. : Академический проект, 2000. – 432 с.

Джагоз А. Введение в квин-теорию / А. Джагоз. – М. : Канон+, РООИ “Реабилитация”, 2008. – 208 с.

Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. – 2000. – № 4 (25). – С. 63–77.

Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм / Ф. Джеймисон // Там само. – 2005. – № 3 (48). – С. 208–246.

Джеймисон Ф. Постмодернизм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Пер. з англ. – К. : Курс, 2008. – 504 с.

Думанский Д. Почти приговор постмодерну. Дюжина ножей в спину сумеречному состоянию цивилизации // Киевский телеграф. – 2011. – 5 сент.

Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. / С. Жижек. – М. : Фонд “Прагматика культуры”, 2002. – 160 с.

Зарубина Т. А. Философский дискурс французского постмодерна: модель нелинейной онтологии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2005. – 24 с.

Зинченко Ю. П. Типы рациональности в развитии научного психологического знания: классика, неклассика, постнеклассика / Ю. П. Зинченко // Материалы 5-го съезда Российского психологического общества. – М., 2012. – Т. 1. – С. 19–21.

Ильин И. П. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. – М. : Интрада. – 1996. – 220 с.

Кайуа Р. Игры и люди / Пер. с франц. – М. : ОГИ, 2007. – 304 с.

Кизима В. В. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 54–65.

Киященко Л. П. Синергия языков постнеклассических практик // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб. : Издательский Дом “Миръ”, 2012. – С. 145–162.

Ковтунович М. Г., Леонова О. И. Личность как предмет психологического анализа в работах зарубежных авторов начала XXI века // Современная зарубежная психология. – 2012. – № 1. – С. 43–52.

Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – 240 с.

Коннелл Р. Современные подходы // Хрестоматия феминистских текстов. – СПб., 2000.

Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.

Кочубейник О. М. Автентичність особистості у її життєвому світі: моди, процеси, статуси / О. М. Кочубейник. – К.: НПУ, 2010. – 271 с.

Кравченко С. А. Играизация российского общества (К обоснованию новой социологической парадигмы) / С. А. Кравченко // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 143–155.

Кравченко С. А. Нелинейная социокультурная динамика: играизационный подход / С. А. Кравченко. – М.: МГИМО, 2006. – 172 с.

Кравченко С. А. Культуральная социология Дж. Александера (генезис, понятия, возможности инструментария) / С. А. Кравченко // Социологические исследования. – 2010. – № 5. – С. 13–22.

Кузнецов И. В., Максимова Н. В. Текст в становлении: оппозиция нарратив–ментатив // Критика и семиотика. – 2007. – Вып. 11. – С. 54–67.

Лейдерман Н. Л. Проблема жанра в модернизме и авангарде (Испытание жанра или испытание жанром?) // Русская литература XX–XXI веков: направления и течения // Электронный ресурс // Режим доступа: http://www.slovesnikural.narod.ru/lit21_9.0.html

Лейдерман Н. Л. Историко-литературные циклы на “стреле времени” // Русская литература XX–XXI веков: направления и течения. – Екатеринбург: ГОУ ВПО “Уральский государственный педагогический университет”. – 2009. – Вып. 11. – С. 8–42.

Лившиц В. Виртуальная психология // Электронный ресурс // Режим доступа: <http://www.psychology-online.net/articles/doc-916.html>

Лотман Ю. М. Асимметрия и диалог // *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 591–603.

Лычковская О. Р. Фоновые социальные практики: между дискурсивным и предметно-практическим (к методологии вопроса) // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків, 2008. – С. 113–118.

Максимова Н. В. “Чужая речь” как коммуникативная стратегия: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – СПб., 2006.

Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.

Маркова Л. А. Философия из хаоса: Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. – М. : Канон, 2004. – 384 с.

Марсель Г. Homo viator: Прологомени до метафізики надії. – К. : Видавничій Дім “КМ Academia”, 1999. – 320 с.

Маслов А. А. Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. – М. : Алетейя, 2006. – 480 с.

Мейлер Б. Практика означування // Энциклопедія постмодернізму. – К. : Основи, 2003. – С. 336–337.

Мерфі Т. Ризома // Там само. – С. 361–362.

Могилевская Г. И., Гогерчак С. Ю. Случайность как имманентное свойство игрового пространства // Молодой ученый. – 2008. – № 1. – С. 147–151.

Можейко М. А. Интертекстуальность // Энциклопедия – История философии // Электронный ресурс // Режим доступа : <http://slovari.yandex.ru>

Можейко М. А. Нарратив // Там само.

Можейко М. А. Переоткрытие времени // Там само.

Можейко М. А. Перехват кода // Там само.

Можейко М. А. Постистория // Грицанов А., Можейко М. Постмодернизм // Электронный ресурс // Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/PostModern/_60.php

Можейко М. А. Постистория // Энциклопедия – История философии // Электронный ресурс // Режим доступа : <http://slovari.yandex.ru>

Можейко М. А. Хюбрис // Там само.

Можейко М. А. Генеалогия // Там само.

Можейко М. А. AFTER-POSTMODERNISM // Постмодернизм. – Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 7–8.

Можейко М. А. Закат метанарраций // Там само. – С. 276–278.

Можейко М. А. Пустой знак // Там само. – С. 399–341.

Моховиков А. Н. Гештальт под сенью постструктурализма и деконструкции // Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: за пределами индивидуализма. – М. : Смысл, 2011. – С. 3–21.

Нізаміс Х. Розсіяння // Энциклопедія постмодернізму. – К. : Основи, 2003. – С. 368–369.

Обухова Е. Н. Перформативность гендера: по следам исследований Джудит Батлер / Е. Н. Обухова // Гуманитарные и общественные науки. – 2013. – № 1.1 (37). – С. 78–97.

Остин Дж. Избранное / Пер. с англ. – М. : Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. – 332 с.

Петрова Г. И. Игра в культуре XX века / Г. И. Петрова // Дефиниции культуры. – Томск : Изд-во ТГУ, 1998. – С. 10–15.

Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб. : Издательский Дом “Мирь”, 2012. – 536 с.

Почепцов Г. Г. Теория коммуникации / Г. Г. Почепцов. – М. : Рефл-бук; К. : Ваклер, 2001. – 656 с.

Профатилова Л. Г. Нарративы как междисциплинарный конструкт // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків, 2008. – С. 153–156.

Пятигорский А. М. О постмодернизме // Пятигорский А. М. Избранные труды. – М., 1996. – С. 362–368.

Раздьяконова Е. В. Миф и симуляция: конструирование мифологических реальностей постнеклассической культуры // Дефиниции культуры : Сборник трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 2009. – Вып. VIII. – С. 257–262.

Резник Ю. М. Основания типологизации социокультурных практик в системе деятельности личности // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб. : Издательский Дом “Мирь”, 2012. – С. 302–328.

Резник Ю. М. Социокультурные практики в системе деятельности личности: Предварительные замечания // Постнеклассичні практики у змінюваному світі // Электронный ресурс // Режим доступа : www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/totallogy/2009_21/statti

Ретюнских Л. Т. Философия игры / Л. Т. Ретюнских. – М. : Вузовская книга, 2002. – 256 с.

Робин Ж.-М. Быть в присутствии другого: Этюды по психотерапии. – М., 2008. – 288 с.

Руднев В. П. Постмодернизм – основное направление современной философии, искусства и науки // Постмодернизм. – 2011. – 21 дек.

Рыжко В. А. “Опыт” – “практика” – “практики” // Постнеклассичні практики у змінюваному світі // Электронный ресурс // Режим доступа : www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/totallogy/2009_21/statti

Рыжко В. А. Перспективы современных практик: от опыта к практикам // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб. : Издательский Дом “Мирь”, 2012. – С. 248–258.

Рязанцева Т. И. Гипертекст и электронная коммуникация / Т. И. Рязанцева. – М. : Изд-во ЛКИ, 2010. – 256 с.

Сапогова Е. Е. Автобиографирование как процесс самодетерминации личности // Культурно-историческая психология. – 2011. – № 2. – С. 37–51.

Свирский Я. И. Постнеклассические практики как способ работы с “гибридными” объектами // Постнеклассические практики: опыт концептуализации. – СПб. : Издательский Дом “Мирь”, 2012. – С. 202–212.

Сергеева О. В. Книги как медиа / О. В. Сергеева // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия Философия. Социология и социальные технологии. – 2011. – № 1 (13). – С. 68–75.

Симоненко М. А. Город в парадигме гипертекстуальности / М. А. Симоненко // Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2013. – № 2 (26).

Ситнова И. В. Социально-политические реформы в России с позиций полипарадигмального подхода // Электронный ресурс // Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/data/259/920/1231/023Sitnova.pdf>

Современная западная философия: Энциклопедический словарь. – М. : Культурная революция, 2009. – 392 с.

Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск, 2005.

Сорокин П. Социальное время: опыт социологического и функционального анализа // П. Сорокин, Р. Мертон // Социологические исследования. – 2004. – № 6. – С. 112–119.

Сотникова О. О. Гра та комунікація в соціальній віртуальній реальності: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – Харків, 2005. – 24 с.

Степин В. С. Теоретическое знание. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.

Телиженко Л. В. Постнеклассические типы целостности человека // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 3. – С. 160–166.

Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе / Б. Тернер // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – № 2 (30). – С. 21–51.

Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991.

Тюпа В. И. Теория литературы. – М. : Наследие, 2001. Т. 4.

Тюпа В. И. Эвристический потенциал нарратологии // Теория и методология гуманитарного знания. Гуманитарное знание и образование. – РГГУ, 2009. – Т. 2. – С. 78–86.

Уилер Г. Гештальттерапия постмодерна: За пределами индивидуализма. – М. : Смысл, 2011. – 463 с.

Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Пер. с англ. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 400 с.

Филипович А. В. Лингвистический поворот / А. В. Филипович // Постмодернизм: Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 417–418.

Финк Э. Основные феномены человеческого бытия/ Э.Финк// Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 357–402.

Фуко М. Герменевтика субъекта / Пер. с франц. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.

Фуко М. Археология знания // М. Фуко. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.

Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. – М. : Магистериум; Касталь, 1996. – С. 47–96.

Фурс В. Н. “Критическая теория позднего модерна” Энтони Гидденса // Электронный ресурс // Режим доступа : <http://www.NIR.ru/sj/sj/sj1-01furs.html>

Фэрклоу Н. Семиотические аспекты социальных изменений и обучения // Социальные практики. – 2009. – Т. 1, № 2. – С. 139–152 // Электронный ресурс // Режим доступа : http://charko.narod.ru/tekst/soc_prakt/Social_Practices_V1_N2.pdf

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.

Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия // Вестник МГУ. Серия Философия. – 1993. – № 4. – С. 36–43.

Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – 452 с.

Хейзинга И. Homo ludens: В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. – М. : Прогресс, 1992. – 464 с.

Черняк Д. С. Концепція соціальних змін Петра Штомпки: теоретико-методологічний потенціал : Автореф. дис. ... канд. соціол. наук. – К., 2006. – 16 с.

Штомпель Л. А. Время в культуре // Теория и история культуры. – Ростов-на-Дону: Южный федеральный университет, 2007.

Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. – М., 1996. – 416 с.

Штомпка П. Теоретическая социология и социологическое воображение // Социологический журнал. – 2001. – № 1.

Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. – М. : Институт Фонда “Общественное мнение”, 2003. – 336 с.

Эко У. Открытое произведение: форма и неопределенность в современной поэтике / У. Эко. – СПб. : Академический проект, 2004. – 384 с.

Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : Симпозиум, 2006. – 544 с.

Эко У. Роль читателя: Исследование по семиотике текста / У. Эко. – СПб. : Симпозиум, 2007. – 502 с.

Эпштейн М. К философии возраста: Фрактальность жизни и периодическая таблица возрастов // Звезда. – 2006. – № 4 // Электронный ресурс // Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/4/ep12.html>

Юдина А. В. Особенности организации связей с общественностью в контексте виртуальной реальности / А. Юдина // Власть. – 2010. – № 12. – С. 36–38.

Юревич А. В. Системный кризис психологии / А. В. Юревич // Вопросы психологии. – 1999. – № 2. – С. 3–11.

Alexander J. Cultural Pragmatics: Social performance Between Ritual and Strategy // Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual / Alexander J., Giesen B., Mast J. – London; New York: Cambridge University Press, 2006. – 376 p.

Bauman Z. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity. London, 2000. P. 18–35.

Connell R. W. Masculinities. Berkeley; Los-Angeles, 1995.

Reckwitz A. Toward a Theory of Social Practices. A Development in Cultural Theorizing // European Journal of Social Theory. – 2002. – № 5 (2). – P. 243–263.

Rusen J. Narrativity and Objectivity in Historical Studies // Электронный ресурс // Режим доступа : www.ruf.rice.edu/~culture/papers/Rusen.html.

Schatzki T. Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social. – Cambridge, 1996. – 242 p.

Wittgenstein L. Remarks on the Philosophy of Psychology. – Chicago, 1980. – Vol. 1. – 253 p.

Наукове видання

Тетяна Михайлівна Титаренко
Ольга Миколаївна Кочубейник
Катерина Олегівна Черемних

**ПСИХОЛОГІЧНІ ПРАКТИКИ КОНСТРУЮВАННЯ
ЖИТТЯ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНОЇ
СОЦІАЛЬНОСТІ**

Монографія

Літературне редагування *Ю. Г. Медюка*

В оформленні обкладинки використано світліну
Ігоря Громова “Старе і нове”

Адреса Інституту: 04070, м. Київ, вул. Андріївська, 15

Підписано до друку 09.09.2014 р. Формат 60x84 1/16.
Папір офсетний. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 10,0.
Замовлення № 1189. Наклад 300 прим.

Видавництво “Міленіум”

Свідоцтво про внесення суб’єкта видавничої справи до Державного
реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

ДК №535 від 19.07.2001 р.

м. Київ, вул. Фрунзе, 60. Тел./факс 222-74-35
