

Державний заклад
«Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського», Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

РОДЯН МАРІЯ ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 141 + 930.1 + 930.2

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ
ІСТОРИЧНОГО НАРАТИВУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

(підпис, ініціали та прізвище здобувача)

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор
Добролюбська Юлія Андріївна

Одеса – 2020

Родян М. В. Соціально-філософський аналіз історичного наративу сучасного суспільства. – На правах рукопису.

Кваліфікаційна наукова праця на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». – Одеса, 2020.

Дослідження демонструє, що формування суспільної свідомості неможливе без аналізу нагального в часі й просторі наративу. Нерідко поняття «наратив» вживають на позначення різноманітних історій, оповідних текстів, розповідей. Але така синонімія не є актуальною не тільки сьогодні, а й не була коректною навіть за тих часів, коли використання зазначеного поняття обмежувалося винятково теорією літератури та лінгвістики. Вже тоді було принципово встановлено, що у наративі акцент ставиться не на подію розповіді, а на власне ті події, про які йдеться, на саме ту «історію», що була упорядкована ще до текстуального викладу.

Сучасна філософська традиція вбачає особливі стосунки людини зі світом у тому, що суб'єкт описує свою участь у цих стосунках за допомогою різних мовленнєвих форм, які розкривають внутрішні причини його бачення. Усе, що людина каже про свої дії і пов'язані з ними бажання і переконання вміщується в межі її соціальних та індивідуальних практик і складає буття особистості. За допомогою наративу чи розповіді ми надаємо практикам форми і смислу, впорядковуємо наш досвід темпорально і логічно, виділяючи у ньому початок, середину, кінець і центральну тему. Наративи всюдисущі як механізми організації людського досвіду, локальні в силу історично конкретних шляхів їх сприйняття, вони володіють соціальною інструментальністю і прагматичним потенціалом. Наративи заповнюють увесь наш соціокультурний простір, ми даємо наративний опис самих себе і тих, що нас оточують, описуючи свої минулі дії, своє ставлення до них,

надаючи тим самим сенсу власній поведінці, поведінці інших. Наратив дає змогу усвідомити те, ким люди є насправді.

У дослідженні розкривається положення, що наратив являє собою універсальну характеристику кожної культури, що акумулює та транслює власні системи смислів і досвід у цілому за допомогою оповідей у вигляді міфів, легенд, казок, епосу, драм і трагедій, історій, розповідей, жартів, анекдотів, романів, комерційної реклами тощо. Варто підкреслити, що, з одного боку, здатність бути носієм культури невід’ємна від знання ключових смислів її оповідей; з іншого – ступінь соціалізації індивіда також пов’язана з рівнем його мовної компетенції, вирішальним фактором якої є здатність розповідати та переказувати історії. Таким чином, без наративу неможливі соціальна взаємодія, створення та трансляція різних видів знання, а також становлення особистості. Тому постійно, на кожному етапі розвитку будь-якого суспільства, виникає необхідність його детального вивчення та аналізу.

Доводиться, що звернення саме до історичного наративу є важливим, тому що дозволяє увиразнити відмінність і, попри зміну парадигм історіописання, схожість практик історичного пошуку. Особливість історичних наративів полягає в тому, що, з одного боку, це праці, в яких описано минуле, вони є текстами, які належать до скарбниці історичної науки, а з іншого – їх мова буває метафорична і, за своєю структурою, риторична, що споріднює їх з художніми творами. Найважливішою ознакою історичного наративу є його самодостатність, завершеність у вигляді висловлювання, яке містить уже визначені моральні орієнтири або ціннісні аспекти. Він також є методом дискурсу, за його допомогою відбувається організація переживання соціального, біографічного часу, що дає можливість глибше розуміти сенс будь-якого твору. Кожна історична епоха розкриває притаманні їй культурні традиції, що репрезентують запас сюжетів, які можуть бути використані в подальшому для організації подій життя і історії, іншими словами, наратив створює образи для наступних поколінь. Його винятковість міститься не тільки в простому відображенні послідовності

подій та їх збереженні, не просто в реєстрації події, а й у можливості створити щось нове, інноваційне. Отже, за його допомогою ми можемо надати пояснення долі індивіда, народу, етносу, проаналізувати події та зробити власні висновки на прийдешнє.

Ключові слова: історичний наратив, етнічна ідентичність, самоідентичність, Я-наратив, історична травма, травматизація минулого, інформаційне суспільство.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ КВАЛІФІКАЦІЙНОЇ РОБОТИ

Статті у фахових виданнях, зареєстрованих МОН України:

1. Історичний наратив як критерій формування етнічної ідентичності особистості // Перспективи. № 2-3 (68-69). 2016. С. 74-80.
2. Реалізація українського історичного наративу в сучасних глобалізаційних умовах // Перспективи. № 4 (70). 2016. С. 66-72.
3. Інтерпретація історичного наративу в дослідницьких інтенціях Х. Уайта та Д. Ла Капра // Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. 2019. Вип. 22. С. 96-103.
4. Проблема пошуку ідентичності в сьогочасному інформаційному суспільстві // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2019. Вип. 2. С. 98-104.
5. Historical narrative as methodology research of the past // Перспективи. № 4. 2019. С. 113-120.

Статті у наукометричних та міжнародних виданнях:

6. Епістемологічний аспект історичного наративу: особливості та специфіка // Гілея: науковий вісник. К. : «Видавництво «Гілея», 2019. Вип. 141 (2). Ч. 2. Філософські науки. С. 120-124.

Статті й тези доповідей в наукових збірках та матеріалах міжнародних і всеукраїнських конференцій:

7. Вигнання як критерій формування культурної самоідентифікації особистості // Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної

нестабільності: збірник тез наукових робіт учасників міжнародної науково-практичної конференції м. Одеса 11-12 травня 2018 р. Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2018. С. 52-53.

8. Exile as a way to the language // International scientific conference: Modernization of educational system: world trends and national peculiarities, February 23rd, 2018. Kaunas, Lithuania, 2018. P. 55-56.

9. Фактори формування етнічної ідентичності особистості // Актуальні питання розвитку суспільних наук у XXI столітті: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції м. Дніпро, 7–8 грудня 2018 року. Дніпро: НО «Відкрите суспільство», 2018. С. 112-113.

10. Історичний наратив у соціокультурному контексті // Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції м. Київ, Україна, 14–15 грудня 2018 року. Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2018. С. 79-81.

11. Розвиток історичного наративу: проблеми та протиріччя // Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції м. Львів, 21-22 грудня 2018 року. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2018. С. 36-37.

12. Репрезентація історичного наративу в дослідженнях Домініка Ла Капра // Історіосфера. Матеріали Чотирнадцятої наукової конференції викладачів, здобувачів вищої освіти та молодих учених ПНПУ імені К. Д. Ушинського. Одеса: Ун-т Ушинського, 5-6 квітня 2019. С. 48-51.

13. Проблема тексту історичного наративу в новій філософії історії // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції м. Львів, 22-23 березня 2019 р. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2019. С. 27-30.

14. Український історичний наратив в умовах глобалізації // Суспільні науки: історія, сучасність, майбутнє: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції м. Київ, 3-4 травня 2019 р. Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2019. С. 44-46.

15. «Криза» самоідентичності в епоху інформатизації // «Суспільні науки: виклики і сьогодення»: збірник тез наукових робіт учасників міжнародної науково-практичної конференції м. Одеса 7-8 червня 2019 р. Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2019. С. 65-67.

16. Теорія історичного наративу в добу постмодерну // Чинники розвитку суспільних наук у ХХІ столітті: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції м. Львів, 25-26 жовтня 2019 р. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2019. С. 14-18.

17. Історичний наратив в контексті соціально-правової реальності // Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні: матеріали круглого столу м. Одеса, 21 листопада 2019 р.; Одеський державний ун-т внутр. справ. Одеса: Астропринт, 2019. С. 141-143.

18. Я-наратив як домінанта культурної ідентичності // Історіосфера. Матеріали П'ятнадцятої наукової конференції викладачів, здобувачів вищої освіти та молодих учених ПНПУ імені К. Д. Ушинського. Одеса: Ун-т Ушинського, 3-4 квітня 2020. С. 53-55.

19. Полікультурність та історичний наратив: виклики сучасності // Матеріали VIII Всеукраїнської наукової інтернет-конференції «Освіта та соціалізація особистості». Одеса: Ун-т Ушинського, 24-25 квітня 2020 р. Одеса: Ун-т Ушинського, 2020. С. 41-43.

***Наукові праці, які додатково відображають
наукові результати кваліфікаційної роботи:***

20. Мифологема странничества в творчестве М. Волошина // Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного

педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич: ДДПУ, 2015. Випуск 32. Філософія. С. 84–92.

21. Григорий Сковорода и *другие* в интерпретации В. Эрнэ // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К.: «Видавництво «Гілея», 2016. Вип. 112 (9). С. 139-143.

22. Познание совершается любовью (К вопросу об особенностях познания П. Флоренского) // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Львів: ЛНУ імені І. Франка, 2017. Вип. 12. С. 139-144.

23. Метод исследования в произведении П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» // Чинники розвитку суспільних наук у ХХІ столітті: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 28-29 жовтня 2016 року). Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. С. 25-27.

24. Жизненный путь Г. С. Сковороды в интерпретации В. Эрнэ // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 4-5 березня 2016 року). Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2016. С. 80-82.

25. Мотив странничества в венке сонетов М. Волошина «Corona Astralis» // Матеріали всеукраїнських конференцій студентів та аспірантів філософських факультетів – XVII-XVIII наукових читань пам'яті Георгія Флоровського. – Вип. IV. Одеса: ОНУ імені І. І. Мечникова, 2016. С. 107-109.

26. Изгнание как путь к языку (К вопросу о поэтической идентификации Иосифа Бродского) // Потенціал сучасної науки (частина III): матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції м. Київ, 17-18 листопада 2017 року. Київ: МЦНД, 2017. С. 19-20.

SUMMARY

Rodian M. V. Socio-philosophical analysis of the historical narrative of modern society. – As a manuscript.

Qualification scientific work for the degree of Candidate of Philosophical Sciences (Doctor of Philosophy) in the specialty 09.00.03 – Social philosophy and Philosophy of history. – State institution «South Ukrainian national pedagogical University named after K. D. Ushynsky». – Odessa, 2020.

The study demonstrates that the formation of social consciousness is impossible without an analysis of the urgent in time and space narrative. Often the term "narrative" is used to denote various stories, narrative texts, stories. But such synonymy is not relevant not only today, but also was not correct even at a time when the use of this concept was limited exclusively to the theory of literature and linguistics. Even then, it was established in principle that the narrative does not focus on the event of the story, but on the actual events in question, on the very "history" that was arranged before the textual presentation.

The modern philosophical tradition sees the special relationship of man with the world in the fact that the subject describes his participation in this relationship through various forms of speech that reveal the internal causes of his vision. Everything that a person says about his actions and related desires and beliefs is within the limits of his social and individual practices and constitutes the being of the individual. Through a narrative, we give practitioners form and meaning, organize our experience temporally and logically, highlighting the beginning, middle, end and central theme. Narratives are ubiquitous as mechanisms for organizing human experience, local due to historically specific ways of perceiving them, they have social instrumentality and pragmatic potential. Narratives fill our entire socio-cultural space, we give a narrative description of ourselves and those around us, describing our past actions, our attitude to them, thus giving meaning to our own behavior, the behavior of others. Narrative makes it possible to realize who people really are.

The study reveals that the narrative is a universal characteristic of each culture, which accumulates and translates its own systems of meanings and experiences in general through stories in the form of myths, legends, fairy tales, epics, dramas and tragedies, stories, jokes, anecdotes, novels, commercials, etc. It should be emphasized that, on the one hand, the ability to be a bearer of culture is inseparable from knowing the key meanings of its stories; on the other hand, the degree of socialization of an individual is also related to the level of his language competence, the decisive factor of which is the ability to tell and retell stories. Thus, without narrative, social interaction, creation and transmission of different types of knowledge, as well as the formation of personality are not possible. Therefore, constantly, at every stage of development of any society, there is a need for its detailed study and analysis.

It turns out that the appeal to the historical narrative is important because it allows to emphasize the difference and, despite the change of paradigms of historiography, the similarity of historical search practices. The peculiarity of historical narratives is that, on the one hand, these are works that describe the past, they are texts that belong to the treasury of historical science, and on the other - their language is metaphorical and, in its structure, rhetorical, related them with works of art. The most important feature of the historical narrative is its self-sufficiency, completeness in the form of a statement that contains already defined moral guidelines or values. It is also a method of discourse, it is used to organize the experience of social, biographical time, which allows a deeper understanding of the meaning of any work. Each historical epoch reveals its inherent cultural traditions, representing a stock of plots that can be used later to organize the events of life and history, in other words, the narrative creates images for future generations. Its uniqueness lies not only in the simple display of the sequence of events and their preservation, not just in the registration of the event, but also in the ability to create something new, innovative. Thus, with its help we can provide an explanation of the fate of the individual, people, ethnic group, analyze events and draw our own conclusions for the future.

Key words: historical narrative, ethnic identity, self-identity, self-narrative, historical trauma, traumatization of the past, information society.

ЗМІСТ

Вступ	13
Розділ 1	
Наративна філософія історії в дискурсі соціально-філософської рефлексії	
1. 1. Сучасна теорія історичного наративу.	
Історичний текст як наратив	21
1. 2. Тропологічна стратегія Х. Уайта та її еволюція в контексті розвитку суспільства	43
1. 3. Співвідношення понять наративу та історичної реальності в методології Ф. Анкерсмита	63
Висновки до 1 розділу	74
Розділ 2	
Історичний наратив в контексті формування самоідентичності особистості	
2. 1. Проблема пошуку ідентичності в інформаційному суспільстві	78
2. 2. Історичний наратив як критерій формування етнічної ідентичності особистості	90
2. 3. Я-наратив – особлива структура конструювання самоідентичності	103
Висновки до 2 розділу	127
Розділ 3	
Концептуалізація трансформацій історичного наративу сучасного суспільства	
3. 1. Історичний наратив в умовах глобалізації	134
3. 2. Історичні травми та травматизація минулого: виклики сучасності	147
3. 3. Український історичний наратив: особливості та специфіка трансформації	167

	12
Висновки до 3 розділу	176
Висновки	185
Список посилань (HRS)	192

Вступ

Актуальність теми. На сьогодні в історичному дискурсі постають питання, які дотичні до філософсько-методологічних засад історичного пізнання: про наступність і нові шляхи історичного мислення, актуальні теми і методи історичного дослідження, сучасні здобутки науки про історичне минуле, а також про особливості та спрямування розвитку її окремих напрямів. Один із важливих інтелектуальних напрямів, що виник в гуманітарному знанні на ґрунті міждисциплінарних досліджень і був «нарративний поворот», що отримав неоднозначні оцінки і в середовищі істориків, і в середовищі вчених, які працюють в суміжних царинах науки.

Нині, звернення саме до історичного нарративу є важливим, тому що дозволяє увиразнити відмінність і, попри зміну парадигм історіописання, схожість практик історичного пошуку. Особливість історичних нарративів полягає в тому, що, з одного боку, це праці, в яких описано минуле, вони є текстами, які належать до скарбниці історичної науки, а з іншого – їх мова буває метафорична і, за своєю структурою, риторична, що споріднює їх з художніми творами.

Дослідження надскладного процесу формування суспільної свідомості неможливе без аналізу нагального в часі й просторі нарративу. Нерідко поняття «нарратив» вживають на позначення різноманітних історій, оповідних текстів, розповідей. Але така синонімія не є актуальною не тільки сьогодні, а й не була коректною навіть за тих часів, коли використання зазначеного поняття обмежувалося винятково теорією літератури та лінгвістики. Вже тоді було принципово встановлено, що у нарративі акцент ставиться не на подію розповіді, а на власне ті події, про які йдеться, на саме ту «історію», що була упорядкована ще до текстуального викладу.

Поступово, зважаючи на присутність оповіді у будь-якій сфері людського життя, поняття нарративу набуло узагальнення та стало претендувати на статус парадигми методології щонайменше гуманітарного знання. Своєрідним свідченням глобальності дослідження нарративу в

соціальних науках стала поява та поширення терміну «нарративний поворот», коріння якого сягає 80-х років ХХ ст., а джерелом виступає розуміння того факту, що оповідна форма складає фундаментальне, психологічне, лінгвістичне, культурологічне та філософське підґрунтя для усвідомлення функціонування різних форм знання.

На наш погляд, нарратив являє собою універсальну характеристику кожної культури, що акумулює та транслює власні системи смислів і досвід в цілому за допомогою оповідей у вигляді міфів, легенд, казок, епосу, драм і трагедій, історій, розповідей, жартів, анекдотів, романів, комерційної реклами тощо. Варто підкреслити, що, з одного боку, здатність бути носієм культури невід’ємна від знання ключових смислів її оповідей; з іншого – ступінь соціалізації індивіда також пов’язана з рівнем його мовної компетенції, вирішальним фактором якої є здатність розповідати та переказувати історії. Таким чином, без нарративу не можливі соціальна взаємодія, створення та трансляція різних видів знання, а також становлення особистості. Тому постійно, на кожному етапі розвитку будь-якого суспільства, виникає необхідність його детального вивчення та аналізу.

Таким чином, *науковою задачею* є теоретичне осмислення феномену історичного нарративу й продукування прикладних рекомендацій щодо покращення рівня кросс-культурної комунікації в сучасному українському суспільстві.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Кваліфікаційну наукову працю виконано в рамках планової наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» – «Інновації у сучасному соціально-філософському пізнанні» (державна реєстрація № 011U010462).

Тему дисертаційного дослідження перезатверджено вченою радою ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» (протокол № 9 від 25.04.2019 року).

Мета і завдання дослідження.

Мета дослідження – визначити основні чинники і особливості становлення історичного нарративу сучасного суспільства.

Здійснення досягнення мети дослідження передбачає постановку та виконання наступних завдань:

- розглянути генезис і експлікувати сучасне розуміння поняття історичного нарративу;
- розкрити риторичний аспект тропологічної стратегії Х. Уайта;
- виділити методологічний інструментарій для встановлення співвідношення понять нарративу та історичної реальності;
- дослідити проблему пошуку ідентичності в інформаційному суспільстві;
- виявити діалектичну природу культурної ідентичності та її форм;
- охарактеризувати Я-нарратив як особливу форму самоідентичності;
- проаналізувати прояви історичного нарративу в умовах глобалізації сучасного суспільства;
- окреслити виклики сучасності стосовно історичної травми та травматизації минулого;
- визначити особливості та специфіку сучасного українського історичного нарративу.

Об'єктом дослідження є історичний нарратив сучасного суспільства.

Предметом дослідження є соціально-філософський аналіз історичного нарративу сучасного суспільства.

Методологічні основи та методи дисертаційного дослідження. Під час роботи авторкою були застосовані загальнонаукові та спеціальні методи дослідження. Прийоми аналізу і синтезу використовувалися впродовж усього дослідження для вивчення природи феномену історичного нарративу та розвитку його особливостей в умовах глобалізації. Порівняльно-історичний метод дозволив простежити зміни, що відбуваються в інтерпретації феномена історичного нарративу на різних етапах його еволюції. Метод аналогії надав

можливість порівняти, як зарубіжні експерти по цій проблемі осмислюють феномен історичного наративу і як вітчизняні експерти визначають його місце в сучасній українській культурі.

Робота виконана в руслі системного підходу, розробленого в межах параметричної загальної теорії систем. Системний підхід дав можливість інтерпретувати історичний наратив як цілісність і разом з тим вивчити дотичні йому елементи та розкрити характер їх взаємозв'язку. Також був використаний феноменологічний підхід, який дозволив розглянути історичний наратив як феномен, що сприймається суспільством чи науковим співтовариством у контексті безпосередньо даної реальності. Семіотичний підхід допоміг нам розкрити семантику історичних наративів, а також закономірності та механізми трансляції інформації в символічному просторі історичної реальності. Культурно-антропологічний підхід надав нам можливість вивчити більш докладніше особливості трансляції історичного наративу і встановлення впливу різноманітних соціальних чи соціокультурних нюансів на сьогоденну репрезентацію історичного наративу. В якості методологічної основи виступає також когнітивний підхід і принцип парадигмального оформлення наукового знання.

Дослідження було проведене в контексті тих уявлень про наукове історичне пізнання, згідно яким його розвиток супроводжувався не плавним кумулятивним накопленням історичних знань, а когнітивними проривами, зміною парадигм, одних стилів наукового мислення іншими, появою нових моделей наукового дослідження, їх конкуренцією й домінуванням на етапах історії. Однак базовий кунівський концептуальний інструментарій корелюється відповідно до філософсько-історичної спрямованості дисертаційного дослідження. Так, термін «наукова революція» замінюється на тотожне йому поняття «повороту» (антропологічного, лінгвістичного), що має поширення у працях сучасних вітчизняних філософів науки та істориків.

Парадигмальне бачення розвитку наукового знання доповнюється у роботі теорією його історичних етапів. Первинно ця теорія, фіксуючі

наявність класичного (в двох його станах – додисциплінарному та дисциплінарному), некласичного та постнекласичного періодів розвитку науки, була сформульована стосовно природознавства, а потім поширилась на інші сфери наукового знання. В різних варіаціях (класика / некласика; класика / посткласика; класика / некласика / неонекласика; класика / неокласика / постнеокласика тощо) вона фігурує в працях багатьох сучасних українських та зарубіжних вчених – І. В. Бичко, І. В. Бойченко, В. В. Ільїна, М. К. Мамардашвілі, М. А. Можейко, М. О. Кукарцевої, Т. І. Ящук.

Методологічним підґрунтям даного дослідження можна вважати ідеї та концепції, викладені в роботах українських і зарубіжних дослідників. Так, якщо вести мову про окремі аспекти аналізу історичного наративу, то для нашого дослідження можна вважати корисними, насамперед, праці Х. Уайта та Ф. Анкерсмита.

Крім того, методологічно цінними для даного дослідження є роботи вчених, які займалися аналізом різних аспектів соціокультурних трансформацій в сучасному українському суспільстві, зокрема, Є. Борінштейна, Ю. Добролюбської, В. Плавича, В. Попкова, О. Петінової, І. Скловського, О. Халапсіса, М. Цибри.

Серед дослідницьких робіт щодо проблематики постмодерну особливу методологічну цінність для даного дисертаційного дослідження мають праці Д. ла Капра, Х. Келлнера, Ж. Дельоза, У. Еко, М. Кастельса, Ж. Ліотара, М. Фуко, Р. Барта та деяких інших дослідників.

Нарешті, враховуючи наше прагнення дослідити історичний наратив в якості соціально-філософського феномену, на шляху до вирішення цієї задачі нами було використано окремі роботи класиків інституціоналізму й структурного функціоналізму (М. Вебера тощо).

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в соціально-філософському ракурсі осмислено та проаналізовано історичний наратив сучасного суспільства як результат індивідуальної чи колективної

ідеалізації, що містить відображену інформацію про реально існуючу емпіричну очевидність.

Розв'язання конкретних завдань сприяло досягненню мети, зумовило і підтвердило наукову новизну одержаних результатів, сформульованих у таких положеннях:

Вперше:

- запропоноване визначення історичного нарративу як форми організації та презентації історичної реальності, що постає єдністю історичних текстів, історичної дійсності та діяльності історика-інтерпретатора;

- з'ясовано механізми формування *Я*-нарративу в сучасному суспільстві, які постають у використанні символічних ресурсів мови, взаємодії соціальної та індивідуальної складових свідомості, що перебуває в безперервному діалозі із самим собою, тобто авторство по відношенню до *Я*-нарративу є однією з найважливіших характеристик сучасної особистості;

- визначено особливості та значення українського історичного нарративу в контексті трансформаційних процесів сучасного суспільства.

Уточнено:

- розуміння самоідентичності людини як результату критичного переосмислення різноманіття історичного нарративу, створення з різнорідних історичних нарративів, існуючих в сучасному ідеологічному просторі, нового образу етнічної ідентичності, який відповідає викликам сучасного світу та зберігає духовну спадщину минулого;

- поняття нарративної логіки Ф. Анкерсмита;

- трактування *trauma studies* в якості головного чинника навколишнього простору, що створює ефект реальності та допомагає розуму спостерігати та технічно заповнювати недоліки знання про соціальне минуле.

Дістало подальшого розвитку:

- теорія історичного нарративу, що визнає незалежність тексту як цілісності від результатів дослідження історика, виражених окремими

логічними висловлюваннями. Тобто, нарративна теорія сприймає минуле як конструкт, підкорену реальність, вписану у сітку нарративу;

- порівняння історичного нарративу і полікультурності як двох соціально-культурних феноменів, яке надає змогу відзначити їх функціональну спільність. Полікультурність трактована як інтегративна якість особистості, яка базується на загальній культурі і проявляється в міжкультурній взаємодії шляхом усвідомлення та подолання негативних культурних стереотипів.

- порівняння історичного нарративу і полікультурності як двох соціально-культурних феноменів, яке надає змогу відзначити їх функціональну спільність. Полікультурність трактована як інтегративна якість особистості, яка базується на загальній культурі і проявляється в міжкультурній взаємодії шляхом усвідомлення та подолання негативних культурних стереотипів;

- тропологічна стратегія Х. Уайта та її еволюція в контексті розвитку суспільства;

- проблема пошуку ідентичності в інформаційному суспільстві.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є результатом самостійної наукової роботи. Висновки та положення дослідницької новизни отримані авторкою самостійно, як підсумки власного наукового пошуку. Основні результати дисертаційного дослідження віддзеркалені в наукових публікаціях здобувачки, які виконані одноособово.

Практичне значення отриманих результатів. Матеріали дослідження та отримані висновки можуть бути використані при розробці та читанні загальних і спеціальних курсів із філософії історії, соціальної філософії, культурології, культурної антропології, філософії культури, а також у різних формах навчально-виховної роботи.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації було викладено на постійно діючих науково-методологічних семінарах кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності

Університету Ушинського, а також зазначено під час виступів і доповідей дисертантки на міжнародних, всеукраїнських наукових і науково-практичних конференціях, це зокрема: Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності (Одеса, 2018), Modernization of educational system: world trends and national peculiarities (Kaunas, 2018), Актуальні питання розвитку суспільних наук у XXI столітті (Дніпро, 2018), Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття (Київ, 2018), Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи (Львів, 2018), Історіосфера (Одеса, 2019, 2020), Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього (Львів, 2019), Суспільні науки: історія, сучасність, майбутнє (Київ, 2019), Суспільні науки: виклики і сьогодення, (Одеса, 2019), Чинники розвитку суспільних наук у XXI столітті (Львів, 2019), Людина має право: соціально-гуманітарний дискурс у контексті реформаційних процесів в Україні (Одеса, 2019), Освіта та соціалізація особистості (Одеса, 2020).

Публікації. Основні положення і результати дослідження викладені в 26 публікаціях авторки, з них: 5 статей у фахових виданнях, зареєстрованих МОН України, 1 – у наукометричному виданні за фахом, 13 – тези і матеріали конференцій, 7 статей та тез, що додатково відображають наукові результати.

Структура і обсяг дисертації. Структура роботи зумовлена її метою та завданнями, об'єктом і предметом дослідження, визначеними у процесі науково-теоретичної розробки обраної теми. Робота складається зі вступу, трьох розділів, дев'яťох підрозділів, висновків та списку посилань. Робота викладена на 163 сторінках основного змісту, список посилань нараховує 210 найменувань.

Розділ 1

**Наративна філософія історії в дискурсі
соціально-філософської рефлексії****1. 1. Сучасна теорія історичного наративу. Історичний текст як наратив.**

Проблема теорії історичних наративів на сьогоднішній день актуалізується питанням суб'єктивності історичних текстів. Як показує аналіз літератури, у ХХ столітті виникає велика кількість наративних концепцій. В першу чергу необхідно відзначити праці творців цього інтелектуального руху – філософів та істориків – Х. Уайта, Х. Келлера, С. Банна, Л. Госсмана, Д. Ла Капра, Ф. Анкерсмита (Уайт, Келлер, Анкерсмит). Серед багатьох досліджень, які популяризують та аналізують постмодернізм, найбільшу роль для нашої роботи зіграли праці Ю. Добролюбської та О. Халапсіса (Добролюбська, Халапсіс). Російські дослідники висвітлюють проблематику постмодернізму в різних, у тому числі і історіографічних ракурсах. Найґрунтовнішими можна назвати роботи І. П. Ільїна, М. О. Кукарцевої, В. І. Стрелкова, Є. Г. Трубіної (Кукарцева, Трубина). В Україні в останні роки з'явилась низка досліджень, присвячених різним аспектам постмодерністської парадигми. Це дисертації Ю. В. Павлова, О. Н. Перепелиці, К. В. Кислюка та інших (Антологія).

Тим не менше, дослідження наративу в сучасній соціально-філософській літературі представлено фрагментарно з неоднозначним його розумінням. Тому у підрозділі акцентовано увагу на генетично пов'язаних напрямках методології та філософії дослідження минулого, які розкривають сутність теорії історичного наративу та спроби її модифікації.

Незважаючи на те, що сучасна історична наука має чіткі критерії дослідження джерел та визначений алгоритм роботи, повинний допомогти встановити істинність інформації, яку вони в собі несуть, ми можемо констатувати, що звинувачення у суб'єктивності історичних текстів є розповсюдженими не лише серед широкої аудиторії, але й у сучасному

українському академічному середовищі. Проблема суб'єктивності виникає не на фазі дослідження джерел та встановлення певної інформації про минуле (хоча неможна повністю виключати суб'єктивізм під час роботи з джерелами), а під час інтерпретації істориком результатів своїх досліджень та намаганнями побудувати цілісну картину минулого, пояснити або зрозуміти його. Використання аналогічних джерел для висвітлення однієї проблематики призводить до побудови різних репрезентацій історії. Дослідження теорії історичних наративів покликане розкрити причини зазначеної вище проблеми суб'єктивності.

Також означена проблема актуалізується через відсутність у сучасних дослідженнях єдиного бачення щодо зв'язку наративу з минулим. Сучасні методологічні дискурси теорії історичного наративу є поліваріантними, що дає змогу стверджувати існування спектру ідей в її рамках. Тому виникає необхідність дослідити основи, на яких ґрунтуються різні бачення теорії історичного наративу, з'ясувати подальші перспективи їх розвитку.

Багатоплановість та різноаспектність означеної проблематики спонукає до залучення у дисертаційному дослідженні широкого спектру наукових методів та підходів.

Методи аналізу та синтезу використовується для вивчення історичного наративу у соціальній реальності, особливостей його формування та актуалізації, виявлення його впливу на соціальні процеси і відносини у сучасному суспільстві. Метод структурно-функціонального аналізу дозволив виокремити в основні риси розуміння історичного тексту як наративу.

Базовим для аналізу є системний метод. В ситуації, коли постмодернізм незмінно сприймається як дещо розмите та нечітко окреслене, даний крок здається нам цілком виправданим, оскільки допомагає внести ясність в предмет та об'єкт розгляду, досягти чіткості у викладенні матеріалу. Структуруючи за допомогою системного методу нестабільне по своєму характеру поле постмодерністської філософії історії, авторка

використовує ряд загальних логічних рефлексивних процедур, в число яких входять аналіз і синтез, класифікація та типологія.

Прийоми аналізу і синтезу використовуються впродовж усього дослідження для вивчення природи феномену історичного нарративу та розвитку його особливостей в умовах глобалізації.

Дослідження ґрунтується на аналізі праць істориків та теоретиків історичної науки, які побудували та розвинули нарративну теорію історії, а також їхніх послідовників та противників. В основу дослідження покладені праці Х. Уайта (White, Уайт) та Ф. Анкерсмита (Ankersmit, Анкерсмит). Окрім творів зазначених вчених, нами використовувалися праці Е. Доманської (Доманська), Р. Арона (Арон), інтерв'ю Є. Топольського (Topolski), Х. Кьолнера (Kellner), Г. Іггерса (Иггерс). Однією з важливих проблем сучасної теорії історичного нарративу, піднятих у працях вищеназваних дослідників, є співвідношення тексту історика із репрезентованою в ньому реальністю минулого. Теорія історичного нарративу та теорія історичних досліджень минулого є різними за своєю суттю напрямками методології історії. Вони відрізняються за важливим для розуміння проблематики даного дослідження параметром.

Теорії історичних досліджень спрямовані на побудову методологічного обґрунтування діяльності історика під час процесу збору інформації про минуле та можливості встановлення її істинності. Іншими словами, теорії історичних досліджень зосереджуються на фазі роботи історика із джерелами, результат якої виражається в окремих висловлюваннях про минуле. Критерієм цих висловлювань є істина або хиба. Вважається, що отримання інформації та її подальша репрезентація (написання істориком роботи) є нерозривним, генетично пов'язаним процесом. Якщо будуть встановлені шляхи отримання істинної інформації про минуле, то питання її адекватної репрезентації не викликає жодних сумнівів.

Теорія історичного нарративу будується на інших засадах. Для неї важливою є різниця між двома фазами роботи історика: накопиченням

результатів (робота із джерелами) та інтеграцією цих результатів у текст (фаза письма). Вона виходить із принципової позиції про те, що на фазі письма, тобто побудови цілісного тексту, історик переступає за рамки аналітико-композиційного методу, а, отже, тексти за своєю логікою відрізняються від логіки окремих речень. Історичне письмо не може бути повністю редуковано до історичного дослідження та його результатів. Іншими словами, теорія історичного наративу визнає певну незалежність тексту як цілості від результатів дослідження історика, виражених окремими логічними висловлюваннями.

Для того, щоб чітко зрозуміти вихідні положення теорії історичного наративу, нам необхідно знайти ті сили, які стали базисом для її розвитку. За визначенням польської дослідниці Е. Доманської наративна теорія історії постала на противагу аналітичній філософії історії (Доманська, с. 8), і тому пошуки слід розпочати саме в аналітичній традиції історіописання. Початок розвитку традиційної аналітичної філософії пов'язують з іменами Е. Мура, Б. Рассела та Л. Вітгенштейна. Головною ідеєю діяльності цих мислителів було осмислення реальності крізь призму «ідеальної» мови. Ідеальна мова повинна бути позбавлена неточності, суперечностей та багатозначності, що є властивим для природньої, побутової мови. Ідеальна мова – це формальна мова. Вихідні положення, на які спиралися зазначені дослідники, були взяті зі сфери математичної логіки, а тому ранні концепції мови аналітичної філософії розглядають як результат використання логіко-математичних методів (Антологія, с. 9).

Узагальнюючи особливості ранньої аналітичної філософії, констатують такі її характеристики (Антологія, с. 10):

1. Абсолютизація формального підходу до мови. Даний посил ґрунтувався на вірі у можливість побудувати позбавлену неточностей мову, завдяки якій можна було б описати все різноманіття феноменальної дійсності.

2. Мова розумілась як «образ світу», а не засіб для вираження думок. Вважалося, що для досягнення достовірного знання необхідно побудувати мову, яка б адекватно відображала об'єктивну реальність, адже мова є образом цієї реальності.

3. Поняття істини не розглядалося поза рамками висловлювань про факти дійсності, які можна виразити шляхом використання апарату логіки як науки.

4. На основі аналізу та експлікації таких понять, як «сенси», «значення», «істина», «висловлювання» відбулася дистинкція понять мови-об'єкта (формалізованої конструкції) та метамови (логіко-семантичного аналізу мови-об'єкта).

У подальшому розвитку ідей аналітичної філософії відбувалися зміни, акценти поступово зміщувалися від лінгвістичної філософії до філософії свідомості, що сформувало сучасні сфери досліджень даної традиції. Окрім цього відбулася своєрідна «гуманізація» аналітичної філософії, пов'язана з розширенням її взаємодії з гуманітарними дисциплінами, в тому числі й історією. В основу розгляду аналітичної філософії історії були покладені «Лекції з філософії історії» Р. Арона, прочитані автором у 70-х рр. ХХ століття в Коллеж-де-Франс (Арон). В цій праці дослідником зроблено глибокий аналіз аналітичної традиції історіописання та її зв'язок із німецькою герменевтикою. Як вже зазначалося, аналітична філософія історії абсолютизує значення логіки у побудові істинних висловлювань про дійсність. Також даний постулат залишається справедливим для побудови висловлювань щодо реальності минулого. Для аналітиків принципово важливою є різниця між психологією історика та логікою історичного дискурсу (Арон, с. 77). З цього виходить, що дослідника не цікавить мета, з якою пишеться історична робота, а тільки інтенціональність, яку він допускає – це намір досягти істини. Р. Арон з цього приводу зазначає: «Чому існує ця відмінність між психологією історика та логікою історичного дискурсу? Тому що історик, згідно зі строгим визначенням, – це людина,

метою якої є висловити істині судження про події минулого. Звідси випливає необхідність припущення, що висловлювання про минуле можуть бути істинними або хибними незалежно від намірів істориків. З точки зору логіки будь-яка історія, будь-яка історична розповідь складається із висловлювань, які претендують на істинність і стверджують істину про факти, події або про взаємозв'язки події. Тому якщо прийняти дане логічне визначення історії, то для логіки не існує відмінностей між видами історій» (Арон, с. 77).

Таким чином, спостерігаємо екстраполяцію методів та підходів, розроблених філософами аналітичної традиції, на сферу дослідження минулого. В основу істинного відображення минулого покладені правильно сформульовані, з точки зору логіки, твердження. Ці судження мають безпосередній стосунок до історичного факту, який стає критерієм істинності в даній традиції. Для аналітиків є принципово важливим оперування поняттям «істина» щодо реальності, у тому числі реальності минулого. У логіків немає сумнівів щодо існування минулого, яке виступає в їхньому розумінні об'єктом, здатним постачати нам істинну інформацію про себе, і завдання полягає в тому, щоб цю інформацію виразити у вигляді логічного висловлювання. Відповідно, позбавлене будь-якого емоційного забарвлення, пов'язаного із психологічним налаштуванням історика, логічне висловлювання надає нам істинну інформацію про минуле. Важливо зазначити, що аналітики не вважають, що існує можливість завдяки логічним висловлюванням побудувати цілісну картину минулого, адже визнають, що жодна подія або явище не може бути цілісно пізнаним. Минуле реконструюється. Але це не означає, що фрагментарні відомості про нього не можуть бути істинними. Залишається питання з приводу взаємозв'язку між окремими висловлюваннями про минуле або зв'язку між фактами, які виражені у цих висловлюваннях. Для відповіді на це запитання ключовим є постулат аналітиків про те, що «будь-яка історія передає зв'язані між собою події» (Доманська, с. 79). Необхідною умовою для реконструкції істориком частини минулого у своїй роботі, неважливо якого вона характеру, повинно

бути оперування висловлюваннями, які, по-перше, мають істинний зв'язок із минулим (із фактами минулого), а, по-друге, повинні бути логічно пов'язані одне з одним. Цей зв'язок одного висловлювання про минуле з іншим в тексті історика має елемент інтерпретації, який імпліцитно пояснює нам логіку послідовності. Р. Арон зазначає, що якщо немає мінімуму послідовності, то не має й історії (Арон, с. 80).

Підсумовуючі вплив на розвиток теорії історичних досліджень аналітичної філософії, зазначимо, що на історичну науку вплинув лінгвістичний поворот у філософії, результатом чого стало сприйняття діяльності історика, в першу чергу, як генератора висловлювань про минуле. Предметом дослідження стали саме висловлювання історика та їх зв'язок із минулим. Робота історика сприймається як реконструкція історичної реальності шляхом побудови логічного взаємозв'язку між окремими істинними висловлюваннями про минуле. Взаємозв'язок між окремими висловлюваннями є результатом введення в текст мінімуму інтерпретації, яка є необхідною умовою пояснення логічної послідовності висловлювань історичного тексту. Наведені тези є ключовими для розуміння формування постмодерної наративної теорії, розробленої Х. Уайтом.

Витоки наративної теорії беруть початок з твердження, що робота історика, в яку він інтегрував результати свого дослідження, не є простою послідовністю пов'язаних за допомогою логіки тверджень про реальність минулого. Наратив, який об'єднує в собі різні висловлювання про минуле, є цілісним не за допомогою логіки, а завдяки тропу, обраного істориком для створення наративу. У сучасній мові найнаближенішим значенням слова *trope* є стиль (White, 1978, с. 2). Розгляд цілісності історичного наративу крізь призму стилю або форми, яка його об'єднує, призвів до звернення теоретиків історії, першим з яких був Х. Уайт, до літературної теорії, адже саме вона має необхідні інструменти дослідження тексту як цілісності. Основним інструментом наративної теорії стала тропологія. Саме завдяки їй Х. Уайт дослідив різні виміри історичного дискурсу: онтологічного і

епістемологічного, етичного та ідеологічного, естетичного і формального. Х. Уайт наступним чином визначає тропологію: «Тропология – це теоретичне пояснення вигаданого дискурсу, усіх способів, якими різні типи фігур (метафора, метонімія, синекдоха та іронія) створюють типи образів та зв'язки між ними, які здатні слугувати знаками реальності, що можна лише уявити, а не сприйняти безпосередньо. Дискурсивні зв'язки між фігурами (людей, подій, процесів) в дискурсі не є логічними зв'язками або дедуктивними з'єднаннями одного з іншим. Вони, в загальному сенсі слова, метафоричні, тобто засновані на поетичних техніках конденсації, заміщення, символізації та перегляду» (White, 1973, p. 8). Тропологічна теорія історичного дискурсу передбачає розуміння минулого як простору фантазії, тобто чогось такого, що не можна відтворити, а можна лише уявити. Але фантазія у даному випадку не означає, що історик видумує минуле. Уява сприяє організації історичних фактів, отриманих дослідником під час роботи з джерелами, і результат цієї організації (тобто текст історика, наратив), часто говорить про ті речі, які не можуть бути обґрунтовані результатами їх дослідження. Архітектоніка тексту історика, створена ним на основі його власних композиційних міркувань, трансформувала матеріали, які він зібрав в архівах (White, 1973, p. 35). Даний постулат наблизив історію до літературної теорії, адже необхідно було дослідити характеристики різних способів репрезентації.

Таким чином, наративна теорія сприймає минуле як конструкт, підкорену реальність, вписану у сітку наративу. Адже риторика не визнає єдиного правильного способу мовлення про світ та його репрезентації, оскільки мова довільна у своєму відношенні до цього світу. І правильність дискурсу, його істинність визначається тим, хто має владу це робити, а не ідеалістичною абсолютною істиною. Її не знаходять, а конструюють. Приділимо більше уваги саме цій тезі наративістів щодо категорії «істина», адже вона є найбільш контроверсійною та веде до далекосяжних наслідків. Х. Келлнер у своєму інтерв'ю Е. Доманській зазначав, що поняття «істини»

не може бути відірване від аудиторії, яка її сприймає. Оскільки не може існувати універсальної аудиторії, то й існування універсальної істини ставиться під сумнів (Ханс Кёллнер, с. 62-64). Звідти випливає його інша теза про те, що минуле є лише способом існування теперішнього, і відобразити «істинне» минуле з цієї точки зору вбачається неможливим. Його можна створити вірним для певного моменту, а правильність визначається різними владними структурами. У даному випадку визнається існування дистанції між реальністю та мовою, яка її описує.

Така позиція щодо історичної істини поділяється далеко не усіма істориками та теоретиками як мінімум зважаючи на етичні наслідки такої позиції. Г. Іггерс з цього приводу задавався питанням: «...якщо ми демонструємо межу між фактами і фікцією та прирівнюємо історію до вимислу, то як ми можемо захистити себе від тверджень, що Голокосту ніколи не було?» (Георг Іггерс, с. 165). Однак варто зауважити, що наративізм не передбачає спекулювання фактами, вираженими окремими реченнями. Їхній зв'язок із минулим ніхто не відкидає. Проте, вписані в наратив та об'єднані певним сюжетом («сюжет» є важливою категорією теорії історичного наративу) факти деформуються в залежності від обраного істориком тропу, що робиться несвідомо, але обов'язково кожним дослідником. Таку «приреченість» історика на конструювання минулого у наративізмі Х. Уайта пов'язують із традицією, покладеною кантівським трансценденталізмом. На даному зв'язку, зокрема, акцентує увагу Ф. Анкерсміт, який розробив теорію антиуайтівську за своїм характером, хоча сам автор визнає, що власні наукові пошуки розпочав з наративізму (Ankersmit, 1989, p. 137-153). Ф. Анкерсміт зробив спробу подолати дистанцію між текстом історика та реальністю минулого, яку Х. Уайт та послідовники оголосили неподоланою.

Для розуміння запропонованого Ф. Анкерсмітом шляху відходу від безумовного конструктивізму теорії історичного наративу звернемося до поняття метафори – однієї з ключових категорій наративізму. Порівнюючи

уайтівську метафору та кантівський трансценденталізм, Ф. Анкерсміт акцентує увагу на їхній функціональній еквівалентності. І кантівський трансцендентальний суб'єкт, і метафорична точка зору дозволяють нам організувати реальність, зробити невідоме відомим. Автор зазначає, що в цілому метафора ефективна в організації знання способами, які можуть слугувати нашим соціальним та політичним цілям (і це також пояснює, чому соціальний, політичний і, отже, історичний світ є улюбленою сферою застосування метафори) (Анкерсміт, 2003а, с. 37–38).

Вище зазначалося, що тропологічна теорія історичного наративу передбачає використання істориком уяви. Саме уява, на цьому варто наголосити, є тим інструментом вченого, яким він послуговується для інтеграції результатів своїх досліджень у наратив. Уява історика перетворюється у наратив у відповідності до обраного ним стилю або тропу. Таких тропів, як зазначає Х. Уайт, у західноєвропейському інтелектуальному середовищі було створено чотири. Ці тропологічні моделі пояснення й обумовлювали звичні для західної людини описи соціоісторичної реальності (Анкерсміт, 2003а, с. 42). Функція метафори перетворювати невідоме на відоме, приручати минуле та пояснювати його нам пов'язані Х. Уайтом із двома категоріями естетики XVIII століття. Мова йде про категорії піднесеного та прекрасного. В естетичній теорії прекрасне асоціюється з «порядком», «відчуттям, сенсом і виразною дією»; піднесене, навпаки, ставить нас перед тим, що невловиме або недосяжне для наших спроб осмислення (Анкерсміт, 2003а, с. 41). Звідси випливає, що тропологія Х. Уайта, функцією якої є приручати реальність минулого, робити її відомою для нас, пов'язана із категорією прекрасного і позбавлена аспектів піднесеного. Саме навколо цього співвідношення двох зазначених естетичних категорій ґрунтуються спроби Ф. Анкерсміта подолати кантіанство та метафоризм у побудові своєї теорії історії – теорії піднесеного історичного досвіду. Вихідною точкою даної теорії виступає досвід, який є центральною категорією кантівського трансценденталізму. Відповідно досвід

минулого або історичний досвід покладений Ф. Анкерсмітом в основу своєї теорії. Головною метою, яку ставить перед собою дослідник, є виявлення такого способу пізнання минулого, який би дозволив уникнути дистанції між реальністю минулого та її репрезентаціями в тексті історика. Наративізм проголошує неминучість такої дистанції, оскільки, як уже вказувалося, метафора є способом «приручення» минулого, а не відображенням. Виникає запитання: чи існує минуле поза формулюючим його в наративній формі тропом? Чи можна пізнати історію безпосередньо? Для відповідей на ці запитання Ф. Анкерсміт звернувся до трактату Аристотеля «Про душу», в якому давньогрецький філософ побудував альтернативну кантівській теорію пізнання. Сам Ф. Анкерсміт зазначав, що звернення до Аристотеля знадобилося задля переходу від однієї парадигми до іншої, що є необхідною умовою побудови антикантіанської теорії історичного досвіду (Анкерсмит, 2003а, с. 56). Не заглиблюючись у розгляд трактату Аристотеля, зазначимо, що Ф. Анкерсміт знайшов у ньому відправну точку побудови своєї теорії – відсутність розподілу між суб'єктом та об'єктом пізнання, що є характерним для трансцендентальної та епістемологічної традиції, започаткованої Декартом та Кантом. Мислення, за Аристотелем, приймає форму об'єктів пізнання безпосередньо, що є однією з важливих характеристик для Ф. Анкерсміта. Подальший розвиток своєї теорії дослідник здійснив, спираючись на досягнення психоаналізу З. Фрейда з його переконанням про те, що свідомість здатна фіксувати особисту психологічну історію індивіда. З. Фрейд стверджував про ідентичність поведінки невротика під час його згадки про певну травму з його життя і самим переживанням травми. Як зазначав Ф. Анкерсміт: «Саме переживання і те, як це переживання відображається в психіці невротика, має структурну схожість або, принаймні, тісний зв'язок; аналогія з теорією чуттєвого пізнання Аристотеля очевидна» (Анкерсмит, 2003а, с. 60). Дослідження теоретичних здобутків Аристотеля та Фрейда знадобилися для підтвердження існування можливості безпосереднього пізнання минулого, хоча в даному випадку лише

індивідуального минулого шляхом переживання травми. Досвід персонального переживання минулого було взято Ф. Анкерсмітом в основу теорії піднесеного історичного досвіду. Автор зазначає, що якщо ми й маємо здатність мати досвід минулого в справжньому сенсі цього слова, то це є почуття ностальгії, яке несе чіткі ознаки найвдалішої точки відліку при виявленні історичного досвіду (Анкерсмит, 2003а, с. 329).

Таким чином варто зазначити, що вплив лінгвістичного повороту, який відбувся у філософії, прийшов в теорію та методологію історії через аналітичну традицію. Як аналітична філософія історії, так і постмодерні теорії історичного наративу є результатами повороту до текстуалізму та конструктивізму в історіописанні. Прослідивши процес формування та трансформації теорії історичного наративу, який сприймається нами як цілісна інтеграція результатів дослідження історика, ми побачили вихідні положення та основні постулати даної теорії. Найголовнішим досягненням наративізму можна назвати плюралізм та розмивання меж істинного та хибного в історіописанні. Оголошення інформації про минуле, яку історик видобуває в архівах, приреченої бути трансформованою завдяки метафорі, несвідомо обраної дослідником для об'єднання результатів дослідження, зробило неподоланою відстань між текстом та історичною реальністю. Історичну реальність з точки зору наративізму не можна відобразити, а можна лише сконструювати. Сподіваючись віднайти шляхи, які б дозволили подолати метафоричне підкорення соціальної реальності, Ф. Анкерсміт розробив теорію, яка передбачає можливість отримання безпосереднього досвіду минулого та його відображення, не пов'язаного із тропологією. Побудована теорія на зовсім іншій, ніж наративізм, парадигмі виступила альтернативою розповсюдженій у другій половині ХХ століття текстуалізації реальності.

В цілому історичний текст давно привертає до себе увагу дослідників. Сьогодні вона часто орієнтована постмодерністською логікою лінгвістичного повороту в методології історії, що надає історичному тексту риси художньої

оповіді, ставлячи під сумнів його науковість і істинність. «Історики, - пише Х. Уайт, - і хотіли б говорити буквально та нічого, крім правди, щоб не розповідати про об'єкт свого дослідження, але неможливо розповідати, не вдаючись до фігуративної мови і дискурсу, який по своєму типу є скоріше поетичним (або риторичним), ніж буквалістським... Історіографія є дискурсом, який, як правило, націлений на конструкцію правдоподібного оповідання про серію подій, а не на статичний опис стану справ» (Анкерсмит, 2003а, с. 13). Праця історика, що створює текст, в цьому випадку фактично ототожнюється з літературною творчістю, а його змістовна сторона поступається місцем розгляду формальних особливостей мови і стилю викладу. Чи не випадково, як зауважив Анкерсміт: «Естетика, як філософія репрезентації, передує філософії інтерпретації і є підставою для пояснення інтерпретації», слід «розглядати історіописання з точки зору естетики» (Анкерсмит, 2003а, с. 224, 231). Як справедливо вважає І. В. Дьомін, «відповідь, який дає наративна історіософія ... не може нас задовольнити, так як констатація принципової подібності історіописання (створення історичних наративів) і "художньої творчості" не дозволяє зрозуміти, як можливо історичне пізнання і знання» (Демин, с. 169). Навіть якщо автор намагається розділити інтенцію історика та ефекти наративу, магія постмодерністського бачення історичного тексту є сильнішою і призводить його до лінгвістичного погляду на процес та результат історіописання (Троицкий).

Спробуємо змінити кут зору та підійти до аналізу історичного тексту з позицій некласичного розуміння наукової раціональності, що не знімає вимоги відповідності істинного знання об'єкту, але допускає плюралізм істини. При такому підході природно-наукові (позитивістські) стандарти не можуть бути оцінені як універсальні та єдино можливі, і разом з тим визнається активна роль вченого в процесі вибору фактичного матеріалу, формулювання проблеми, використання методів та прийомів її вирішення. Це дозволяє нам розглянути історичний текст функціонально, як специфічний

спосіб перетворення інформації, що міститься в історичних джерелах, на наукове знання про минуле. У цьому, як здається, і його гносеологічна роль в процесі конституювання історії як науки. Таке перетворення може бути описане в трьох основних аспектах, що виражають параметри інформації та знання: синтаксичному, семантичному і прагматичному. Прихильники нарративної методології особливе значення відводять першому і дещо менше – другому та третьому аспектам. Зупинимося докладніше на синтаксичному аспекті буття тексту, розуміючи під ним логічно розгорнуту послідовність знаків і символів.

Оскільки знання є осмисленим, засвоєним та переробленим суб'єктом інформації, то знайомство з текстом ставить перед нами двояку задачу: виявити процес кодування інформації, вироблений автором (істориком), незалежно від того, заданий він фактичними даними джерел або засобами їх організації в текст; а також сформулювати власне ставлення до авторського тексту, тобто зробити, або хоча б позначити спробу власного перекодування (переінтерпретації) представлених в ньому історичних фактів. Обидві процедури аналізу – і автора тексту, і читача – для нас, по суті, ідентичні: в обох випадках свідомість пропонує наділити факти джерела певним змістом, пов'язуючи їх один з одним. Свідомість читача при цьому або приймає точку зору автора тексту, або опонує їй, виконуючи функцію експерта. Якщо читач є вченим, то це не просто громадська експертиза, перевірка історичного знання на громадянську легітимність, а експертиза наукова. Підкреслимо, що і автор тексту, і читач, використовуючи наявні у них знання, можуть скласти власну думку про факти джерела, виходячи з презумпції сумлінності будь-якого дослідника. Довіра до учасників наукового спілкування – найважливіша умова існування та розвитку будь-якої науки: навіть для того, щоб спростувати чийсь позицію, її слід для початку прийняти. І першовідкривач історичного джерела, і автор, який використовує вже відомі науці свідоцтва, і їх читач мають рівне право судити про минуле, хоча їх пізнавальні можливості можуть істотно відрізнятись. При цьому, якщо мова

Йде про науковий текст, важливо, щоб при збереженні світоглядної та методологічної свободи автора і читача між ними все ж була деяка дисциплінуюча думку та уяву єдність у визначенні методів (прийомів та процедур) упорядкування та уявлення фактів, що дозволяє забезпечити об'єктивність, верифікованість та фальсифікованість історичного знання. Йдеться про особливу роль інструментальних конвенцій в історичному знанні. Роль цих конвенцій в природничих науках визнається усіма, і немає підстав відмовляти історичній науці як галузі соціально-гуманітарного знання в необхідності існування та суворого дотримання мінімального (базисного) консенсусу в цій області. Прихильники лінгвістичного повороту, фактично ототожнюючи історіописання з літературою, по суті справи стверджують в цій сфері свободу самовираження.

Сенс сказаного полягає в тому, що поділ історії на епістемологічну (пояснювальну-фактологічну) і наративну (пояснювальну-інтерпретаційну та репрезентаційну), яке практикують прихильники постмодерну в методології (Феллер), на нашу думку, не має сенсу. Для Анкерсмита даний розподіл є приводом заявити: «Ми більше не маємо яких би то не було текстів, якого б то не було минулого, але тільки їх інтерпретації» (Анкерсмит, 2003а, с. 316). Звідси свобода інтерпретацій позначає відмову від обговорення питання про специфіку критеріїв цієї істини. Але перш ніж це було визнано, відбулася ще одна методологічна капітуляція: перетворений на художнє оповідання історичний наратив позбувся власного специфічного історичного змісту, від конвенцій, що його регламентують. Прихильники філософії та методології історії капітулювали перед силою риторичних критеріїв оцінки історичного дискурсу та історичного тексту, редукували до них його зміст та критерії. Цей зміст може бути описаний лише з урахуванням того, що історик, подібно до представників інших наук про людину, звернеться до специфіки об'єкта свого дослідження.

Досліджуючи минуле людства, історія відображає у своїх наративах єдність унікального, особливого та загального станів суспільства в цілому,

окремих його сфер і процесів, суб'єктів історії та її рядових акторів, що не претендують на право вершити долі народів і держав. Стійкий інтерес до історичної антропології та історичної соціології, здавалося б, дозволяє сподіватися на успіх у вирішенні завдань пошуку інваріантів історичного опису минулого. Однак і сьогодні в цих галузях знання спостерігається значний дефіцит концептів і моделей, які розкривають конкретну своєрідність доіндустріальних епох та пов'язаних з ними людей. І сьогодні конструкти, що описують історичну своєрідність суспільств і людської повсякденності Нового та Новітнього часу, є калькою з понять сучасної теоретичної соціології. Навіть стосовно суспільств Європи та Північної Америки це породжує суперечки про коректність використання словника соціології, наприклад, термінів «еліта», «соціальна мобільність», «громадянське суспільство». Що ж говорити про історію незахідних товариств!

У той же час, якщо ми визнаємо, що пряма екстраполяція мови та смислів тимчасової соціології не може бути продуктивною за межами суспільств модерну (індустріальних товариств), це не означатиме неможливість соціологічних (теоретичних) концепцій, що відображають реалії Середньовіччя, Стародавнього світу, суспільств Сходу, Африки чи Латинської Америки в Новий та Новітній час, і які є основою для побудови історичних наративів різного темпорального та просторового масштабу. У методологічному плані подібні концепції, які використовують дані теорій середнього рівня, що походять із безпосереднього узагальнення і тлумачення соціальних фактів, будуть історично коректні лише при їх опорі на загальнонаукові або специфічні для соціально-гуманітарних наук методи. До таких можна віднести загальнонаукові принципи розвитку, детермінізму, системності, конкретизовані до матеріалів соціально-гуманітарних наук.

Розглянемо, які рамки побудови теоретичних інваріантів історичного наративу задають ці принципи. Оскільки історичний опис розгорнуто у часі, то його зміст повинен визначатися вимогами принципу розвитку,

конкретизації якого є принцип історизму. Представляючи собою характеристику змінюючих один одного в часі станів, історичний опис виділяє в процесі змін ряд хронологічних етапів, кожен з яких набуває згодом змістовно-сміслову наповненість. Важливо мати на увазі, що темпоральний масштаб історичної повісті є оптимальним лише в тому випадку, якщо він дозволяє виділити не менше трьох етапів та відповідально якісних станів об'єктивно зробленого вибору і втрачених можливостей. Не менш важливий й інший аспект аналізу: співвіднесення вибору ключових історичних суб'єктів з поведінкою інших свідків і учасників, що дає уявлення про масовість, типовість, масштаб історичного руху. З урахуванням цього можна ставити питання про стихійність процесу переходу та міру усвідомлення людьми минулого своїх інтересів і всього того, що відбувається.

Ще одна суттєва сторона розгляду переходу від одного історичного етапу до іншого полягає в тому, що вчений є вільним у виборі кола осіб і структур, що створюють ансамбль історичного дійства, в характеристиці їх місця і ролі в ньому. Однак наукові вимоги системності і логічності знання змушують нас включити в зміст нарративу реальні історичні результати дій суб'єктів і акторів, пояснення їх походження і заходи відповідності з початковими планами і задумами ініціаторів змін. В той самий час очевидно, що будь-який розгляд людських вчинків, суб'єктивного вибору, прийняття рішення, покладання на себе відповідальності, зіткнення з їх випадковими наслідками виходить за рамки безпристрасного наукового дискурсу, привертає нашу увагу до прагматики історії, її досвіду і уроків.

Виділені нами аспекти аналізу історичного переходу як результату вибору суб'єктів історії – цільові перевірки конкуренції різних цілей, зіставлення бажаного і досягнутого – в принципі, досить легко можуть бути вписані в жанрові форми художньої розповіді, надаючи їй інтригу і драматизм. Тому вони є необхідними моментами раціоналізації історії, наповнення її змістом. Вже сама логіка об'єктивного розгортання фактів в часі задає історії певний смисловий вектор. Зазначимо, що все багатство його

змісту, його культурна значимість і екзистенціальна наповненість може бути виявлена лише крізь призму аналізу цілепокладаючої історичної діяльності людей. Художні прийоми історичної повісті здатні не тільки оголити сенс подій минулого, а й підкреслити їх дидактичні моменти. Бажання воскресити минуле у всій його повноті традиційно призводило дослідників до створення багатопланової, багатоаспектної картини історичної дійсності, через що власне історичне тонуло в деталях, дрібних сюжетних подробицях.

При цьому комплексний, різнобічний підхід до історичного опису був обумовлений прагненням піти від плоского, одномірно-ідеологічного, лінійного погляду на минуле. Більшість істориків єдині в тому, що історичний опис, як правило, є описом сукупності декількох взаємодіючих фактів. До того ж практично кожен факт може бути розділений на декілька більш простих складових, так що межа подробиць опису в кожному випадку різна. Таким чином, виникає питання про міру деталізації історичної повісті, оскільки однобічність згубна, а всебічність недосяжна. Якщо межа точності задається характером та інформативністю історичних свідчень, то як виділити межу узагальнення, групування фактів в структурно-подієві елементи? Міра, про яку йде мова, задається поданням про цілісність об'єкта аналізу, тобто суспільства. Як точно помічає В. Сиров, побудови історика засновані на якійсь реальній ситуації, що вимагає по можливості точної та глибокої інтерпретації (Сиров). З одного боку, соціальна ситуація являє собою унікальний збіг обставин, з іншого – систему, органічну єдність взаємодіючих факторів. Цілісність ситуації може бути представлена по-різному: як формаційна цілісність інститутів (структур); як цивілізаційна цілісність практик і технологій; як соціокультурна цілісність історичної епохи (стилю) або повсякденності (способу життя). Міра конкретизації задається тут відповідними теоретичними моделями формації, цивілізації і культури. Межа абстрагування в моделюванні ситуації представляє філософський підхід, що розділяє все різноманіття історичних факторів на об'єктивні та суб'єктивні, що дозволяє описати соціальні трансформації

(війни, реформи, революції). Теоретичні моделі задають своєрідний жорсткий каркас опису ситуації, визначаючи необхідну кількість його елементів (параметрів). З іншого боку, відкритість історичної ситуації, можливість включення в неї все нових фактів обмежується лише майстерністю історика, здатністю виявити і показати органічну взаємодію зв'язку різних чинників. Глибина ситуаційного опису досягається в історії так само, як і в інших соціально-гуманітарних науках: детальним зануренням в культурний контекст, здатністю історика до збереження логіки опису і фіксування в ньому все більшої кількості нових унікальних деталей і значущих смислів.

Формаційний наратив історичної ситуації найбільш схематичний і сухий: логіка взаємодії економічних, соціальних, політичних, духовних інститутів і процесів допускає обмежену різноманітність варіантів. Але і тут відкривається можливість виявити оптимальну, або, навпаки, позбавлену балансу взаємодію в історії політичного, соціального і духовного початків, що дозволяє зафіксувати і усвідомити історичний досвід вирішення мікросоціальних завдань. Цивілізаційний наратив, в більшій мірі, насичений конкретними, в тому числі побутовими, деталями, оскільки системи технологій і комунікацій, форми образу і стилю життя, що конструюють цивілізацію, охоплюють не тільки суспільство в цілому, а й сферу індивідуального, приватного життя. Можливості виявлення історичного досвіду тут помітно розширюються, охоплюють широкий спектр інструментально-технологічних проблем, набувають персоніфікований характер. Найбільш глибоким є соціокультурний наратив, який стосується навантажених змістом культурних традицій, мотивів вчинків, екзистенційних цінностей людського буття.

Соціокультурний наратив фіксує в історії взаємодію утилітарного і неутилітарного, творчого і репродуктивного, масового і елітарного. Саме в такій системі координат може бути усвідомлений досвід вибору, що призводить до виділених суспільно і індивідуально важливих результатів.

Здатність створювати змістовні наративи історичних ситуацій виступає найважливішою умовою побудови паралелей в історії, виявлення в ній як інваріантного, так і унікального, своєрідного. Синхронність фактів, що розкривається в ситуаційному аналізі, лише одна з проявів темпоральної єдності в історії. Набагато цікавішою і більш насиченою смислами є синхронність процесів, яку можна спостерігати при зіставленні історичних описів. Подібно до того, як в художньому творі спостерігається паралельний розвиток різних сюжетних ліній, так і в історичному описі, правда фрагментарно, може бути присутнім зіставлення процесів, що одночасно протікають в різних локальних просторах. Не менш значимі порівняння асинхронних процесів, наприклад, біографій історичних діячів, описів історії винаходів і відкриттів, історії кампаній різних епох.

Вище ми говорили про роль аналогій як однієї з форм порівняння в процесі народження нових смислів. Синхронні та асинхронні порівняння, що виявляють відмінності, у своїй сукупності дозволяють глибше усвідомити і точніше зафіксувати унікальність історичного явища, без чого важко уявити собі будь-який історичний наратив. Крім того, з філософсько-методологічної точки зору синхронні і асинхронні порівняння являють собою локалізацію об'єкта в просторі і часі, що є універсальним пізнавальним прийомом. Все це дозволяє стверджувати, що синхронні і асинхронні порівняння є невід'ємним елементом змісту історичного наративу. Таким чином, розглянувши синтаксичний аспект перетворення первинної інформації джерел в тексті, ми виділили ряд необхідних моментів змісту історичного наративу, що дозволяють уникати довільності його тлумачення, щоб не ставити під сумнів науковість історії. До них, як ми вважаємо, можна віднести: розгорнуту періодизацію в часі; виявлення механізму історичного вибору, за допомогою якого здійснюється перехід від одного етапу процесу до іншого; характеристику історичних етапів і станів об'єкта як цілісних ситуацій в системній єдності об'єктивного і суб'єктивного, необхідного і випадкового; наявність системи порівнянь як засобу виявлення типового і унікального.

Підкреслимо, що виділені нами змістовні вимоги цілком узгоджуються з використанням прийомів і форм художнього оповідання. Вони не усувають творчий початок з процесу історіописання, а обмежують автора історичного тексту в його прагненні домислювати реальність минулого, подібно до того, як правила побудови гіпотез обмежують уяву вченого у висуванні припущень, відрізняючи його від польоту фантазії художника.

Слід відзначити, що синтаксичний аспект перетворення інформації в історичний текст у наукових знаннях про минуле тісно пов'язаний з семантичним і прагматичним аспектами. Ми зробили спробу торкнутися окремих сторін історичної повісті, а також явища практичної значущості минулого, досвіду історії. Однак ці теми вимагають спеціального, більш деталізованого розгляду.

Підсумуємо отримані у підрозділі результати. Теорія історичного нарративу будується на різниці між двома фазами роботи історика: накопиченням результатів (робота із джерелами) та інтеграцією цих результатів у текст (фаза письма). Вона виходить із принципової позиції про те, що на фазі письма, тобто побудови цілісного тексту, історик переступає за рамки аналітико-композиційного методу, а, отже, тексти за своєю логікою відрізняються від логіки окремих речень. Історичне письмо не може бути повністю редуковано до історичного дослідження та його результатів. Іншими словами, теорія історичного нарративу визнає певну незалежність тексту як цілості від результатів дослідження історика, виражених окремими логічними висловлюваннями. Тобто, нарративна теорія сприймає минуле як конструкт, підкорену реальність, вписану у сітку нарративу.

Вплив лінгвістичного повороту, який відбувся у філософії, прийшов в теорію та методологію історії через аналітичну традицію. Як аналітична філософія історії, так і постмодерні теорії історичного нарративу є результатами повороту до текстуалізму та конструктивізму в історіописанні. Прослідивши процес формування та трансформації теорії історичного нарративу, який сприймається нами як цілісна інтеграція результатів

дослідження історика, ми побачили вихідні положення та основні постулати даної теорії. Найголовнішим досягненням нарративізму можна назвати плюралізм та розмивання меж істинного та хибного в історіописанні. Оголошення інформації про минуле, яку історик видобуває в архівах, приреченої бути трансформованою завдяки метафорі, несвідомо обраної дослідником для об'єднання результатів дослідження, зробило неподоланою відстань між текстом та історичною реальністю. Історичну реальність з точки зору нарративізму не можна відобразити, а можна лише сконструювати.

Історичний текст постає функціонально, як специфічний спосіб перетворення інформації, що міститься в історичних джерелах, на наукове знання про минуле. Таке перетворення може бути описане в трьох основних аспектах, що виражають параметри інформації та знання: синтаксичному, семантичному і прагматичному.

Оскільки знання є осмисленим, засвоєним та переробленим суб'єктом інформації, то знайомство з текстом ставить перед нами двояку задачу: виявити процес кодування інформації, вироблений автором (істориком), незалежно від того, заданий він фактичними даними джерел або засобами їх організації в текст; а також сформулювати власне ставлення до авторського тексту, тобто зробити, або хоча б позначити спробу власного перекодування (переінтерпретації) представлених в ньому історичних фактів. Обидві процедури аналізу – і автора тексту, і читача – для нас, по суті, ідентичні: в обох випадках свідомість пропонує наділити факти джерела певним змістом, пов'язуючи їх один з одним. Свідомість читача при цьому або приймає точку зору автора тексту, або опонує їй, виконуючи функцію експерта. Якщо читач є вченим, то це не просто громадська експертиза, перевірка історичного знання на громадянську легітимність, а експертиза наукова. Підкреслимо, що і автор тексту, і читач, використовуючи наявні у них знання, можуть скласти власну думку про факти джерела, виходячи з презумпції сумлінності будь-якого дослідника. Довіра до учасників наукового спілкування – найважливіша умова існування та розвитку будь-якої науки: навіть для того,

щоб спростувати чиюсь позицію, її слід для початку прийняти. І першовідкривач історичного джерела, і автор, який використовує вже відомі науці свідоцтва, і їх читач мають рівне право судити про минуле, хоча їх пізнавальні можливості можуть істотно відрізнятись. При цьому, якщо мова йде про науковий текст, важливо, щоб при збереженні світоглядної та методологічної свободи автора і читача між ними все ж була деяка дисциплінуюча думку та уяву єдність у визначенні методів (прийомів та процедур) упорядкування та уявлення фактів, що дозволяє забезпечити об'єктивність, верифікованість та фальсифікованість історичного знання.

1. 2. Тропологічна стратегія Х. Уайта та її еволюція в контексті розвитку суспільства.

Першим засади постмодерністської філософії історії сформулював Хейден Уайт в роботі «Метаісторія: історична уява у ХІХ столітті» (Уайт, White). Сьогодні ця робота вважається символом і прапором постмодерністської філософії історії. Як прибічники, так і супротивники згодні з тим, що по-справжньому постмодерністська філософія історії з'явилася тільки разом з публікацією роботи Хейдена Уайта. На думку Х. Келлнера, одного з філософів історії США, ніколи ще не було такого філософа історії, як Уайт, який би написав «книгу, таку повну мовою і відкрито мові» (Kellner, 1980, p. 1). Цю книгу називають революційною, новаторською, епохальною в історії сучасної філософії історії. Вона присвячена дослідженню історії історичної свідомості Європи ХІХ століття: підводить підсумок розвитку історичного дискурсу означеного часового періоду і одночасно пропонує загальну теорію структури того типу мислення, яке називають історичним.

Уайт починає своє дослідження з вказівки на те, що питання типу: що це означає – «мислити історично»? , що це означає – «історичний метод мислення»? у ХІХ столітті дуже активно дебатувалися істориками і філософами, але завжди в контексті мовчазної згоди про те, що недвозначні відповіді на ці питання будуть дані тільки в майбутньому. У ХІХ столітті

історія, вважає Х. Уайт, розумілася як особливий напрям мислення, а історична свідомість – як відносно автономна область наукових досліджень в широкому спектрі гуманітарних і природних наук. Х. Уайт пропонує власний аналіз глибинних структур історичної уяви Європи ХІХ століття, який, за його переконанням, відкриває нові перспективи в сьогоденних дебатах про природу і функції історичного знання.

Уайт досліджує стиль роботи істориків ХІХ століття (Ж. Мішле, Л. Ранке, А. Токвіль, Я. Буркхард) і виявляє різні характеристики історичного процесу, запропоновані ними, а також стиль роботи філософів історії ХІХ століття (Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Ніцше, Б. Кроче) і виявляє можливі теорії філософії історії. «Я вважаю історичну роботу дослідженням вербальних структур у формі нарративного прозаїчного дискурсу, що має на увазі можливість нарративу бути моделлю минулих структур і процесів для того, щоб, репрезентуючи їх в наративі, пояснити чим насправді були ці процеси. Мій метод формальний. Я не буду, як це роблять інші історики, аналізувати, що в роботах істориків і філософів історії ХІХ століття добре або погано, чи відповідають вони реальному історичному процесу або ні. Я прагнутиму ідентифікувати структурні компоненти цих робіт» (White, 1973, с. 2). Уайт справедливо підкреслює, що теорії і концепції аналізованих ним мислителів менше всього залежать від точного викладу історичних фактів і рефлексії над цими фактами. «Їх статус як моделей історичної нарації і концептуалізації залежить кінець кінцем, від пре-концептуальної і специфічно-поетичної природи їх поглядів на історії і її процеси. Я називаю це підходом формаліста до дослідження історичної свідомості» (White, 1973, с. 5).

З цих позицій роботи даних мислителів, будучи вербальними структурами, мають радикально протилежні формальні характеристики, а також мають концептуальні апарати, що принципово різними способами пояснюють історичні факти. Робота одного автора, що досліджує, наприклад, зміни фактів і трансформацію історичного процесу, може бути за своєю природою діахронною і процесуальною, а робота іншого, що аналізує факти

в їх структурній організованості, синхронною і статичною. «Тому, щоб виявити основні характеристики різних типів історичного мислення, вироблених ХІХ століттям, необхідно передусім з'ясувати, з яких ідеально-типових структур повинна складатися історична робота» (White, 1973, с. 5).

Проте для цього треба виявити в кожній історичній роботі критерій виділення її унікальних структурних елементів. Тому Х. Уайт складає карту фундаментальних змін в глибинній структурі історичної уяви ХІХ століття. За допомогою цієї карти, за переконанням Уайта, можна орієнтуватися в гігантському універсумі історичного дискурсу і виявляти можливі стилі історичного мислення.

Карта Уайта складається з 5 рівнів концептуалізації і особливого рівня тропологічної стратегії. П'ять рівнів історичної концептуалізації такі: хроніка, оповідання (розповідь), сюжетний аргумент (естетика), пояснювальний аргумент (наука), ідеологічна імплікація (етика).

Перші два рівні Уайт називає примітивними, але необхідними елементами історичного дослідження. Ці елементи здійснюють процеси селекції і обробки історичних даних для того, щоб історичне джерело стало більш релевантним сучасної читацької аудиторії. Історична робота з цих позицій є спроба свого роду медіації між полемічним характером історичного дослідження, необробленим історичним свідомством і читачем.

Хроніки є опис історичних фактів. Історик організовує хроніку в оповідання (розповідь), що має форму «спектаклю» з початком, серединою і закінченням. Хроніки завжди не завершені, вони в принципі не мають вступу, починаються зазвичай з опису зафіксованих в літописах подій, в них немає кульмінації і розв'язки. Події в хроніках просто складаються в окремі послідовні серії.

Дійсно, хроніки є вибудовування фактів в просторово-часовому порядку, що є емпіричним рівнем історичної роботи, а наратив як вторинний історичний текст є вибудовування фактів в причинно-наслідковій залежності і є теоретичним, філософсько-історичним рівнем дослідження. На ньому

передбачається розкриття закономірних зв'язків між різними історичними подіями, і принципом організації фактичного матеріалу в теорії повинні виступати закони різної міри спільності. Розуміючи це, Уайт вводить наступні рівні історичної концептуалізації, розглядаючи їх як ті закони, що упорядковують факти в оповіданні. «З'єднання відібраних подій з хронік в оповідання провокує виникнення низки запитань, на які, конструюючи свій наратив, повинен відповісти кожен історик: «що станеться далі»?», «чому і як це сталося»?», «як здійсниться розв'язка»?», «чому це сталося так, а не інакше?»».

Ці питання детермінують тактику наративу. Але вони мають бути доповнені і іншими питаннями: «що стало причиною усього?», «що стане результатом усього?». Ці питання мають справу із структурою повного ланцюга подій, який розуміється як завершена історія, і вимагають ретельного розгляду стосунків між даними і іншими історичними оповіданнями, які можуть бути «заховані» в хроніці. Виявлені вони можуть бути трьома шляхами: сюжетним, пояснювальним і ідеологічним дослідженнями (White, 1973, с. 7). Далі Уайт переходить до дослідження цих рівнів історичної концептуалізації.

Аргумент сюжетності є забезпечення значення оповідання через ідентифікацію типу оповідання. Уайт виділяє чотири типи сюжетності: Роман, Трагедію, Комедію, Сатиру. В принципі, на думку Уайта, сюди можна включити і епіку (вона імпліцитний міститься в хроніках), іронію (один з аспектів сатири, але може міститися в багатьох типах сюжетності, здійснюючи ефект через фрустрацію нормальних очікувань від оповідань, написаних в іншому типі). Історики ХІХ століття – Мішле, Ранке, Токвіль, Буркхард - використовували відповідно Роман, Комедію, Трагедію і Сатиру в простій семантиці цих сюжетів, а філософи історії – Гегель, Маркс, Ніцше і Кроче – оперують з сюжетними модусами на незрівнянно складнішому рівні рефлексії. Найважливіше ж в тому, що «будь-яке оповідання, навіть

найбільш синхронне і структуроване з усіх, завжди певним чином оформлене сюжетно» (White, 1973, с. 8).

Уайт послідовно характеризує кожен з виділених ним модусів сюжетності і вважає, що чотири сюжетні архетипи історичного оповідання: 1) дозволяють встановити різницю між діахронними (домінують структури трансформації: Мішле і Ранке) і синхронними (домінують структури статичності: Токвіль і Буркхард) наративами; 2) забезпечують необхідність існування різних пояснювальних стратегій в історіографії. Останнє означає, що кожна з чотирьох архетипових сюжетних естетичних структур має свої імплікатииви в когнітивних операціях, за допомогою яких історики прагнуть знайти пояснення тому, «що дійсно сталося» і «що стало причиною того, що сталося». Рівень історичного дослідження, на якому обговорюються ці питання, є сфера застосовності пояснювального (наукового) аргументу.

На науковому рівні історичної концептуалізації будується номологічно-дедуктивна модель, причому принципи комбінації фактів в ній відповідають квазі-законам історичного пояснення. Одним з таких законів, на думку Уайта, може бути марксистський закон взаємної відповідності базису і надбудови, яким можна пояснити, наприклад, і Велику американську депресію 1930-х років і падіння Західної Римської імперії. «Тут важливе наступне: якщо історик пропонує пояснення, яким конфігурація подій в його наративі пояснюється чимось типу номологічно-дедуктивного аргументу, то таке пояснення має бути відокремлене від пояснення через сюжетний модус» (White, 1973, с. 12). В принципі, при деяких обставинах і сюжетний аргумент можна трактувати як дедуктивно-номологічне пояснення: наприклад, Трагедія може бути інтерпретована як прояв в певній ситуації деяких законів, що управляють природою людини і соціуму.

Проте, на думку Уайта, необхідно розрізняти аналітичні операції історика і його наративні дії. «Ми домовилися, що одна справа – пояснити, чому «це сталося» і чому «це сталося саме так», і інша – запропонувати вербальну модель подій у формі наратив» (White, 1973, с. 12).

Пояснювальний аргумент в чистому вигляді є аналітичні дії історика. Слідуючи у своїх роздумах далі, Уайт диференціював чотири модуси історичного пояснення, названого їм «формальний аргумент», як Формізм, Органіцизм, Механіцизм і Контекстуалізм.

Формізм має за мету ідентифікацію унікальних характеристик об'єктів, існуючих в історичному полі. Відповідно, Формізм вважає пояснення здійсненим тільки у тому випадку, якщо дані об'єкту (кількість, якість, модальність і інші) належним чином ідентифіковані, виявлені їх класові, родові і специфічні особливості, присвоєні адекватні найменування. Тим самим історик виявляє унікальність кожного конкретного об'єкту серед безлічі інших схожих з ним феноменів. Формістську модель пояснення можна знайти у Гердера, Карлейля, Мішле, Нібура, Моммзена, Тревельяна – «в будь-якій історіографії, де зображення різноманітності кольору і яскравості історичного поля розцінюється як головна мета роботи історика» (White, 1973, с. 14). Тут теж можуть мати місце узагальнення, але в основному за рахунок масштабу охоплюваних індивідуальностей, як правило, ці узагальнення фрагментарні і не вважаються Уайтом головними. Тому Формізм більш дисперсійний, ніж інтеграційний елемент історичного аналізу.

Інтегративність більшою мірою властива Органіцизму і Механіцизму. Перший прагне зображувати особливості, що позначилися в історичному полі, як компоненти деякого синтетичного процесу. «У серці органіцистської стратегії знаходиться свого роду метафізичне зобов'язання перед парадигмою взаємин мікро- і макрокосмосу. Історик-органіцист ведений бажанням бачити індивідуальні утворення у вигляді компонентів процесу, який агрегує в цілому усе, що більше, кількісно відрізняється або є сумою їх частин» (White, 1973, с. 15). В органіцистській парадигмі працювали такі історики середини ХІХ століття, як фон Сібел, Трейчке, Стуббс, Мейленд, частково Ранке, усі історики-ідеалісти. У їх наративах узагальненням і цілісності надавалося величезне, якщо не абсолютне значення. Тому Органіцизм великою мірою є

«абстрактний» аргумент, що надзвичайно цікавиться загальними принципами і ідеями. Історія, пояснена через таку стратегію, завжди детермінована її (історії) закінченням або її метою, тому вона телеологічна: принципи і ідеї визначають закінчення і мету, до якої очевидно або імпліцитно рухається досліджуваний історичний процес.

Примітно, що Х. Уайт вважає, що Органіцизм розцінює будь-які уподобані ним принципи і ідеї не як об'єктивний бар'єр на шляху історичного дослідження, здатний «закрити очі» на те, що дійсно відбувається або на те, що не вписується в принцип, але, навпаки, як стимули і гарантії свободи ученого і людини.

Механіцистські гіпотези, вважає Уайт, також інтеграційні за своєю природою, але більш все-таки схильні до редукції, чим до синтезу. «Механіцизм прагне розглядати акти залучених в історичне поле агентів як маніфестації екстраісторичних дій» (White, 1973, с. 17). Механіцизм є каузалізм, механіцистські теорії пояснення шукають каузальні закони, які детермінують процеси, що відбуваються в історичному полі. Як і Органіцизм, Механіцизм орієнтований на абстракцію. Окреме для нього менш важливо, чим той клас феноменів, до якого це окреме належить, а цей клас, у свою чергу, менш важливий, ніж закон, що ним керує. «Одним словом, для Механіцизму пояснення завершене тоді, коли знайдений закон, що управляє історією так, як управляє закон природою» (White, 1973, с. 17).

Контекстуалізм є «функціональною» концепцією значень подій, залучених в історичне поле. Відповідно до Контекстуалізму, подія може бути пояснена розміщенням її в «контекст її метазнаходження». Так само як і у Формізмі історичне поле тут розглядається як сцена, спектакль, що має ясно помітну структуру. Але на відміну від Формізма, який просто розташовує суті відповідно до міри їх унікальності, Контекстуалізм наполягає, що «те, що сталося», може бути оцінене тільки специфікацією функціональних взаємин агентів і їх дій, існуючих в цьому історичному полі в даний момент часу. Детермінація цих взаємин здійснюється операцією, що носить назву

«колігація» – узагальнення. Головна мета цієї операції в тому, щоб вивчити зв'язок агентів (суб'єктів) або соціальних інститутів через аналіз специфіки їх соціокультурного сьогодення. Контекстуалізм будь-який елемент історичного дослідження (Велику французьку революцію або один її день) розглядає через можливі зв'язки цього елемента з різними частинами і аспектами релевантного контексту. Або цей елемент зникає в кінцевому контексті, або дає імпульс для появи нового елемента.

Контекстуалізм ставить своїм завданням зв'язати історичні події в ланцюг тимчасових і обмежених характеристик невеликих провінцій маніфестно-важливого оточення. Х. Уайт справедливо підкреслює надзвичайну поширеність в історії контекстуалістської пояснювальної стратегії. Приклади її можна знайти всюди: від Геродота до Й. Хейзінги. Як стратегія пояснення Контекстуалізм прагне в рівній мірі уникати радикальної дисперсійної тенденції Формізму і абстрагуючої тенденції Органіцизму і Механіцизму. Контекстуалізм пропонує релятивну інтеграцію цих тенденцій, ясно помітну в загальній фізіогноміці історичних періодів і епох. Х. Уайт вважає, що Контекстуалізм є важливим вкладом в проблему конструювання нарративу, і частково, припускає саму можливість нарратива. Контекстуалістська пояснювальна стратегія схильна до синхронічної або структурної репрезентації сегментів і відділів історичного процесу і тому вимагає від своїх adeptів знання сучасного ним погляду на історичний процес в цілому, а також залучення у своє дослідження необхідних прийомів Механіцизму, Органіцизму, Формізму.

Означені чотири стратегії історичного пояснення, на думку Уайта, в рівній мірі можуть бути використані в історичній роботі, але заперечення проти пояснювальних стратегій різного типу можливі тому, що «історія не є наукою (у кунівському сенсі), це у кращому разі прото-наука із специфічними детермінуючими ненауковими елементами її конституції» (White, 1973, с. 21). До останніх відноситься і ідеологічний аргумент.

Ідеологічний аргумент або ідеологічна імплікація є, на думку Уайта, віддзеркалення етичного елементу у позиції кожного історика відносно природи історичного знання і висновків, які витягуються з вивчення минулого. Під «ідеологією» Уайт має на увазі мережу приписів, необхідних для заняття певної позиції в полі соціальної практики і для дій, відповідних цим приписам. Уайт, услід за Карлом Мангаймом (Мангайм), постулював чотири базові ідеологічні позиції: Анархізм, Консерватизм, Радикалізм і Лібералізм. Кожна з них є окремою ціннісною системою, що проголошує авторитети «причинності», «науки», «реалізму». Ці системи постійно вступають одна з одною в дискусію і, на відміну від своїх пізніших двійників, вважає Уайт, відрізняються «когнітивною відповідальністю». Вказані чотири форми не є емблемами політичних партій, а, швидше, загальними ідеологічними уподобаннями, що дозволяють віднести вивчення суспільства до області наукових досліджень. Певний сюжетний модус або тип пояснювальної стратегії не залежить від ідеологічного аргументу, точніше кажучи, він не вибирається свідомо під впливом цього аргументу. Але будь-яка Ідея історії залежить у своєму формуванні від вибору специфічної ідеологічної імплікації. Уайт дає традиційну характеристику кожного з чотирьох типів ідеологічного аргументу, підкреслюючи, що навіть найменш «політизовані» історики і філософи, наприклад Буркхард і Ніцше, у своїй роботі завжди наслідували певні ідеологічні імплікації. Це затвердження Уайта буквально відроджує знамениту ленінську тезу про імперативну партійність будь-якого гуманітарного знання і примушує вірити в неусувність «партійного» контексту гуманітарного знання.

Уайт переконаний, що етичний момент історичної роботи (ідеологія) завжди комбінується з естетичним (сюжетність) і знаходить свій спосіб пізнання (пояснення). Історик, інспірований деякою ідеологією, пояснює історію, досліджуючи закон, що управляє подіями, об'єднаними в деякий сюжет. Уайт пояснює, наприклад, різницю між історіософією Шпенглера і Маркса наступним способом: обидві написані в Механіцистській моделі

пояснення в сюжетному модусі Трагедії, ідеологічна імплікація – Радикалізм. Але у Шпенглера загальний настрій роботи песимістичний, а у Маркса оптимістичний, звідси різниця між їх типами історії приблизно та ж, що різниця між трагедіями Еврипіда і Софокла, ситуаціями короля Ліра і Гамлета. Інший приклад: усі ранкеанці писали в жанровому модусі Комедії, використовували Органіцистську стратегію пояснення і надихалися Консерватизмом. Загальний настрій роботи – оптимізм. Буркхард: сюжетний модус – Сатира (іронія), Контекстуалістська стратегія пояснення, ідеологічна імплікація детермінується загальним змінним настроєм роботи - Лібералізм у разі оптимізму і Консерватизм у разі песимізму. Уайт бачить у зв'язку з цим деяку неузгодженість загальної спрямованості досліджень Буркхарда.

Отже, Хейден Уайт розглянув п'ять основних рівнів історичної концептуалізації і інтерпретації, в трьох з них виділивши чотири можливі способи (архетипу) артикуляції фактів, за допомогою яких історик може витягнути пояснювальний ефект особливого роду.

1. Хроніки
2. Оповідання (розповідь)
3. Сюжетний рівень (естетика)
 - Роман
 - Комедія
 - Трагедія
 - Сатира
4. Пояснювальний рівень (наука)
 - Формізм
 - Органіцизм
 - Механіцизм
 - Контекстуалізм
5. Ідеологічний рівень (етика)
 - Анархізм
 - Консерватизм

Радикалізм

Лібералізм

По суті справи, Уайт ідентифікував естетику, етику і епістемологію в історіографічній роботі і спробував проникнути туди, де ці синтезовані операції мають імплікатииви і практичне застосування, тобто формують історіографічний стиль.

Нині, в епоху філософського дискурсу між постструктуралізмом та деконструктивізмом, філософія історії постає однією з провідних областей ґрунтового філософського знання. По-перше, тому, що вона надає можливість подивитися на історію очима особи іншого світу, отримати не лише фактичні та емпіричні результати, а й дослідити сутність основних концептуальних філософсько-історичних взаємозв'язків. Насамперед це основне завдання, що надає філософії історії інтелектуального та наукового значення. По-друге, методологія сучасної філософії історії виходить за коло традиційних методів пізнавальної рефлексії і фокусує увагу на дослідженні свідомості людини та її переживань, а також особливих структур, що визначають текст історії як простір метафізичних опозицій. Подібний поворот у філософсько-історичних дослідженнях ХХ століття є результатом домінуючої в сучасному гуманітарному знанні постмодерністської парадигми в теоретичному мисленні сьогодення.

У такій інтелектуальній ситуації було б доречно проаналізувати й осмислити провідні тенденції сучасної постмодерністської філософії історії та узагальнити коло нових проблем та питань, які перед нею наразі виникають.

Ідеї філософів-аналітиків надали можливість послідовникам розвинути нові історико-філософські інтерпретації, що дозволили дивитися на минуле з нових позицій. Аналітична філософія історії підготувала виникнення і розвиток нової філософії історії США.

Для нової філософії історії історичний текст – це не просто шар, крізь котрий ми дивимося на минулу історичну реальність чи авторські інтенції.

Текст є центром історичної роботи. Нова філософія історії підкреслює важливість і складність його прочитання, що веде до концентрації уваги автора і водночас читача на конфліктах, коливаннях, амбівалентності, двозначності тексту. Ф. Анкерсміт вдало порівняв методологічний імідж нової філософії історії з методологією психоаналізу (Анкерсміт, 2003). Подібно до останнього, нова філософія історії намагається дослідити реальність, захovanу під самопрезентацією тексту і зробити цю реальність надбанням історика та читача. Здійснюється ця робота не аналізом історичного минулого, авторської інтенції, а особливим текстуальним механізмом. В цей текстуальний механізм входять основні поняття і прийоми сучасного філософського постструктуралізму, деконструктивізму, неофрейдизму.

Нові філософи історії акцентують увагу на винятковій важливості нарративного підходу до філософії історії. Ми маємо справу тільки з текстом нарративу, і це – єдина реальність. Звідси текст – це пам'ятник, який іноді вимагає набагато більше інтерпретації, ніж аналітики. Нові філософи історії, які заперечують постулати колишньої філософії історії, мимоволі потрапляють у доволі складне становище: нерідко найбільшу увагу вони приділяють риторичі тексту, яка конфліктує з його аргументативною поверхнею. Виходить, що текст створюється як би його власним способом, що існує поза історичної реальності та авторської інтенції. Одним із варіантів такого філософсько-історичного дослідження є концепція американського дослідника-постструктураліста Хейдена Уайта (Уайт, 2002).

Х. Уайт запропонував трактувати роботу історика як процес розгортання вербальних структур свідомості в формі нарративного дискурсу. Він ідентифікував естетику, етику і епістемологію в історіографічній роботі і спробував проникнути туди, де ці синтезовані операції мають практичне застосування. Уайт виділив три можливі стратегії історичного пояснення як інтерпретаційні засоби аналізу: через формальний аргумент, через сюжетний аргумент, через ідеологічну імплікацію. У середині кожної стратегії він, у

свою чергу, виділив чотири можливі способи (архетипи) артикуляції фактів. Специфічні комбінації цих архетипів породжують особливий історіографічний стиль історика або філософа історії. Під історіографічним стилем Уайт розуміє специфічну комбінацію типів жанровості, пояснення та ідеологічної імплікації. З тим, щоб співвіднести ці способи один з одним в руслі єдиної традиції історичного мислення, Уайт постулював існування особливого, глибинного рівня свідомості, на якому історики обирають найбільш продуктивні на даний момент концепції стратегії. Тропи (метафора, метонімія, синекдоха, іронія) одночасно є основними типами історичного мислення і базовими категоріями рефлексії взагалі, на основі яких в подальшому формується концептуальний рівень історичної репрезентації. Головне завдання філософа історії – через дослідження зазначених тропів встановити унікальні поетичні елементи в історіографії та філософії історії минулого і сьогодення. Саме ці тропи керують роботою історика від початкового дослідження до фінального тексту.

У результаті особистих міркувань, Уайт стверджує, що філософи та історики погоджуються вибирати релевантні інтерпретаційні стратегії на основі підходів етики та естетики, але не епістемології. Насправді Х. Уайт мислить як епістемолог і методолог філософії історії, і суть його міркувань відповідає епістемологічним підходам американського прагматизму.

Хейден Уайт займався дослідженням історичного наративу та мірою його співвідношення з наративом літературним. На його думку, історичний наратив є усною вигадкою, зміст якого настільки ж вигадано, наскільки він існує насправді і форма якого має набагато більше спільного з його літературним двійником, ніж з чимось подібним у науці.

Послідовники і прихильники ідей Уайта, філософи та історики Х. Келлнер (Kellner), С. Банн (Bann), Л. Госсман (Gossman) пропонують нові підходи до дослідження проблем філософії історії. Звернемо увагу на Домініка Ла Капра – другого після Уайта найвідомішого філософа історії США, що працює в постструктуралістській парадигмі. Філософа історії

Домініка Ла Капра називають «спікером постмодерністського підходу, який робить написання історії неможливим» (Kloppenber, с.7). Ж. Дерріда стверджував, що без тексту філософія історії відсутня, а Ла Капра впевнений, що саме в тексті нічого немає. Ла Капра до вподоби «експериментальна гіперболічна» модель історіографічного дискурсу, тому що вона максимально чітко репрезентує свої позиції та дозволяє наявність творчого самовираження. Він критикує есей Уайта «Момент абсурду» за «конструктивістські» інтенції до руйнування референційності. Ла Капра неодноразово цитує Дерріда й зауважує, що, якщо хтось не приймає його позиції, то він просто її не розуміє. Ла Капра вважає, що якщо ідею тексту абсолютизовано, то усі спроби надати певну правдиву й адекватну інтерпретацію філософії історії відхиляються або принаймні відкладаються.

Ла Капра люто відмовляється визнати відомий афоризм Дерріда «немає нічого поза текстом» як запрошення «до інтертекстуального нарцисизму» чи визнання вільної гри звільнених значень. Ця фраза Дерріда, на думку Домініка Ла Капра, є гіперболою, нереальним перебільшенням, що створює стійке ілюзорне враження – для риторичного ефекту. Ла Капра намагається «скинути» семіотичний редукціонізм, який порівнюється з пантекстуалізмом. Він критикує «творче невірне-тлумачення» (creative misreading), яке називає законною односторонньою суб'єктивною агресією автора в процесі інтерпретації тексту. Минуле має свої власні голоси, і це повинно бути відзначено, особливо, якщо ці голоси чинять опір тим категоріям, які їм намагаються призначити.

Роздуми Домініка Ла Капра наводять його до нового формулювання ролі історичного нарративу в інтерпретації філософії історії. Він критикує позицію П. де Мана, згідно з якою риторика спочатку проголошується вагомою частиною будь-якої літературно-історичної роботи, а відтак редукується до рівня складної тропологічної техніки. За Ла Капра, ця позиція є важливим переходом від можливості до необхідності. Ла Капра не бажає «потурати» патологічному задоволенню апоріями в сучасному

інтелектуальному житті, дозволяти вільно вирівнювати політичний радикалізм і формальний інтелектуальний інноваціонізм за будь-яких умов.

Ла Капра підкреслює особливе значення читача в актуалізації минулого, викладеного в історичному наративі, але засоби підкреслення обирає інші. Він вступає в особливе коло дебатів постмодерністської філософії історії – проблема співвідношення тексту й контексту, що розуміються як текст наративу і текст джерела.

У постмодерністській філософії історії проблема контексту з'явилась у зв'язку з оформленням в її межах так званого «нового» історизму. Базис наративу як «нового» історизму полягає в метафоричній суті лінгвістичної речі – мови. «Новий» історизм вважає за доцільне інтеграцію історії та літератури. Літературні тексти, за новим історизмом, приймають участь у конструюванні культурно-історичних систем більше, ніж є їх фіксованими та замороженими продуктами. В результаті протиставлення тексту і контексту, за задумом «нового» історизму, формується шукана модель зовнішньої та внутрішньої, індивідуальної і соціальної динаміки історичного періоду, який досліджується. Потім дану динаміку можна використовувати для ре-інтерпретації всього аналізованого об'єктивного соціально-історичного ансамблю. «Новий» історизм, таким чином, використовує постструктуралістську теорію для того, щоб отримати новий методологічний підхід до традиційного історичного поняття «контекстуалізації». Принцип нового трактування контексту залишився в «новому» історизмі до кінця не проясненим.

Сучасний «новий» історизм має на меті позбавити історичну науку риторики та сконцентрувати її дослідження на фактографії. Такий підхід теж не є новим. Представники нового історизму вважають, що факти повинні викладатися в наративі, а їх конфігурація визначатиметься уявою історика.

В результаті контекст, спочатку представлений як проста ізольована виїмка з текстуальної логіки, починає діяти як керівний принцип текстуального мислення. Логіка тексту компаративно протиставляється

логіці «соціального», тобто логіці контексту, яка й детермінує текст у цілому. Контекст для нового історизму є образом реальності, отже текст – сама реальність.

На думку Ла Капра, філософ історії має справу переважно з контекстом, і, в основному, на його засадах будує текст, тому дуже важливо знайти вірну рівновагу між текстом і контекстом, визначити правильну стратегію прочитання контексту, з'ясувати, що саме може бути контекстом. Проблема контексту або субтексту – не незнайома. У найзагальнішому розумінні контекстом є те середовище, в якому перебуває текст. Контекст необхідний для того, щоб “замінити невизначеність, властиву тому чи іншому аспектові тексту, визначеністю чи, навпаки, породити невизначеність з визначеності” (Дмитревская, с.26). І. Дмитревська, виходячи не із змістовних, а зі структурних засад, виокремлює серед семіотичних властивостей тексту знаковий, смисловий, предметний, прагматичний контексти, на теоретико-системних властивостях тексту – конструктивний, ідентифікуючий, диференціюючий, варіативний, мігруючий, детермінуючий та інші види контексту (Дмитревская, с.28-38). Кожен із видів контексту, виконує властиві йому регулятивну, уточнюючу, доповнюючу й інші функції.

Домінік Ла Капра заперечує поняття контексту як синхронічного цілого, розташованого в певному місці та часі. Він наполягає на «інтерактивному контексті», тобто переважно на відношенні «текст – читач».

Ла Капра вважає, що контекст є родом тексту і не може бути основою редукціоністського прочитання тексту, як це здійснюється в «новому» історизмі. Контекст провокує існування загальної проблеми, рішення якої є полем обговорення взаємовідносин тексту та певного ланцюга доречних контекстів. Такий компаративний підхід створює єдиний «контекст», необхідний для специфікації будь-якого окремого контексту.

Для Ла Капра очевидна складність взаємодії тексту та його контекстів, і він вбачає основне питання в тому, як саме текст приходить до

домовленості зі своїм контекстом. Він акцентує увагу на тому, що каузальні структури не повинні вибудовуватися в напрямку «контекст – текст». Якраз тут влучно «інтертекстуальне» прочитання, що конвертує контекст в домінуючу структуру тексту чи навпаки. Ла Капра пропонує, щоб усі джерела тексту були не просто «документально оформленими елементами», вони і без цього надають багатий врожай історичної інтерпретації. Документи читаються і для відшукування наприклад, літературних текстів, і є багатим матеріалом для дослідження тієї історичної епохи, відображенням якої вони являються. В даному випадку, вважає Ла Капра, інтерпретація минулого здійснюється не тільки текстом історичного нарративу і не тільки автором цього тексту та його інтенцією. Тут дія зв'язку «текст – автор» другорядна, важливішими виступають інтелектуальні зусилля самого читача, процес читання тексту. Дане твердження Ла Капра цілком відповідає парадигмальній характеристиці постнеокласичної філософії, яка передбачає повну інтелектуальну самостійність читача, подібність у деякій мірі авторського досвіду розуміння (історичного минулого, наприклад), способів його символізації й інтерпретації з читацьким. Ла Капра не випадково підкреслює, що філософи історії мають діалогове відношення з минулим: ні історик, ні саме минуле не мають абсолютної гегемонії в історичній роботі, їх поєднує тільки лист читача. Пізнання в історії здійснюється через досягнення смислів, тобто через діалог текстів і читача (Кукарцева).

Важливим методологічним наслідком підходу «нового» історизму до проблеми використання контексту стає те, що інтерпретація реконструкції як «переписування» історично-документованих історичних джерел у кінцевому підсумку призводить до повної дисперсії протиставлення вигадки і факту, тобто до результату, протилежного щодо первинного задуму «нового» історизму. Припустимо, що буде позбавлена смислу сама ідея об'єктивності історичного дослідження, референція реальності буде безнадійно втрачена серед різних означень і все стане одним суцільним текстом у той самий

момент, коли цей текст стане недоступним прямому аналізу. Тоді текст просто перетвориться на нескінченний і безглуздий артефакт.

У цілому саме Ла Капра якнайповніше зобразив загальну дослідницьку інтенцію деконструкції постмодерністської філософії історії: мова мінлива і летюча, вона не просто дзеркало та відображення реальності, вона важлива частина цієї реальності. Його модель філософії історії можна назвати деконструктивістською субсистемою епістемологічної системи філософії історії: концепт – деконструкція когнітивних принципів історичного знання, структура – контекстуалізація, субстрат – сформоване знання: текст, контекст.

Д. Ла Капра і Х. Уайт вважають, що контекстуалізація – найважливіший метод історичного розуміння, іноді просто тотожний із цим розумінням. Але принцип нового, інноваційного трактування контексту не прояснений до кінця в новому історизмі. Залишається відчуття «розлому» тексту і необхідності пошуку нових зв'язків, що збиратимуть його до купи. «Новий» історизм вважає, що ці зв'язки повинні реалізовуватись як основне зчленування трьох рівнів історичної роботи: самого тексту, його автора і контексту (соціуму). Це зчленування парадоксально постає як конкуренція (в термінології «старої» філософії історії – «протилежність») вказаних рівнів з метою їх ре-, а потім деконструкції. В даному відношенні методологічне значення запропонованого новим історизмом підходу має два важливих наслідки. По-перше, формується можливість раціонального і ретельнішого вивчення джерел і, у зв'язку з цим, зміцнюються референтні схеми. По-друге, стає більш радикальною критика контекстуалізму, запропонована Х. Уайтом. «Неправильно припускати, що контекст має більшу конкретність і можливість, ніж історична робота в цілому; що легше усвідомити реальність минулого, досліджуючи тисячі історичних джерел, ніж один історичний текст. Історичні документи не прозоріші, ніж один такий текст, представлений літературній критиці. Одне не доступніше, ніж інше» (White, 1978a, с.42-43). Саме цю тезу Уайта розвинув Ла Капра. Він вважає, що

контекст є рід тексту і не може бути основою редукціоністського прочитання тексту, як це здійснюється в «новому» історизмі. Навпаки, контекст провокує існування проблем, у чомусь аналогічних проблемі «текстуальності», а розв'язання загальної проблеми історичного розуміння є полем обговорення взаємин тексту і цілого ланцюга доречних контекстів. Такий компаративний підхід створює єдиний «контекст», необхідний для специфікації будь-якого окремого контексту.

Загальне захоплення риторичним модусом тексту історичного наративу нерідко провокує в новій філософії історії конфлікт між риторикою і референційністю, риторикою і аргументативною поверхнею тексту. За рахунок втрати референційності зникає відчуття адекватності історичної реальності, і межі тексту наративу трактуються як межі самого історичного світу. Це відбувається не тому, що нова філософія історії не хоче визнавати існуючі проблеми історичної репрезентації і інтерпретації, але тому, що вона вважає за краще вбачати ці проблеми як сутнісне текстуальні або лінгвістично етичні і, як підсумок, здійснює лінгвістичне рішення лінгвістичних проблем, що, з точки зору історичної науки, некоректно. Традиційна філософія історії (критична або «когерентна») базується на цілком певному рішенні співвідношення історичної реальності і наративного тексту про неї. Нова філософія історії маргінізувала проблему відносин між текстом та історичною реальністю, залишивши тільки текст, що володіє необхідною кількістю референційних схем. Постструктуралізм в літературі проголосив релятивну автономію значень культури і екстраполював цю тезу на історію. На думку нової філософії історії, здійснювана нею текстуальна деконструкція а ргіогі веде до нової історичної реконструкції, до нової репрезентації і інтерпретації фактів минулого, навіть якщо співвідношення факту і вимислу в історичній роботі буде не на користь першого. Однак не слід забувати про одну важливу обставину, а саме – необхідність наявності в філософсько-історичних конструкціях емпіричних узагальнень: філософсько-історичне дослідження не може складатися з одних абстракцій, необхідний

можливий для теоретичного знання вихід на рівень дійсної історичної реальності. Ось тут нова філософія історії має істотний недолік: вона володіє прекрасною концептуальною побудовою епістемології і майже повною відсутністю верифікованих емпіричних узагальнень. Надмірне захоплення естетикою, риторикою і філософією мови знищує конкретний результат – дослідження реальної історії.

У підрозділі висвітлений каркас постмодерністської філософсько-історичної моделі, закладений у працях Хейдена Уайта. Теорія Уайта надає відповідь постмодерністської філософії історії на проблему розуміння тексту як мовного явища і як об'єктивної реальності. По суті, реалізується складний міждисциплінарний синтез філософії і літератури. Підсумком цього синтезу виступають тексти історичних наративів, що розуміються одночасно і як дискурс, аналіз історії, і як оповідання.

Спробуємо виділити основні ідеї, притаманні теорії Уайта: 1) п'ять рівнів історичної роботи в цілому відповідають особливостям філософсько-історичного знання. Разом з тим, поєднання етики, естетики і ідеології породжує абстракції філософії історії самого високого рівня узагальнення і одночасно дає можливість послідовного аналізу епістемологічних принципів аналізованої філософсько-історичної конструкції; 2) у пошуках адекватного позначення шуканих тропів Уайт звертається до попередньої традиції: праць К. Леві-Стросса, Р. Джейкобсона, Ж.-Ф. Лакана. Для здійснення потреб свого аналізу він вибирає Метафору, Метонімію, Синекдоху і Іронію – найбільш пов'язані з естетичною складовою; 3) тропологічний процес може бути уподібнений діалектичному руху по спіралі. Однак рух тропів в теорії Уайта є дещо більше, чим рух від єдності диференціацій і опозицій до примирення і заперечення. Тропи для Уайта є «індикатор присутності наративу»; 4) термін «письмо читача» – нова назва відомого факту, що багато творів розуміються не зовсім так або зовсім не так, як їх замислив автор.

Прибічники Уайта зробили з його ідей свого роду Біблію постмодерністської філософії історії, яка, на їх думку, не має альтернативи.

Х. Келлнер, Д. Ла Капра, С. Банн і інші пропонують нові цікаві підходи і думки, що розвивають концепцію Уайта, висвічують багатообіцяючі перспективи у вивченні історіографії і філософії історії.

Підводячи підсумки, можна зазначити, що постмодерністські моделі філософії історії Х. Уайта та Д. Ла Капра сконцентровані на розв'язанні проблеми співвідношення об'єктивної історичної реальності та реальності тексту історичного наративу. Проаналізовані моделі філософії історії є особливими субсистемами епістемологічної підсистеми філософії історії. Їх концепт – пізнання когнітивних і дослідницьких принципів риторики, референційності, лінгвістики, необхідних для вивчення історії та побудови філософсько-історичних конструкцій. Ці субсистеми філософії історії реалізують гуманітарний стандарт науковості: у своїх конструкціях вони не просто демонструють специфічні для цієї гуманітарної сфери епістемологічні закономірності, а й розробляють (різною мірою успішності) нові параметри фіксації цих закономірностей, позначають кореляти знайдених параметрів з реальною дійсністю.

1. 3. Співвідношення понять наративу та історичної реальності в методології Ф. Анкерсмита.

В останні десятиліття гуманітарні науки переживають серйозну трансформацію. Знову актуалізується питання про їх відповідність критеріям науковості. Це спричиняє звернення до традиційних проблем такої області знання як епістемологія. Головне завдання останньої в історико-філософському контексті – дослідження питання: наскільки можливо пізнання історії та філософії, якими є епістемологічні та логічні особливості вивчення минулого, в чому мова історика або філософа відрізняється від мови інших науковців. Необхідність вирішення даних проблем призводить до критичного дослідження традиційних уявлень про сутність епістемології філософії історії. Останнє характерно для постмодерністських і постструктуралістських версій історико-філософського пізнання, в яких особлива увага приділяється наративам і метанаративам. Дослідження

епістемологічних підстав і наслідків наративної філософії історії в її радикально-конструктивістському та скептичному варіанті є важливою і досить актуальною проблемою для сучасної теорії наукового пізнання.

Дослідження епістемологічних підстав наративної філософії історії ставить основним завданням звернення до найрізноманітніших проблем історичного та філософського пізнання. У зарубіжних джерелах проблема епістемологічних підстав наративізму досліджувалася більш докладно, ніж у вітчизняних. Наративізм у загальнофілософському сенсі піддавався Р. Анкором (Ancor) і П. Хіхсом (Heehs) критиці за спекулятивність і неясність вихідних епістемологічних припущень. Були спроби проаналізувати взаємозв'язок скептичних і наративістських концепцій філософії історії в роботах С. Мак Куллаха (McCullagh), А. Нормана (Norman), Р. Шарт'є (Шарт'є), А. Мегілла (Megill), Є. Топольського (Topolski). У вітчизняних дослідженнях практично не приділяється увага критиці епістемологічних підстав наративної філософії історії А. Гуревич (Гуревич), М. Кукарцева (Кукарцева, 2006), З. Метлицька (Метлицкая).

Наприкінці 80-х років ХХ століття наративна філософія історії переживала бурхливе піднесення. У той час почали з'являтися роботи Х. Келлнера (Доманска, с. 62). Загальним в роботах цих дослідників є фундамент, закладений в роботах Х. Уайта (Уайт, 2002) – важливість приділення уваги до проблем риторичності історичного тексту. Все це доповнюється дослідженнями співвідношення тексту і контексту, в рамках цього співвідношення трактується проблема історичної репрезентації.

Помітною тенденцією дедалі стає акцентування уваги на постмодерністських і постструктуралістських теоріях. Ф. Анкерсміт (Анкерсмит, 2003, 2003а) перебуваючи під впливом ідей постструктуралістів, приходять до повного заперечення трансцендентальних правил побудови історичного наративу, кажучи про «ефект реальності», що створюється в тексті. На його думку, в традиційній історіографії був прийнятий подвійний постулат очевидності, тобто репрезентація вважалася коректною, якщо

історик, по-перше, мав перевірені та адекватні джерела і, по-друге, підходив до пояснення подій минулого неупереджено (Анкерсмит, 2003, с. 29]. Уся референційна сторона історіографічної практики остаточно переміщується до наративного виміру.

Критика логоцентризму знаходить своє вираження в протиставленні Х. Келлнером (Доманска, 2010) логіки і риторики. Риторика є джерелом свободи, в той час як логіка оголошується провідником тиранії і несвободи, поняття «істини» і «реальності» оголошуються головною зброєю поневолення особистості. Все це ґрунтується на скептичній передумові, що наратив завжди є неадекватною реконструкцією історії. Проблеми референційності історіографії також розглядаються Х. Келлнером (Доманска, 2010), який безпосередньо пов'язує постструктуралістський підхід з психоаналітичною проблематикою.

З точки зору Х. Уайта процес сцієнтизації історичного дискурсу в ХІХ столітті призвів до втрати зв'язку між історією та літературою, в також до помилкового протиставлення науки і мистецтва. Його тропологічний підхід базується на запереченні: 1) відмінностей між історією і спекулятивними формами філософії історії; 2) історичної методології; 3) об'єктивності історичного пізнання (Уайт, 2002).

Мова історика, на думку Х. Уайта, – це мова художньої літератури. В основі роботи історика є риторичні процедури, для чого їм вводиться поняття тропології, яка являє собою процедуру перетворення (фігурації) і дискурсивної побудови сюжету. «Тропология – це теоретичне пояснення вигаданого дискурсу, усіх способів, якими різні типи фігур (метафора, метонімія, синекдоха та іронія) створюють типи образів і зв'язки між ними, які здатні слугувати знаками реальності, яку можна лише уявити, а не сприйняти безпосередньо. Дискурсивні зв'язки між фігурами (людей, подій, процесів) в дискурсі не є логічними зв'язками або дедуктивними з'єднаннями одного з іншим. Вони, в загальному сенсі слова, метафоричні, тобто

засновані на поетичних техніках конденсації, заміщення, символізації та перегляду» (Уайт, 2002, с. 8).

Префігуративний акт, з його точки зору, докогнітивний і некритичний, історик обирає «точку зору» так само вільно, як і художник. Науковий аналіз історичного дискурсу оголошується неспроможним, дискурс історика слід розглядати в термінах метафори, фігурації і побудови сюжету (emplotment). Х. Уайт приходять до висновку щодо не кумулятивного розвитку історіографії. Однак у розвитку історіографії відсутні періоди «нормальної науки». Основний підсумок, до якого прийшов Х. Уайт – заперечення наукового статусу історії. Ця позиція базується, по-перше, на затвердженні принципової неперевірюваності історичних тверджень і, по-друге, на запереченні самої історичної реальності, що полягає в основі будь-якої інтерпретації. Історичний наратив є свого роду метафоричною заявою, яка встановлює подібність між подіями і процесами та типами історій, які свідомо використовуються, щоб зв'язати події нашого людського існування зі значеннями, закріпленими культурою. Наратив є автономною реальністю, що має властивість самореферентності.

У традиційному підході до історичного наративу Ф. Анкерсмита не влаштує: 1) постулювання наявності референта історичного тексту у вигляді минулого, яке недоступно окрім тексту; 2) увага тільки пояснювальним властивостям висловлювань складових наративу, при повному ігноруванні риторичної складової; 3) зміст наративу ототожнюється тільки з його глибинною структурою. Підходячи до проблеми історичної реальності, він висуває такі заперечення проти розуміння істини як кореспонденції: 1) по відношенню до наративу неможливо провести відмінність, аналогічну відмінності між висловлюванням і пропозицією; 2) неможливо говорити про наявність будь-яких дескриптивних конвенцій, які були б пов'язані з певним наративом; 3) неможливо зіставити наратив з дійсним станом справ. Таким чином, за Ф. Анкерсмітом, минуле існує тільки в тексті. Проте, як зазначав Ф. Анкерсміт: «Саме переживання і те, як це

переживання відображається в психіці невротика, має структурну схожість або, принаймні, тісний зв'язок; аналогія з теорією чуттєвого пізнання Аристотеля очевидна» (Анкерсмит, 2003а, с. 60).

Ключовим поняттям нарративної логіки Ф. Анкерсмита є поняття нарративної субстанції (Nss або Ns), яка позначає нарративні інтерпретації і є первинною логічною сутністю. Ф. Анкерсмит постулює наявність нарративного світу, що містить всі можливі Nss по всіх мислимим історіографічних темах. Не можна углядіти ніякої логічної різниці між а) тим, що історик вирішує розповісти про минуле і б) тим, що читач дізнається про минуле, коли читає написане. Nss можуть бути індивідуалізовані тільки за допомогою всіх висловлювань, які входять до їх складу. Нарративізм знімає проблему визначення демаркаційного кордону між вигадкою та реальністю шляхом заперечення існування будь-якої реальності.

Для нарративізму характерно повторення практично усіх традиційних скептичних аргументів. Якщо існує безліч концепцій в історичному пізнанні щодо тієї чи іншої проблеми і суперечки щодо даної проблеми не вирішуються формулюванням об'єднуючої ідеї, то жодна з конкуруючих концепцій не може бути визнана ані істинною, ані помилковою. Будь-яка історична концепція існує в рамках певного контексту, під яким нарративізм розуміє «парадигми», «мовні каркаси», «словники», що задають стандарти наукової раціональності. Даний каркас створює ситуацію їх повної несумісності. Прихильники нарративної філософії історії наполягають на тому, що якщо ми приймаємо в якості критерію можливості перевірки наукового знання верифікацію, то ми опиняємося в ситуації регресу в нескінченність.

Скептицизм надзвичайно важкий для критики, оскільки спочатку він заперечує будь-яку раціональну основу пізнання. Те ж вірно і щодо найбільш радикальних варіантів нарративізму: твердження скептичних тез в історичному пізнанні імунізують нарративістів від раціональної критики.

Наративізм є варіантом історичного конструктивізму, для якого характерно твердження наступних тез: 1) існує задана спочатку «дисциплінарна матриця», відповідно до якої визначається коло проблем, що підлягають розгляду; 2) дискусії в історичній науці дозволяються в результаті прагматичного вибору більш «кращої» теорії; 3) категорії «реальність», «об'єктивність», «істинність» виявляються зайвими при створенні, оцінці та виборі теорії; 4) кожен «мовний каркас», «парадигма», «словник» передбачає наявність власних уявлень про реальність, референції, істинність та об'єктивність; 5) історичні теорії є когнітивно несумісними. Наративна філософія історії додає до цих тез три: 1) наратив в історичному пізнанні грає роль концептуального каркасу; 2) в основі оповіді – несвідомо обрані тропологічні стратегії; 3) не існує ніяких позариторичних механізмів, що дозволяють зробити вибір кращого оповідання. У риторичному конструктивізмі зникає не тільки об'єкт, а й суб'єкт пізнання, що призводить до радикально-конструктивістських тез. Фундаментальний парадокс конструктивізму полягає в тому, що історик виявляється повністю ізольованим у створеному світі.

У епістемології і філософії науки основні тези есенціалізму можна сформулювати наступним чином: 1) вчений прагне до знаходження істинної теорії; 2) вчений повинен прагнути до безсумнівності своєї наукової теорії; 3) справжня наукова теорія повинна проникати в «сутність» речей. Ці ж критерії приймаються наративізмом як основа раціональної епістемології. Одна з основних помилок наративної філософії історії полягає в тому, що провал будь-якої пояснювальної теорії не може сприйматися як неможливість раціонального, об'єктивного пізнання історичної реальності в цілому.

Формування інструменталістських поглядів в історичному пізнанні пов'язане з труднощами, що виникли в ході застосування есенціалістської стратегії. Інструменталізм приходить до ідеї радикальних конвенцій, тобто наукові теорії проголошуються правилами обчислення. У наративізмі

замінниками подібних правил є тропологічні моделі, концепція наративних субстанцій тощо. Однак наративна філософія історії випускає з уваги той факт, що теорія перевіряється в застосуванні до спеціальних випадків, для яких вона надає результати, досить відмінні від очікуваних у світлі інших теорій. Наукова теорія може бути піддана критичній перевірці якщо: 1) існує інша теорія, яка використовується для пояснення даного явища і 2) теорія, яка перевіряється не є логічним трюїзмом. Перевірити ж подібним чином правила обчислення неможливо.

Заперечення історичної реальності також є епістемологічну некоректним. Необхідно розглядати ситуацію зіткнення реалізму і його протилежності – ідеалізму. Тому, реалізм в історичному пізнанні повинен бути прийнятий в якості єдиної гіпотези, якій не можна запропонувати осмисленої альтернативи.

Таким чином, вихідним пунктом наративізму, його фоновим знанням є помилкова точка зору на пізнання. Представники наративізму розглядають будь-яке пізнання як пошук безсумнівності при наявності надійного вихідного пункту. Вбачаючи помилкові наслідки даної теорії пізнання, вони не відмовляються від неї, а намагаються позбутися наукової раціональності в цілому, приймаючи позицію скептицизму, агностицизму і соліпсизму.

Найважливіша теза наративізму: історичний факт є конструкцією історика. Але прихильники наративізму не приділяють належної уваги проблемі логічної інтерпретації тимчасових висловлювань і не проводять різниці між невизначеністю висловлювань про минуле і майбутнє. Події минулого не є онтологічне невизначеними. Ця невизначеність має гносеологічний характер, тобто обумовлена тим, що дослідник стикається з неповнотою інформації. Якщо ж ми говоримо про судження невизначені, то це судження, які є такими у зв'язку з відсутністю джерельного матеріалу, проте, це зовсім не означає, що історик не здатний потенційно виявити ті джерела, які в ході критичної перевірки відкидаються як сфальсифіковані. Крім того, наративізм підходить до проблеми історичного факту

недиференційовано, тобто не враховуються наявні в науковій літературі типології фактів.

На думку автора, семантика можливих світів дозволяє, при збереженні кореспондентної теорії істини, врахувати модально-часові контексти, що, в свою чергу, надає можливість враховувати альтернативний хід розвитку подій. В історичному пізнанні особливе становище займають судження, в основі яких полягають віра, думка, етичні установки, ідеологічні вподобання. Епістемологічно можливий світ – це альтернативні експлікації подій минулого, які пов'язані із застосуванням різних етичних, естетичних, політичних імперативів. При збереженні плюралістично-історичних інтерпретацій, ми в змозі встановити відносини досяжності між світами завдяки об'єктивності процедури простежування індивідів крізь можливі світи.

Основна теза наративістів полягає в твердженні, що історизм і історіографія складають нерозривне ціле, тобто кожна історіографічна концепція має свої спекулятивні елементи. Однак самонаративна філософія історії може бути віднесена до історіцистської концепції. А. Рейнольдс (Reynolds), розглядаючи різновиди історіцизму, виділив так званий тотальний історизм, що передбачає тотальний релятивізм норм і оцінок, тобто проголошує самореферентність мови. Слідство вищевказаних тез – заперечення прийнятності природничо-наукової методології в історичному пізнанні.

Проведена А. Данто (Данто) дістинкція між субстантивною філософією історії та аналітичною філософією історії істотно доповнює картину антинатуралістичних доктрин історіцизму. Для субстантивної філософії історії характерна претензія на вичерпний опис усієї історії. Це дуже схоже з епістемологією наративної філософії історії, стурбованою пошуком риторичних стратегій, що створюють каркас будь-якого оповідання.

Наративізм за антинатуралістськими доктринами приймає тезу про релятивність ідеалів, цінностей, епістемологічних стандартів, наполягаючи

на існуванні якихось ритмів, прихованих механізмів конструювання «ефекту реальності» в тексті. Таким чином, наративна філософія історії відроджує спекулятивний підхід у філософії історії.

Основною причиною, що призвела до лінгвістичного повороту в історії, був крах есенціалістських стандартів перевірки і зростання наукового філософського знання. Спочатку це призвело до формування аналітичної філософії історії, яка актуалізувала проблему аналізу наративної складової історичного пізнання. З перебігом часу в аналітичній філософії, під впливом релятивістських концепцій, виникає ідея референційної непрозорості історичного наративу. Все це сформувало дослідницькі напрямки, які зводять наукове пізнання до риторики.

Логіко-дедуктивні компоненти історичного наративу залежать від префігуративного акту, який є докогнітивним. Минуле для історика вже є проінтерпретованим. Не існує демаркаційної лінії, яка відділяла б історіографію від філософії історії. Будь-яка історична дискусія приречена на провал, тому що кожен учасник дискусії використовує власний лінгвістичний протокол. Переклад з одного лінгвістичного протоколу на другий є неможливим, оскільки для цього потрібен «посередник» у вигляді реальності, а її в наративізмі немає.

Подальший розвиток наративізму йде по шляху його зближення з постмодернізмом і постструктуралізмом, що виражається в посиленні радикально-конструктивістських елементів, а також в зближенні проблематики та методологічної бази. В цілому, внутрішня еволюція наративізму здійснювалася як рух від наративно-реалістичних тез у напрямку до радикально-конструктивістських. У результаті історик або філософ виявляється бранцем створеного ним лінгвістичного протоколу, вихід з якого вбачається наративістами в зверненні до ірраціонального.

Наративна філософія історії неявно приймає в якості стандарту наукової раціональності постулати есенціалізму, його провал сприймається як крах раціональності. Криза есенціалістських стратегій породжує

інструменталізм, тобто все наукове знання проголошується результатом довільно прийнятих конвенцій. Наслідком прийняття цих тез є неправильне співвідношення понять «реальність» та «істина».

Саме історичний наратив необхідно розглядати як якийсь «можливий світ», можливий тільки в гносеологічному, але не в онтологічному плані. Світи принципово досяжні відносно один одного, але, в той же час, кожен із них має унікальні епістемологічні характеристики.

Нарешті, слід вважати наративізм черговою версією історизму, що проявляється в прагненні редукувати історію до рівня деяких сутностей. Відмінність полягає лише в характері редукції. Позитивним наслідком розвитку наративізму є актуалізація проблеми оповідання в історіографії. Подальше дослідження наративної філософії історії має проходити з розширенням контексту, і, перш за все, слід звертатися до соціокультурних і світоглядних вимірів наративізму.

Підрозділ надає комплексну характеристику оформленої моделі постмодерністської філософії історії, яка у працях Ф. Анкерсмита приходить до нового трактування поняття «історичний досвід».

Реконструюючи основні ідеї Ф. Анкерсмита ми намагалися показати джерела і основні складові його постмодерністської, некантіанської, неметафоричної моделі філософії історії. У постмодерністській філософії історії сталася, на нашу думку, відкрита зустріч жорсткого раціоналізму у дусі класичного трансценденталізму і пафосу особистої модальності в історичних дослідженнях. Вирішальну роль тут зіграла недостатність традиційної моделі історії, в якій роль суб'єкта завжди обмежувалась «привласненням» світу відповідно до очевидних істин його буття. Аналітично сконструйована історія затверджувала анонімність самої історії, і особа самого історика в ній розчинялася під натиском «очевидних поглядів і відомих понять». Уся повнота історичної думки присвячувалася «найбільш суттєвому», а уся суб'єктивність емоційно особистих інтенцій відходила як би на другий план. Ф. Анкерсміт і разом з ним постмодерністська філософія

історії намагаються відкрити горизонти іншого пізнання історії, не такого вже нового насправді, але, як правило, відкиданого усією попередньою філософсько-історичною думкою. Ці горизонти – алгоритм підпорядкування історичного дослідження суб'єкт-об'єктне заданій історичній реальності. В ідеалі тут не повинно бути відчуття втрати можливості адекватного пізнання минулого, а відкрита об'єктивна необхідність підпорядкування дослідницького пошуку філософсько-поетичним, естетичним і тільки потім (і тільки при жорсткій необхідності) логіко-теоретичним установкам історика.

Анкерсміт пише про так званий есенціалізм попередньої філософії історії. Він полягає в тому, що історики завжди шукали суть минулого – «принцип, який сполучав би у минулому (чи частині його) усе воедино і на основі якого все можна було б зрозуміти» (Анкерсміт, 2007, с. 168)]. Постмодерністська філософія історії, вважає Анкерсміт, здійснює радикальний прорив в столітній традиції, і цей прорив полягає в тому, що метою історичного дослідження стає не тотальність історії, а тільки її відгалуження. Він стверджує, що в сучасній філософії історії наступила осінь, а разом з нею значно зменшилися зобов'язання історіографії і філософії історії по відношенню до науки і метанаративів традиційної історіографії. Анкерсміт пропонує порівняти історію з деревом. Стволом цього дерева є есенціалізм спекулятивних систем філософії історії, історизм і модерністський сцієнтизм – його гілки, що тягнуться до ствола, постмодернізм – листя дерева. Наступила осінь, і настала пора збирати листя. Метафора дерева вказує на те, що у філософії історії наступив час постмодерну. Історик повинен почати грати з історичним минулим у власну гру, засновану не на дослідженні минулого, а на його рефлексії. У цьому сенсі, стверджує Анкерсміт, метафоричне звернення уваги історика назад, до дологічної, досцієнтичної уніфікації минулого, практично не порушує традицію філософсько-історичного дискурсу, тому що невіддільно від усієї практики філософсько-історичних досліджень, від техніки їх вдосконалення (що допускає апеляцію до попереднього) і цілком вписується в

регламентуючі принципи загального руху світової філософської і філософсько-історичної думки.

Ф. Анкерсміт помічає: «Одержимість мовою і дискурсом набридла. Ми говорили про мову більше ста років. Прийшов час змінити об'єкт дослідження. Особисто мені дуже цікава категорія історичного досвіду» (Анкерсміт, 2007, с. 262).

Категорія історичного досвіду укупі з іншими – піднесене, пам'ять, свідомість – може по-справжньому відновити філософію історії. Це спробував показати Леруа Ладюрі в «Монтайю», інтерпретувавши життя на основі досвіду людини і інтерпретувавши історію, простежуючи життя. Саме це намагається зробити Анкерсміт у своїй новій книзі «Піднесений історичний досвід» (Анкерсміт, 2007). Анкерсміт вважає, що тільки через наш досвід конкретного соціального і ментального світу як минулого шукане минуле стає реальністю.

Висновки до 1 розділу

Підсумуємо отримані у підрозділі результати. Ми вважаємо, що теорія історичного наративу будується на різниці між двома фазами роботи історика: накопиченням результатів (робота із джерелами) та інтеграцією цих результатів у текст (фаза письма). Вона виходить із принципової позиції про те, що на фазі письма, тобто побудови цілісного тексту, історик переступає за рамки аналітико-композиційного методу, а, отже, тексти за своєю логікою відрізняються від логіки окремих речень. Історичне письмо не може бути повністю редуковано до історичного дослідження та його результатів. Іншими словами, теорія історичного наративу визнає певну незалежність тексту як цілісності від результатів дослідження історика, виражених окремими логічними висловлюваннями. Тобто, наративна теорія сприймає минуле як конструкт, підкорену реальність, вписану у сітку наративу.

Вплив лінгвістичного повороту, який відбувся у філософії, прийшов в теорію та методологію історії через аналітичну традицію. Як аналітична

філософія історії, так і постмодерні теорії історичного наративу є результатами повороту до текстуалізму та конструктивізму в історіописанні.

Теорія Хейдена Уайта надає відповідь постмодерністської філософії історії на проблему розуміння тексту як мовного явища і як об'єктивної реальності. По суті, реалізується складний міждисциплінарний синтез філософії і літератури. Підсумком цього синтезу виступають тексти історичних наративів, що розуміються одночасно і як дискурс, аналіз історії, і як оповідання.

Основні ідеї, притаманні теорії Уайта: 1) п'ять рівнів історичної роботи в цілому відповідають особливостям філософсько-історичного знання; 2) у пошуках адекватного позначення шуканих тропів Уайт звертається до попередньої традиції та вибирає Метафору, Метонімію, Синекдоху і Іронію – найбільш пов'язані з естетичною складовою; 3) тропологічний процес може бути уподібнений діалектичному руху по спіралі, тропи для Уайта це «індикатор присутності наративу»; 4) термін «письмо читача» – нова назва відомого факту, що багато творів розуміються не зовсім так або зовсім не так, як їх замислив автор.

Проаналізовані моделі філософії історії є особливими субсистемами епістемологічної підсистеми філософії історії. Їх концепт – пізнання когнітивних і дослідницьких принципів риторики, референційності, лінгвістики, необхідних для вивчення історії та побудови філософсько-історичних конструкцій. Ці субсистеми філософії історії реалізують гуманітарний стандарт науковості: у своїх конструкціях вони не просто демонструють специфічні для цієї гуманітарної сфери епістемологічні закономірності, а й розробляють (різною мірою успішності) нові параметри фіксації цих закономірностей, позначають кореляти знайдених параметрів з реальною дійсністю.

Прослідивши процес формування та трансформації теорії історичного наративу, який сприймається нами як цілісна інтеграція результатів дослідження історика, ми побачили вихідні положення та основні постулати

даної теорії. Найголовнішим досягненням наративізму можна назвати плюралізм та розмивання меж істинного та хибного в історіописанні. Оголошення інформації про минуле, яку історик видобуває в архівах, приреченої бути трансформованою завдяки метафорі, несвідомо обраної дослідником для об'єднання результатів дослідження, зробило неподоланою відстань між текстом та історичною реальністю. Історичну реальність з точки зору наративізму не можна відобразити, а можна лише сконструювати, що приводить нас до проблеми пошуку ідентичності.

Тому історичний текст як специфічний спосіб перетворення інформації, що міститься в історичних джерелах, перетворюється на наукове знання про минуле. Таке перетворення може бути описане в трьох основних аспектах, що виражають параметри інформації та знання: синтаксичному, семантичному і прагматичному.

Оскільки знання є осмисленим, засвоєним та переробленим суб'єктом інформації, то знайомство з текстом ставить перед нами двояку задачу: виявити процес кодування інформації, вироблений автором (істориком), незалежно від того, заданий він фактичними даними джерел або засобами їх організації в текст; а також сформулювати власне ставлення до авторського тексту, тобто зробити, або хоча б позначити спробу власного перекодування (переінтерпретації) представлених в ньому історичних фактів. Обидві процедури аналізу – і автора тексту, і читача – для нас, по суті, ідентичні: в обох випадках свідомість пропонує наділити факти джерела певним змістом, пов'язуючи їх один з одним. Свідомість читача при цьому або приймає точку зору автора тексту, або опонує їй, виконуючи функцію експерта. Якщо читач є вченим, то це не просто громадська експертиза, перевірка історичного знання на громадянську легітимність, а експертиза наукова. Підкреслимо, що і автор тексту, і читач, використовуючи наявні у них знання, можуть скласти власну думку про факти джерела, виходячи з презумпції сумлінності будь-якого дослідника. Довіра до учасників наукового спілкування – найважливіша умова існування та розвитку будь-якої науки: навіть для того,

щоб спростувати чиюсь позицію, її слід для початку прийняти. І першовідкривач історичного джерела, і автор, який використовує вже відомі науці свідоцтва, і їх читач мають рівне право судити про минуле, хоча їх пізнавальні можливості можуть істотно відрізнятись. При цьому, якщо мова йде про науковий текст, важливо, щоб при збереженні світоглядної та методологічної свободи автора і читача між ними все ж була деяка дисциплінуюча думку та уяву єдність у визначенні методів (прийомів та процедур) упорядкування та уявлення фактів, що дозволяє забезпечити об'єктивність, верифікованість та фальсифікованість історичного знання.

Головні ідеї цього розділу надруковані у працях:

Інтерпретація історичного нарративу в дослідницьких інтенціях Х. Уайта та Д. Ла Капра / Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки. – Л.: Львівський національний університет ім. І. Франка. – Вип. 22, 2019. – С. 96-103.

Розвиток історичного нарративу: проблеми та протиріччя/ Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 21-22 грудня 2018 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2018. - С. 36-37.

Репрезентація історичного нарративу в дослідженнях Домініка Ла Капра / Історіосфера. Матеріали Чотирнадцятої наукової конференції викладачів, здобувачів вищої освіти та молодих учених ПНПУ імені К. Д. Ушинського. – Одеса: Ун-т Ушинського, 5-6 квітня 2019. – С. 48-51.

Розділ 2

Історичний наратив в контексті формування самоідентичності особистості

2. 1. Проблема пошуку ідентичності в інформаційному суспільстві

Аналіз наративу показує, що завдяки останньому люди здатні усвідомити, ким вони є, оскільки це міститься в наративних описах самих себе. Він також є методом дискурсу, за його допомогою відбувається організація переживання соціального, біографічного часу, де одиничні події переходять в дещо ціле в сучасному інформаційному суспільстві.

Термін «інформаційне суспільство» сьогодні досить широко вживається в різних наукових та популярних контекстах. Ним користуються для означення деяких визначальних для людського життя змін у сучасному суспільстві, що спричинюються інтенсифікацією в ньому інформаційних потоків на базі розвитку інформаційно-комп'ютерних технологій. Перші спроби аналізу впливу інформатизації людської діяльності (за аналогією з механізацією) на суспільне життя здійснили на початку 1960-х рр. американські дослідники Ф. Мечлап та М. Порат. Ф. Мечлап понятійно виокремив професійну діяльність, пов'язану з продукуванням і практичною реалізацією знань та інформації з-поміж інших форм професійної діяльності. Спираючись на певні якісні критерії такого виокремлення та спрощені економічні розрахунки, він спробував визначити, яка частина ВВП США генерується в «індустрії знань». Його дослідження дали змогу твердити, що створення «дешевої, надійної, швидкої та загальнодоступної інформації» буде мати для суспільства «такі ж потужні наслідки, як і винахід електричного струму» (Schiller).

Осмислюючи ці проблеми, американський соціолог Д. Белл, зокрема, дійшов висновку, що в майбутньому на передній план у соціальному житті вийдуть нові технології прийняття рішень, а головними соціальними акторами стануть професіонали-технократи, які оперуватимуть знаннями й

інформацією. Це зумовить якісну зміну суспільства – входження його в інформаційну еру.

Новим етапом у розвитку поняття «інформаційне суспільство» стала розробка концепції «мережевого суспільства» (Кастельс), в рамках якої було акцентовано увагу на тому, що, по-перше, розвиток суспільства в майбутньому залежатиме не стільки від фізичних ресурсів, скільки від довіри людей до процесів мобілізації і координації знань та інформації, а по-друге, широке поширення інформаційно-комп'ютерних технологій спричинить фрагментацію соціального часу, який може бути або додатково накопичений завдяки примноженню інформації, або розтрачений через активну, але безрезультативну комунікацію.

Критики теорій інформаційного суспільства, зокрема Ф. Уебстер та К. Мей (Уэбстер, Мей), зауважують, що інформаційно-комп'ютерні технології – це позасоціальний феномен, а тому вони не можуть змінити фундаментальних засад існування суспільства. Критики доводять також, що поняття, якими оперують прибічники ідеї інформаційного суспільства є нечіткими, а їхні кількісні розрахунки – недостовірними (оскільки навіть у межах фірм та установ інформаційна діяльність не піддається чіткому економічному вимірюванню). Прихильники ідеї інформаційного суспільства, констатують критику, не розробили чіткого категоріального апарату, який би давав їм змогу розрізнити тих працівників, які мають справу власне з інформацією як такою, та тих, які всього лише банально користуються інформаційним обладнанням. А це означає, що підрахунки числа «інформаційних працівників» нічого не дають для розуміння дійсної суспільної ієрархії та пов'язаної з нею влади. На думку критиків, загальне твердження про те, що кількісні зміни в потоках інформації привели до якісних змін соціального устрою, є спекулятивним, і у зв'язку з цим вони зауважують, що збільшення обсягів інформації є сталою тенденцією історичного процесу.

В нашій роботі ми розуміємо інформаційне суспільство як новий етап розвитку людства, в якому будь-яка людина за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій може отримувати, переробляти та розповсюджувати інформацію, а держава повинна забезпечувати якісний рівень інформатизації усіх галузей.

Можна окреслити такі ознаки переходу постіндустріального суспільства до інформаційного:

- поняття «інформація» набуває нового значення;
- значний розвиток інформаційних та телекомунікаційних систем в усіх сферах життя людини;
- загальний доступ до мережі Інтернет;
- зміни, пов'язані із зайнятістю населення, формування, становлення і розвиток новітніх суспільних відносин, створення новин суспільних конфігурацій, суспільних груп, суспільних відносин;
- при здійсненні досліджень в різних галузях науки використовується різноаспектне визначення наукових підходів для вирішення проблем теоретичного обґрунтування у сфері суспільних змін;
- створення новинно-мережевих субкультур, що притаманні віртуальним відносинам;
- можливість аналізу, планування та наукового прогнозування суспільного розвитку, де найвищою цінністю є знання та інформація;
- різноманітність пізнавальних процесів, які зумовлені науковими дослідженнями у різних сферах науки; вивчення проблеми пізнання нових можливостей, що притаманні нашому суспільству, та співставлення знання та інформації з реальністю, дослідження умов вірогідності та істинності пізнання інформаційного суспільства;
- органи влади як вагомий важіль у розробці та запровадженні інформаційно-телекомунікаційних систем;
- виникнення та розвиток специфічних суспільних інститутів, що притаманні новим інформаційним відносинам у суспільстві.

Загалом, існує багато факторів, що визначають інформаційне суспільство, але всі вони діляться на три основні групи: вільний доступ людини до інформації; високий рівень розвитку інформаційно-комунікаційних технологій; наявність розвиненої інформаційної-інфраструктури суспільства.

Проблема ідентичності та визначення соціально-філософських підстав її вивчення є актуальною не тільки через те, що характеризується дослідниками як «криза ідентичності» сучасної людини, а й у зв'язку з сьогоденними соціальними змінами. Слід зазначити, що для наукових досліджень дуже важливим аспектом є конкретизація даного поняття особливо в епоху інформаційного суспільства.

На даний момент поширення інформатизації є реальністю, незважаючи на нерівність її розповсюдження в суспільному просторі та часі. Саме процес інформатизації є технічною основою нового розвинутого суспільства. Інформаційні технології, занурюючись в усі сфери життя соціуму, істотно впливають на способи і форми буття окремої людини. У зв'язку з цим проблеми інформатизації привертають увагу як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Особливе значення має дослідження даного феномену на філософсько-світоглядному рівні.

Поява нових особливостей інформаційного суспільства, таких як розмивання меж між людиною і машиною, поглиблення протиріч між глобалізацією світу і самотністю конкретної людини, наявність не тільки позитивних, але й негативних впливів нових технологій на неї потребує адекватного осмислення інформаційного буття людини, особливостей її індивідуальності та необхідності вироблення особливої стратегії пошуку саме персональної самоідентичності.

Проблема ідентифікації людини в культурі стала актуальною темою філософського дискурсу не так давно. Хоча в європейській філософії категорії рівноцінності і відмінності обговорювалися починаючи ще з Античності, але аж до ХХ ст. проблема самоідентичності людини (тобто її

самототожності, особистісної єдності та біографічної безперервності) і шляхів її досягнення (самоідентифікації) не виступали як філософське актуальні. Ситуація змінюється лише у ХХ столітті, причому переважно з другої його половини, коли ряд психологів, соціологів та філософів досліджують феномен так званої «кризи самоідентичності».

Слово «ідентичність» (*identitas*) походить від класичної латинської «*idem*», що означає «той самий». У буквальному перекладі «*identity*» має два значення: впізнавання і ототожнення. У філософії термін «ідентичність» пов'язують з процесом індивідуалізації в епоху модерну. Термін «ідентичність» стає популярним в 1950-х рр. в США після появи робіт Е. Еріксона (Эриксон). Е. Еріксон, який, власне, і ввів цей термін в науковий обіг, розглядав ідентичність як «процес, зосереджений на суті людини і культури, до якої даний індивід належить» (Эриксон, 1993, с. 340]. Фактично ідентичність – це певна форма відповідності людини і культури. У подальших роботах, де автор розглядає це поняття, воно стало включати такі сенси як «бути незалежною особистістю»; «володіти послідовністю характеру»; «бути здатним до солідарності з ідеями групи»; «відчувати себе зручно з тим, хто і що ти є» тощо.

Слід принаймні зазначити два визначення ідентичності, надані Е. Еріксоном, які досить чітко описують це поняття. По-перше, ідентичність визначається як суб'єктивне відчуття тотожності і цілісності своєї особистості, що виникає мимохіть, несподівано, як впізнавання своєї сутності. По-друге, ідентичність розуміється як результат переживання і усвідомлення своєї належності до певної соціальної групи завдяки протиставленню існування інших груп (Эриксон). В подальшому цей термін починає здобувати ще більш широкий спектр значень: самовизначення, самобутність, психофізіологічна цілісність, безперервність досвіду, сталість у часі, психологічна визначеність, саморегульована єдність, тотожність (з самим собою або серед розмаїття інших об'єктів), самість як справжність індивіда, соціокультурна відповідність, самореферентність, цілісність,

ступінь відповідності соціальним категоріям, модель розрізнення «я» від «не-я», релевантність внутрішнього досвіду зовнішньому.

В наш час є значна кількість робіт, присвячених філософському, соціологічному, культурологічному та психологічному аналізу проблеми самоідентичності. Самоідентифікація людини стала предметом уваги психологів, соціологів і культурологів у зв'язку із помітним явищем кризи ідентичності людини (роботи Е. Еріксона (Эриксон), Е. Гідденса (Гидденс), Е. Фромма (Фромм) та ін.). Увагу дослідників викликають наслідки глобалізації для формування ідентичності людини в контексті змін, що відбуваються у культурі та суспільстві (З. Бауман (Бауман), Н. Загурська (Загурская) та самоідентичності людини в інформаційному суспільстві (М. Кастельс (Кастельс), О. Тоффлер (Тоффлер)).

Сучасна «криза самоідентичності», на відміну від тих, що відбувалися в минулому при традиційному укладі життя, має свої особливості. Пронизуюча всі шари людського досвіду культурна діяльність людини, постійна зміна теоретичного образу природи і її практичне перетворення ставить під сумнів уявлення про незалежний – від людини і від створюваної нею культури – порядок буття (сакральний, космічний або природній). Культурно-історична обумовленість всіх аспектів життя стає все більш очевидною для людини. Звичним, і навіть бажаним, виявляється зміна роду занять і професійна перепідготовка; динамічність соціуму і культури утворює норму життя. Саме людське тіло і властиві йому глибинні життєві процеси, а також психічна структура людини не тільки залучаються до потоку технологічних інновацій, а й потрапляють у смислову перспективу змін, що відбуваються. Постійно змінюються і переосмислюються реальності, ще недавно практично не залежали від людини і здавалися природними – спадковість, дітонародження, фізичні і розумові здібності.

Завдяки тому, що самоідентичність людини в сучасній культурі усвідомлюється як історично обумовлена, виявляється важлива риса, притаманна ідентифікації в її культурно-історичному вимірі. Говорячи про

себе в повсякденному житті, людина зазвичай ідентифікує себе відносним чином: наприклад, щодо своєї спорідненості, походження, приналежності до різних груп (статевої, етнічної, культурної, релігійної, освітньої, професійної тощо). Однак в попередні епохи європейської історії переживання себе в повсякденності доповнювалося, що передбачало віднесення особистості до абсолютизованого символічного «іншого» (до Космосу, Бога, Природи). На відміну від цього наша епоха, що виявила історичну та соціокультурну опосередкованість будь-якого символічного «іншого», ставить під питання всі історично реалізовані абсолютизації символічного «іншого».

З огляду на культурно-історичну опосередкованість будь-якого самоопису, дослідження самоідентичності людини сьогодні не може не брати до уваги питання про її становлення в історії і культурі. В цьому випадку при обґрунтуванні самоідентичності методологічно недостатньо спиратися лише на розум, психічну конституцію, громадську природу людини та ін. Доводиться звертатися до аналізу історико-культурного становлення розумності, соціальності тощо. Феномен самоідентичності при цьому також постає не як прояв тілесної і психічної природи людини або суспільства: мова йде про становлення будь-яких реалій в світі людини і про становлення її самої як суб'єкта такого процесу.

Якщо розглядати ідентичність як явище, що виникає як результат процесу становлення, цілком можливо ставити собі дослідницьку задачу в такий спосіб: визначити, наскільки в умовах сучасності та динамічності культури і суспільства можна говорити про самоідентичність як про деяку позитивну даність і, разом з тим, яка опосередкована соціальними, культурними, історичними процесами. При такій постановці проблеми самоідентифікації також береться до уваги питання про її становлення і культурно-історичну обумовленість. На даний момент, велика частина численних сучасних досліджень по темі самоідентифікації розвиваються саме в цьому напрямку.

Однак при цьому залишається малодослідженою інша можливість: наскільки можливо уявити самоідентичність не в якості якоїсь даної досліднику позитивної реальності, а як результат її породження іншим? При цьому мова йде про таке породження іншим, яке не усуває в самоідентифікації якості самості, оскільки інакше самоідентичність втратить властиву їй потенцію самосвідомості. Тут постає питання про принципове значення для самоідентифікації детермінації себе від самого себе і іншого.

В умовах сучасного постіндустріального суспільства вкрай назріло питання про те, яким повинен бути цей клас нового гуманізму: чи повинен він бути орієнтований на ідеологію прав людини (що передбачає визнання у нього якихось природних прав) або ж він повинен ґрунтуватися на визнанні якогось іншого ставлення до людської індивідуальності, яка передбачає пріоритетність деяких досить високих вимог, яким повинна відповідати людина, що претендує на свою приналежність до людства. Принципи, покладені в основу концепції нового гуманізму, виступлять в якості найважливіших регуляторів міжособистісних взаємин майбутньої епохи, на порозі якої ми нині перебуваємо. Ось чому так важливо сьогодні створити оптимальні формулювання принципів, без яких неможливо виробити нову ідеологію міжособистісних відносин в інформаційному і постіндустріальному суспільстві.

Сучасна ситуація в соціальній сфері також робить проблему гуманізації міжособистісних відносин вкрай актуальною. Сучасне цивілізоване суспільство переживає процес поступового переходу від індустріального до постіндустріального стану, в ході якого змінюються ціннісні орієнтири і механізми взаємодії між членами суспільства. Відбувається, зокрема, втрата звичного для буржуазної моралі способу оцінки людської поведінки: на зміну психології активного бізнесмена і виробника приходять психологія пасивного споживача, орієнтованого лише на отримання «дарів» від суспільства, достатку. Цей процес супроводжується також втратою зв'язків між людьми, які починають спілкуватися не стільки один з одним, скільки з

оточуючими їх речами. Споживацька психологія проникає і в сам процес спілкування між людьми, відносини між якими втрачають свою стійкість і стають дедалі коротшими і поверхневими. Людина все більше схильна бачити в іншому лише засіб для власного зручного існування, тобто займати по відношенню до нього чисто споживчу позицію. У міжособистісних відносинах помітна та сама тенденція, що і в споживанні товарів, де на перший план виходить сам процес їх придбання і зміни одного іншим, замість тривалого використання однієї речі (що було характерно для попередніх століть). Сучасна людина, таким чином, втрачає можливість встановлення тривалих і надійних зв'язків з оточуючими людьми, відбувається часткове відчуження між нею і соціумом, вона замикається в світі власної самотності, знаходячи компенсаторне задоволення у віртуальній реальності. Життя, таким чином, все більше зміщується в напрямку вектору віртуалізації і втрати зв'язку з безпосередньою реальністю. Людина не стільки живе, скільки спостерігає за життям, поточними подіями, які підносять йому зведення новин.

Ще Е. Фром у своїй роботі «Втеча від свободи» вказував на те, що індивідуалізація людини в суспільстві має дві тенденції. З одного боку, люди усвідомлюють себе самостійними соціальними суб'єктами, які діють незалежно від традиційних соціальних структур, таких як громади, групи, клани тощо. З іншого боку, відбувається ослаблення соціальних зв'язків, які склалися століттями і ґрунтувалися, в тому числі, на принципі взаємодопомоги (Фромм).

Визначаючи інформаційне суспільство, більшість дослідників зазначає, що це нова якісна ступінь суспільного розвитку, заснована на пріоритетному значенні і використанні інформаційних ресурсів (по відношенню до інших, традиційних ресурсів) у всіх системах життєзабезпечення суспільства, поширення яких відбувається за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій в загальносвітовому масштабі. Техносфера, створена людиною в процесі своєї діяльності, поступово трансформується в інформаційну, що

проявляється в зростанні ролі інформаційних технологій, у створенні та використанні об'єктів техногенної реальності. Масштаби поширення і застосування проявляються як у загальносвітовому масштабі, так і під час інтелектуалізації діяльності та її результатів. Створення штучного матеріального середовища обумовлено всім комплексом соціально-культурних факторів, з одного боку. З іншого боку, «матеріальне середовище виявляється не просто фоном, але однією з умов соціальної динаміки суспільства і процесу формування економічних і політичних обставин його життя» (Чешев, с. 4).

Проблема ідентичності посилюється ситуацією постмодерну, яка призводить не тільки до еkleктичності соціокультурного простору, але і самої людини. Так, концепція надлюдини, котра є результатом одночасно діючих нескінченних і кінцевих зовнішніх сил в додатку до людської істоти. Такий множинний вплив призводить до того, що людська істота розпадається і усвідомлює власний розпад.

Теорія багаторівневої організації людини була запропонована Б. Г. Ананьєвим в рамках антропологічного підходу в психології – визнання людини цілісною біосоціальною і духовно-практичною істотою, що відбивається тріадою «індивід – особистість – індивідуальність» (Ананьєв). Так, поняття «індивід» описує одиничність людини з позиції її біологічної, природної детермінанти. Особистість характеризує неповторність людини з точки зору її соціального визнання, в той час як індивідуальність описує своєрідність людини, що формується в процесі інтеграції біологічних і соціальних факторів. Однак, індивідуальність не слід сприймати лише як синтез індивіда і особистості, який проявляється в особливості конкретної людини. Справжня унікальність, «екзистенціальна неповторність – це потенції індивідуальності, яка актуалізується в момент «третього народження», тобто коли виникає відчуття самоцінності внутрішнього духовного життя, потреби в ньому як такому» (Сагатовский, с. 142).

Саме індивідуальність має душу, неповторність, самоцінність початку суб'єктивності, «самість». Таким чином, індивідуальність можна визначити як відкриту, цілісну систему, яка має внутрішню структуру, що включає біологічний, соціальний рівні і екзистенціальну неповторність (духовний рівень), усвідомлює свої особливості, виходячи з яких вона об'єктивується. Невід'ємною частиною індивідуальності є самосвідомість, яке дозволяє людині здійснювати дистинкції між існуючою даністю і можливістю її сприйняття як самостійної і окремої. «Той, хто задається питанням про себе і хто знає про своє знання (або незнання), принципово відмінний від того, хто таким знанням не володіє, розчинаючись в навколишньому світі» (Дорофеев, с. 153).

Самосвідомість дозволяє індивіду ототожнювати себе з тими чи іншими цінностями і з тими чи іншими носіями таких. Процес самоототожнення, впізнавання самого себе називають іноді набуттям ідентичності. Ситуація посилення «атомізації» суспільства, еkleктичності буття дезорієнтує чоло століття і, відповідно, мотивує його до пошуку ідентичності, яка є частиною самосвідомості і об'єктивації індивідуальності. «На рівні природно-історичного процесу індивідуальність проявляється тільки тими рисами, в яких вона об'єктивується» (Сагатовский, с. 142).

Зміна соціокультурного контексту призводить до трансформації форм об'єктивації людини і посилення зовнішнього способу її формування. Ступінь проникнення інформаційних технологій та їх вплив на внутрішні структури обумовлюється багатьма показниками. Серед них можна виділити, принаймні, два. Один показник визначається часом. Іншими словами, деякі проблеми людини з адаптації, використання інформаційних технологій будуть вирішені в міру зміни поколінь, що підтверджується історичним досвідом впровадження технічних інновацій і не призводить до значних, що визначають трансформації внутрішніх структур людини. Інший показник обумовлений наростанням вимог насамперед до інтелектуальних, творчих та інших здібностей людини. Це може призводити до протиріччя зовнішнього і

внутрішнього факторів існування і реалізації людини, породжуючи парадокси і посилюючи негативний вплив на нього. Можна виділити такі парадокси: зниження мотивації до генерування нового знання в силу його доступності, відторгнення знання через зростання його обсягів, ускладнення прийняття рішень як результат збільшення кількості альтернатив, відторгнення традиційного способу соціалізації внаслідок його віртуалізації.

Сформульовані парадокси і несформованість інформаційної культури людини, поряд з іншими факторами, перешкоджають цілісному розумінню картини світу, підсилюють її фрагментарне бачення і посилюють кризу ідентичності. «Мільйони індивідів напружено шукають власну ідентичність або деяку магічну терапію, що полегшує можливість возз'єднати їх особистість, щоб перемогти хаос, внутрішню ентропію, сформувати власний порядок» (Тоффлер, с. 502). Сприятливим середовищем для рішення названого завдання (пошуку ідентичності) є співтовариство, в якому в ході комунікацій і відбувається з'ясування і визначення спільності і відмінності людей, тобто встановлюється ідентичність.

Реалізація стратегії пошуку ідентичності конкретною людиною за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій (онлайн-конференції, веб-форуми) на практиці, в порівнянні з соціальними організаціями та сформованими групами, менш ефективна. Складність полягає в тому, що не завжди реальна і віртуальна ідентичність збігаються. Нерідко вони можуть вступати в протиріччя, що сприяє подоланню невпевненості, відчуттю нестабільності у людини і мотивує його до продовження вироблення стратегії пошуку ідентичності.

Одним із варіантів нової стратегії пошуку ідентичності, може стати поєднання реального і віртуального способів ідентифікації. Однак з'єднання двох стратегій не повинно відбуватися автоматично, простим підсумовуванням. В основі реально-віртуальної стратегії повинен лежати принцип взаємопроникнення, синтезу. Віртуальна ідентичність органічним чином перетікає, реалізується в комунікаціях «обличчям до обличчя», і

навпаки. Усвідомлення і реалізація запропонованого шляху ідентифікації можливе індивідуальністю, що прагне до максимальної об'єктивації себе, тому що об'єктивація можлива не тільки через артикуляцію зовні, але і через спільну діяльність, вчинки тощо.

Таким чином, вивчення ідентичності як реального явища в житті людини, маючи на увазі його онтологічну підставу, можливо в рамках реконструюючого комплексу соціально-філософських вимірювань, які репрезентують саме ідентичність. Теоретичне і методологічне значення поняття «ідентичність» пов'язане з його багатомірністю як соціально-психологічного феномену, забезпечує людині форму привласнення та безперервності переживання досвіду, а також психологічну визначеність. Проте, не дивлячись на вельми широку представленість в науковій та філософській літературі проблематики ідентифікації, залишається недостатньо розробленою здійснювана постановка питання про самоідентифікацію як антропогенний феномен, що породжується ініціацією з боку іншого в формах культури, тобто в формах звернення іншого. Вона впливає з викладених вище міркувань, що стосуються самоідентифікації людини в умовах усвідомлення культурно-історичної обумовленості образу самого себе в сучасній культурі, що веде до необхідності сконцентрувати увагу на становленні соціальності, розумності, суб'єктивності людини та її культури.

2. 2. Історичний наратив як критерій формування етнічної ідентичності особистості

В епоху глобалізації і турбулентності все більш актуальною постає проблема етнічної ідентичності особистості в сучасному соціокультурному контексті. Плинність теперішніх трансформацій всередині кожного етносу обумовлена багатьма факторами як соціального, так і політико-економічного характеру. Необхідність самопізнання і самовизначення особистості в нинішніх комунікативних процесах є важливою проблемою для її вивчення крізь призму гуманітарного знання. Так, за визначенням Е. Фромма

«ідентифікація - це один з механізмів осягнення людиною власної індивідуальності, а також вираз прагнення «я» до підвищення через «іншого» (Фромм, 1992, с. 60). Даний процес має своє емоційне забарвлення і залежить від соціально-психологічних особливостей кожного індивіда, а також від його перебування в певному мовному середовищі.

Безумовно, говорячи про культуру народу в цілому, слід зазначити, що важливим і визначальним її фактором постає історичний наратив. Сутністю історичного наративу є сукупність історичних фактів та свідчень, які можуть бути викладеними у форматі, наприклад, розповіді. Важливість історичного наративу полягає в тому, що він дозволяє визначити критерії компетентності суспільства, в якому він розповідається, а також допомагає оцінити, завдяки цим критеріям, результати, які в ньому можуть бути досягнуті.

Послідовний та систематичний аналіз підстав формування етнічної ідентичності припускає звернення до загальних проблем філософії історії. У вітчизняних дослідженнях з філософії та методології історії значна увага приділяється проблемі історичної повісті, а також її взаємозв'язку з проблемами роз'яснення, розуміння та співвідношення події і факту в історії (М. А. Барг, І. А. Гобозов, О. В. Дьяков, Е. М. Жуков, Г. М. Іванов, В. В. Косолапов, В. К. Фінн, К. В. Хвостова, К. М. Кириленко, О. В. Мішалова). Особлива увага поняттю «наратив» висвітлюється у поглядах західних вчених в контексті філософсько-історичних досліджень, таких як Х. Уайт, Ф. Анкерсміт, П. Рікер, Р. Барт та ін.

Етнос і етнічність протягом століть знаходяться в центрі уваги багатьох науковців. Проблеми етнічної ідентифікації, національної самосвідомості розглядалися в різних сферах соціального і гуманітарного знання. Аспект розгляду завжди залежав від мети дослідження, що і було детермінантою в розумінні етносу і етнічності як суспільного явища. Складний і важкий шлях, пройдений будь-яким етносом з плином віків, знаменувався черговим історичним викликом, пов'язаним із необхідністю формування нової етнічної ідентичності в складних і суперечливих умовах ХХІ століття. Адекватність

відповіді на виклики сучасності пов'язана з вирішенням ряду питань політичного, геополітичного, економічного та етнополітичного характеру.

Історичні, соціологічні та психологічні дослідження розглядали етнос з точки зору фактору соціальної дії або з точки зору самопізнання і самовизначення особистості. Різниця акцентів обумовлювалася відмінністю в цілях дослідження. Для істориків важливо було зрозуміти, як етнос формувався і виступав в якості суб'єкта історії. Наскільки етнічність можна розглядати як результат соціально-історичного процесу, формування культурної, соціальної, а потім і політичної спільності в процесі освоєння території, рішення економічних, соціальних та історичних завдань, та в якій мірі вона є соціальним та ідеологічним конструктом, результатом свідомих дій політиків та інтелектуалів.

Соціологи зосереджувалися на етнічності як чиннику соціальних процесів і, особливо, соціальної дії, як фактору освіти груп і формування групової ідентичності. Антропологічні та біологічні дослідження акцентували увагу на природному середовищі етнічних відмінностей, на їх біологічній зумовленості, прагнули виявити і класифікувати ці відмінності, проаналізувати їх соціальні прояви. Але етнічна проблематика органічно встроєна в соціальну філософію, в філософію історії, де знаходить теоретико-методологічні основи для розуміння сутності таких явищ як етнос, народ, нація, їх ролі в соціально-історичному процесі. Конкретне знання про походження етносу і принципах його функціонування в соціумі, накопичуючись, ставало базою для нових питань загального порядку, стимулюючи розвиток соціально-філософських концепцій етносу. У свою чергу соціально-філософське розуміння етносу формувало концептуальні рамки і категоріальний апарат для конкретних досліджень - соціологічних, антропологічних, історичних тощо. Культурологічні й етнографічні дослідження, які мають самостійне наукове значення, ставали інформаційною базою для усіх інших напрямлень досліджень етнічності.

Як відомо, основою ідентичності є картина світу етносу, яка складається із сукупності етнічних констант, що представляють собою своєрідну форму упорядкованого історичного досвіду (Тишков). Складові картини світу, а саме етнічні константи, успадковуються і зберігаються з покоління в покоління, при цьому їх різноманітність по суті невичерпна. У різні періоди життя народу актуалізуються одні і йдуть на другий план інші. Наприклад, якщо в минулому народ вів кочовий спосіб життя і відповідно мав певний набір етнічних констант, то зараз вони зберігаються і нікуди не зникають. Однак в різні історичні епохи відбувається зміна ціннісних орієнтирів та світосприйняття, які більше відповідають потребам народу і краще сприяють адаптації етносу до нових умов існування у сьогоденній дійсності.

Прагнення розглядати етнос і етнічність як самостійні явища і теоретичні категорії призвело до того, що різні дослідницькі завдання вирішувалися на основі міждисциплінарних підходів, сукупність яких склала предметне поле етнології. В етнологічному знанні сформувалися різні парадигми, відповідні дисциплінарним завданням досліджень етносу. Міждисциплінарний синтез в рамках єдиного етнологічного знання призвів до виникнення цілісних концепцій, які використовують різні поєднання міждисциплінарних підходів і парадигм.

Отже, склалася біологічна парадигма етнологічних досліджень, що бере початок в античних поясненнях етнічної різноманітності і розквітла пишним цвітом в епоху Просвітництва, як система поглядів на природну обумовленість етнічних відмінностей. А ось концепція етногенезу Л. Гумільова, хоч і відноситься дослідниками до біологічної парадигми, є такою, швидше за формою, за типом термінології. Теорію етногенезу Л. Гумільова об'єднує з біологічними парадигмами етносу тільки визнання заданої етнічної долі, постулювання позасоціального походження чинників етнічного розвитку, точніше, існування цих чинників поза соціальної структури і соціальних відносин (Гумилев).

Наприклад, психологічна парадигма, сформувалася на основі спроб пояснити багаточисельні емпіричні дані, що свідчать про стійкість деяких ознак, які є загальними для народу і сприймаються як етнічні, що пов'язані з етносом. Ідеалістичні погляди Г. Штейнталя і М. Лацаруса відображали інтуїтивне розуміння існування етнічності як особливої субстанції, як цілісного феномена, який отримує пояснення в психології народу як колективного розуму (Рыбаков). В. Вундт критикував підхід Г. Штейнталя і М. Лацаруса, пропонуючи замість пошуку «народного духу» конкретні дослідження міфів, звичаїв народу (Вундт). Психологічна структура етнічної самосвідомості представляється як усвідомлення особливостей етнічної культури, психологічних особливостей своєї етнічної спільноти, власних етнопсихологічних особливостей, розуміння себе як суб'єкта своєї етнічної спільноти, соціально-моральна самооцінка етнічності.

Соціологічні концепції розглядали етнічність в контексті тієї або іншої соціальної проблеми, соціальних відносин. Найбільший розвиток соціологічні концепції етносу отримали в рамках досліджень етнічних конфліктів і націоналізму. Саме в цих дослідженнях склалася соціологічна парадигма етнологічних досліджень, в якій етнос і етнічність виступали факторами мобілізації індивідів і соціальних груп, базою для формування політичних полюсів, потужним магнітом в процесі групоутворення.

Аналіз психолого-педагогічної літератури свідчить про те, що етнічна ідентичність формується разом із зростанням самопізнання особистості, її соціалізацією. У процесі соціалізації людини активно вмикаються чинники національної культури, носіями якої є навколишні люди. Протягом виховання та навчання люди формують в дитині риси, властивості, звички, що відповідають нормам і вимогам, чинним в рамках даної культури. Високий рівень формування етнічної ідентичності може досягатися шляхом створення педагогічних умов, які враховують вікові, етнокультурні особливості, а також сферу потреб дітей. Розглядаючи етнічну ідентичність як результат соціалізації, ми повинні замислитися про умови самої

соціалізації і про особливості процесу формування ідентичності. Це особливо актуально в сучасному світі, в епоху глобалізації, коли національна держава втрачає свої позиції в якості основного інституту формування ідентичності. Навпаки, етнічність сьогодні стає цілком самостійною засадою ідентичності, альтернативною громадянській, і має більше підстав для стійкості.

Серед основних факторів, які впливають на формування етнічної ідентичності, можна виділити рідну мову, культуру, традиції, звичаї, обряди, особливості етнокультурного контактного середовища. Розвиток етнічної ідентичності є необхідною умовою для нормальної життєдіяльності людини, тому що на цій основі йде формування внутрішньої культури і ціннісних орієнтирів особи. Етнічна ідентичність як процес і структура формується в ході розвитку діяльності і спілкування людини. Усвідомлення етнокультурних особливостей спільноти обумовлює етнічну самоідентифікацію, ядром якої є знання та досвід, через які формується система поглядів кожної особистості.

Саме етнічність визначається сукупністю загальних ознак у людей і товариств: володіння мовою, визнання її як рідної; засвоєння культури етносу, вміння її використовувати в повсякденному житті; використання і збереження традицій поведінки і способу життя етносу; самосвідомість приналежності до етносу. Як ми бачимо, ключовим критерієм ідентифікації себе з певним етносом є комунікація. Мова та інші символи повсякденної взаємодії стають головними. Разом з цим ми приймаємо, що поширення цих культурних доміант, що впливають на формування етнічності і міжетнічних відносин, відбувається за допомогою просвітницької діяльності.

Розуміння етнічної реальності пов'язано з інтерпретацією традицій як явища, що виникло в минулому і залишилося у вигляді пам'ятників культури. Разом з тим традиції в їх звичному розумінні - явище неоднорідне. Вони пов'язують минуле з майбутнім різними способами і в різних формах. Все, що створюється людьми - фольклор, звичаї, національний етикет, норми господарювання, особливості освіти, виховання, соціалізації - зберігається,

актуалізується, відновлюється, перетворюється, вдосконалюється. Тому, різні прояви етнічної своєрідності не тільки втрачаються, але і використовуються в нових умовах та різних функціональних проявах, збагачуються і перетворюються в нові традиції.

Важливу роль у процесі етнічної ідентифікації особистості відіграє етнічна самосвідомість – це відчуття приналежності до того чи іншого етносу, що виражається в етнічному самовизначенні, тобто у віднесенні індивідом себе до даної етнічної групи. Це відображення свідомості етнічної групи в індивідуальній свідомості її членів, що виражає результат засвоєння останніми уявлень про історичний досвід, стан і перспективи розвитку свого народу, його цінностей і норм, а також його місця серед інших народів і взаємовідносин між ними.

Отже, етнічна ідентичність – це не тільки природна якість, притаманна кожному народу, як матеріальна даність, але багато в чому і соціальний конструкт. Тому особливе місце історичного нарративу в формуванні ідентичності не потребує спеціальної аргументації. Ведуча роль історичного знання пов'язана так само і з тим, що становлення нової ідентичності - це процес етнополітичний, де історія народу, як нарративний дискурс сприяє не тільки його внутрішній консолідації, але і створює своєрідний захист власного етнічного простору. Завдяки цим уявленням народ усвідомлює свою єдність і одночасно визначає місце в оточуючому світі. Однак, формування адекватної картини історичного минулого народу ускладнюється і тим, що більшість людей пройшли етапи своєї соціалізації та істотно розрізняються в соціально-політичних умовах, що призводить до часткового спотворення історичної свідомості. Актуальність історії простежується на всіх рівнях історичної свідомості від академічного, до повсякденного. Як відомо, створення нової концепції історії з точки зору професійного підходу вимагає певних зусиль з вивчення документальних джерел та їх аналізу на основі дисциплінарного аналізу і як наслідок вимагає певного часу. Цим пояснюється велика кількість історичних досліджень, що не витримують

критики з точки зору академічного знання, але затребувані сучасною дійсністю. Як правило, тут немає місця науковій рефлексії.

Таким чином, провідне місце в соціокультурному просторі сучасності займає історичний наратив. Саме поняття наративу походить від латинського *narrare* - «мова оповіді». Як відомо жанр історичного наративу, нерідко має декларативний характер. Функціонування такої інформації як правило призводить до певної девальвації історичного знання, оскільки історичний наратив далеко не завжди є об'єктивним, в його викладі може мати місце кон'юнктурне використання різних міфологем, спотворень та інтерпретацій. Проте, позиція Ф. Анкерсмита, який зазначив: «...я буду використовувати спеціальний термін “наратив” (*naratio*) винятково для позначення історіографічної наративної репрезентації минулого» (Анкерсмит, 2003, с. 38) допомагає трактувати наратив як вид історіографічного тексту. Наратив можна розглядати як певний метод, що використовується при описі подій про життя людини. Він є спосіб, за допомогою якого відбувається індивідуалізація “Я-концепції”, ідентифікація дій людини, адже саме дія є виявом сутності особистості.

Ф. Анкерсмит підкреслював: «...коли б в цій книзі не вживали терміни “наратив” чи “наративна субстанція”, слід уникати будь-яких асоціацій із “belles-lettres” та історіографією, “що розповідає”. Я буду використовувати зазначені терміни як синоніми “історичної інтерпретації”; передбачається, що наратив формулює певну “точку зору”, з якої слід розглядати минуле» (Анкерсмит, 2003, с. 29). Ф. Анкерсмит звертався до зв'язку історичного наративу з наративною мовою: «Володіти знанням (минулого) означає володіти ним у тому вигляді, як воно виражене в наративній мові, яка не є простим посередником» (Анкерсмит, 2003, с. 34). Слід зауважити, що саме мова, модифікуючись, змінює особливості культури, її критерії і основні характеристики. Збереження і розвиток національної мови визначають благополуччя будь-якого, навіть нечисленного етносу. Мислення кожної

людини залежить від мови, якою вона звикла спілкуватися з дитинства, ототожнюючи себе з певною культурною традицією.

Сучасну етнічну ідентичність особистості можна і потрібно формувати цілеспрямовано, як результат критичного переосмислення різноманіття історичного наративу. Цей процес повинен стати результатом свідомих зусиль інтелектуальної еліти, яка в першу чергу виконує функцію провідника і виразника корінних інтересів народу, що становить ядро держави. Необхідно також визначити, які саме стратегії національно-державного будівництва і соціокультурного розвитку будуть імплікуються вибором тієї чи іншої теоретичної моделі ідентичності. Дана ситуація є своєрідною перевіркою на спроможність і ресурсний потенціал інтелектуальної еліти, якій необхідно з різнорідних історичних наративів, існуючих в сучасному ідеологічному просторі, створити новий образ народу, який відповідає викликам сучасного світу, але зберігає духовну спадщину минулого.

Сучасна філософська традиція вбачає особливі стосунки людини зі світом у тому, що суб'єкт описує свою участь у цих стосунках за допомогою різних мовленнєвих форм, які розкривають внутрішні причини його бачення. Усе, що людина каже про свої дії і пов'язані з ними бажання і переконання вміщується в межі її соціальних та індивідуальних практик і складає буття особистості. За допомогою наративу чи розповіді ми надаємо практикам форми і смислу, впорядковуємо наш досвід темпорально і логічно, виділяючи у ньому початок, середину, кінець і центральну тему. Наративи всюдисущі як механізми організації людського досвіду, локальні в силу історично конкретних шляхів їх сприйняття, вони володіють соціальною інструментальністю і прагматичним потенціалом. Наративи заповнюють увесь наш соціокультурний простір, ми даємо наративний опис самих себе і тих, що нас оточують, описуючи свої минулі дії, своє ставлення до них, надаючи тим самим сенсу власній поведінці, поведінці інших. Наратив дає змогу усвідомити те, ким люди є насправді.

Найважливішою ознакою історичного нарративу є його самодостатність, завершеність у вигляді висловлювання, яке містить уже визначені моральні орієнтири або ціннісні аспекти. Він також є методом дискурсу, за його допомогою відбувається організація переживання соціального, біографічного часу, що дає можливість глибше розуміти сенс будь-якого твору. Кожна історична епоха розкриває притаманні їй культурні традиції, що репрезентують запас сюжетів, які можуть бути використані в подальшому для організації подій життя і історії, іншими словами, нарратив створює образи для наступних поколінь. Його винятковість міститься не тільки в простому відображенні послідовності подій та їх збереженні, не просто в реєстрації події, а й у можливості створити щось нове, інноваційне. Отже, за його допомогою ми можемо надати пояснення долі індивіда, народу, етносу, проаналізувати події та зробити власні висновки на прийдешнє.

Ідентичність неминуче і беззаперечно пов'язана з культурою, вона виступає саме культурним її феноменом. Культура як системне явище має свою складну специфіку, що характеризує її діалогічність (універсальність - локальність). Кожна конкретна культура реалізується в нерозривній взаємодії двох форм її буття - об'єктивної і суб'єктивної, що забезпечує її ідентичність, самототожність і самотутність при всіх змінах в нормативно-ціннісних орієнтаціях. Ідентичність тут постає як істотна домінанта розвитку суспільства. Власне, це і є той «імунітет», який виробляє кожна з культур в процесі діалогу з іншими культурами в цілому. Сьогодні, в століття єдиного інформаційного простору, коли світ перетворюється в «глобальне село» і кордони перестають мати значення, як ніколи гостро актуалізується потреба в аналізі таких культурних констант певної спільноти (перш за все етнічної та національної) з метою виявлення існуючих ідентичностей в соціумі.

Перш ніж зупинитися на науково-критичному визначенні суті феномена культурної ідентичності, доречним було б навести приклади із повсякденного життя, які наведені у книзі «Культурний код: як ми живемо, що купуємо і чому» (Рапай). Її автор, Клотер Рапай, - психолог і культуролог,

успішний бізнес-консультант з міжнародним ім'ям, чия концепція культурних кодів є основою рекламних компаній найвідоміших брендів у світі. Він стверджує, що бренди швидше досягають загальновизнаного успіху, коли підкреслюють своє аутентичне походження. Це висвітлює фундаментальний зв'язок між культурою і життєздатністю на світовому ринку. Коли бренд ідентифікує себе з власною культурою, він підкреслює внесок цієї культури у світовому масштабі. Саме тому одне з найважливіших правил міжнародного маркетингу говорить: «Необхідно, щоб бренд або продукт, виходячи в світ, ніс образ того місця, звідки він родом» (Рапай, с. 162). Автор зазначає, що кожен з нас, будь-яка соціальна група, до якої ми належимо, нація або етнос - як і кожен бренд - повинен намагатися «не забувати про містечко, звідки він родом» (Рапай, с. 165), щоб зберегти свою самобутність, унікальність, культурну ідентичність: «Якщо світ стане однаковим і всі ми почнемо існувати як одна планетарна культура, тоді ми втратимо культурну ідентичність, яка нас сформувала» (Рапай, с. 164).

Отже, що ж таке «культурна ідентичність» і який її зв'язок з поняттям «ідентичність» взагалі та з різновидами ідентичності? Огляд різноманітних точок зору науковців на сутність культурної ідентичності показує, що на даний момент спільної думки не сформульовано.

Так, наприклад, в теорії культури і культурології ідентичність розглядається як єдність, тотожність культурного світу людини з певною культурою, традицією, системою, що характеризується засвоєнням і прийняттям цінностей, норм, змістовного ядра даної культури і форм її вираження.

На думку вчених, що займаються проблемами міжкультурної комунікації (МКК), культурна ідентичність - це усвідомлене прийняття людиною відповідних культурних норм і зразків поведінки, ціннісних орієнтацій та мови, розуміння свого «Я» з позиції тих характеристик, які прийняті в даному суспільстві, самоототоження себе з культурними зразками саме цього суспільства (Грушевицкая, с. 54). Уточнюється, що культурна

ідентичність є сукупністю конкретних стабільних властивостей, завдяки яким ті чи інші явища або люди викликають у нас почуття симпатії або антипатії. Залежно від цього ми вибираємо, відповідно, тип, манеру і форму спілкування та власної поведінки (Грушевицкая, с. 54).

Слід зауважити, що нерідко в багатьох визначеннях культурна ідентичність, по-перше, визначається як феномен сфери індивідуальної свідомості. Тим самим її характеристика звужується до поділу поняття відносно індивідуальної ідентичності: особистісної або соціальної. Це значно обмежує понятійну сферу описуваного феномена, з якої випадає її колективна складова. По-друге, культурна ідентичність може розглядатися або як результат, або як процес життєдіяльності людини. По-третє, термін «свідомість» виключає прояв неусвідомленого, несвідомого, властивого сутності ідентичності. І нарешті, положення про «витривалість» культурної ідентичності в якійсь мірі характеризує її з позицій екзистенціалізму, які сьогодні зазнають справедливої критики (Матузкова).

У сучасних концепціях культурна ідентичність тлумачиться як система дискурсивних положень, пов'язана з ключовими вузлами культурного значення (класом, статтю, расовою та етнічною приналежністю, віком і т.д.). Система ця динамічна і постійно змінюється. Важливу роль відіграють самовизначення і співвіднесення себе з оточуючими: це опис себе, зіставлення з описом, яке складають про нас інші люди (Д. Келлнер та ін.). Важливим у цій концепції є погляд на культурну ідентичність як на динамічну систему, в якій провідним є не лише самовизначення, але і співвіднесення себе з оточуючими, оскільки ідентичність тільки тоді буває дійсно ідентичністю, коли вона затверджена іншими. Однак сьогодні недостатньо розробити теоретичну конструкцію під назвою «вузли культурного значення» (Barker), а також залишається неясним характер зв'язку між такими вузлами і системою дискурсивних позицій, що «розмиває» аналізоване визначення культурної ідентичності.

В оглядовій літературі представлені, хоча і нечисленні, трактування соціокультурної ідентичності. Так, І. С. Кон (Кон) розглядає її як систему властивостей, завдяки яким людина стає соціально-культурним індивідом, членом окремої культури і спільноти. Інші підкреслюють, що соціокультурна ідентичність – це не просто система властивостей, а усвідомлення своєї приналежності до соціокультурної групи, яке виражається в прийнятті значущих в даній групі цінностей, установок і стереотипів. Приналежність індивіда до певного суспільства і його культури може вважатися ідентичністю в повному сенсі цього слова тільки тоді, коли дана приналежність породжує осмислене почуття співучасті. Справжня культурна ідентичність досягається тільки через усвідомлення власної культурної приналежності і трактується як причетність до тієї чи іншої культури, що стала предметом філософської рефлексії (Assmann, p. 130-133).

Аналіз теоретичної літератури, присвяченої проблематиці культурної ідентичності, зазначає, що ідентичність завжди «буває» культурною. Культура і суспільство повідомляють або породжують ідентичність, і вона завжди виступає продуктом соціального конструювання (Assmann, p. 130; Stryker Sh., p. 22). Термін «культурна ідентичність» відноситься до осмисленого (усвідомлюваного і несвідомого, який став предметом рефлексії) членства індивідів в певній культурі.

Незважаючи на те, що індивідуальна і колективна культурні ідентичності тісно взаємопов'язані, вони не є абсолютно взаємозамінними поняттями і тому повинні бути методологічно чітко розведені. Індивідуальна культурна ідентичність – це інтегральний образ самого себе, злитий з культурою в її універсальній і локальній діалогічності. Така ідентичність – результат когнітивно-емоційного процесу осмислення і ототожнення індивіда із соціально схваленою системою цінностей визначеної культури. Ця причетність, приналежність не тільки є самоосмисленою (соціокультурна самоідентичність), але і співвіднесеною з оточуючими, підтвердженою ними (соціокультурна ідентичність). В результаті виникає тотожність культурного

простору індивіда з культурою (Я – представник певної культури, наприклад української). Колективна культурна ідентичність виникає в процесі саморефлексії спільноти (етносу, нації, класу і т.д.) за допомогою механізмів ідентифікації, відмінних від тих, що є фундаментом індивідуальної культурної ідентичності. Тут здійснюється не ототожнення, а зіставлення, порівняння однієї культурної спільноти з іншими. Після нього відбувається осмислення спільнотою себе як такої, як цілого, що володіє ознаками певної групи, і тим самим формується загальне уявлення про себе як самототожності, з якою ідентифікують себе всі її члени. Це уявлення втілюється в самосвідомості спільноти поряд з колективним несвідомим. Таким чином, колективна культурна ідентичність – це самосвідомість спільноти, яка виступає як динамічна інформаційно-знакова система, яка є результатом саморефлексії – конструювання та подання єдності спільноти як самототожного цілого на основі культурних цінностей, норм, установок та стереотипів. Наведені визначення формують креативне поле та кластер для наукових описів ідентичності як міждисциплінарної категорії, задають новий вектор і перспективні орієнтири вивчення не тільки самого феномена ідентичності, але і його особливого взаємозв'язку з мовою в соціально-філософській парадигмі.

2. 3. Я-нарратив – особлива структура конструювання самоідентичності

З точки зору класичної західної філософії, «Я» – це особлива ментальна реальність, що стягує до себе інформацію, яка йде від органів чуття людини, узагальнює інформацію і приймає рішення, згідно з якими людина може діяти тим чи іншим чином. «Я» має таку якість як самототожність, завдяки якій здійснюється єдність індивіда від народження до смерті; але окрім якості самототожності, «Я» також притаманна самоактивність, що є джерелом творчості і новизни в людському житті і традиційно передбачає свободу волі, що служить підставою для моральної відповідальності (Коллінгвуд). Справедливості заради слід зауважити, що не всі представники класичної

західної філософії дотримувалися вищевикладеної точки зору щодо існування «Я» (Бойченко).

Так, наприклад, Д. Юм розглядав «Я» як «пучок різних сприймань», окремих один від одного і не пов'язаних в щось єдине, і стверджував, що самість – це те, що ніхто ніколи не бачив (Нарский, с. 213). Він писав: «Коли я більш інтимно підхожу до того, що я називаю моєю самістю, я завжди натикаюся на ту чи іншу особливість сприйняття спеки або холоду, світла або тіні, любові чи ненависті, болю або задоволення. Я ніколи не можу схопити себе самого в будь-який момент без сприйняття і ніколи не можу спостерігати що-небудь крім сприйняття ... Якщо в результаті серйозної і неупередженої рефлексії хтось подумає, що у нього є інше поняття самого себе, я з жалем мушу констатувати, що більше не можу вести з ним розумну розмову... Він може, можливо, мислити що-небудь просте і те, що триває, що він називає собою, я ж впевнений, що в мені немає такого принципу» (Деннет, с. 130). Д. Юм відмовляє в існуванні «ідеї Я», оскільки не може знайти враження, з якого цю ідею можна було б вивести. У ХХ ст. деякі представники аналітичної традиції, в числі яких можна назвати Б. Рассела, М. Шліка, раннього Л. Вітгенштайна, а також Д. Деннета, підуть за Д. Юмом в розумінні «Я» як феномена, близького до «пучку сприйняття». Ще більш радикальна лінія осмислення «Я» буде запропонована авторами постмодерністської орієнтації (Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ж. Батай і т.д.), за якими «Я» являє собою лише «лінгвістичну конвенцію», наслідок, в результаті використання мови, особливий «ефект дискурсу». З точки зору постмодернізму, «Я», що передує сигніфікації, не існує, так як можливість пізнавати, аналізувати, ідентифікувати «Я» пов'язана з мовними дискурсами і лінгвістичними конструкціями. Звідси поняття «Я» виступає в якості носія того або іншого локального наративу і розглядається як таке, що існує в рамках тієї або іншої інтерсуб'єктивності спільноти; отже, в філософії постмодерну фрагментоване «Я» не може існувати поза контекстом різних соціальних, лінгвістичних і дискурсивних практик. Вищевказані позиції

постмодернізму і аналітичної філософії, незважаючи на своє існування, все-таки скоріше є винятком з правила, ніж самим правилом у філософській думці ХХ ст. Не дивно, що Є. Г. Трубіна, автор статті про поняття «Я» в «Сучасному філософському словнику», робить висновок про те, що «в цілому, в філософії ХХ ст. переважає думка про те, що «Я» є агентом, тим, хто діє, і разом з цим, центр знання – той, хто знає» (Современный философский словарь, с. 1051). Ми можемо бачити, що даний висновок знову обертає нас до традиційного в класичній західній філософії погляду на «Я» як центр свідомої активності індивіда, що визначає його життєві цінності і вчинки.

Хотілося б докладніше розглянути саме «нетрадиційний» підхід до змісту «Я». В даному випадку слід звернутися до більш поглибленого вивчення розгляду проблеми «Я» в аналітичній філософії Д. Деннета для того, щоб зрозуміти підстави і причини відмови цього філософа від ідеї реальності і центризму (або сутності) самості. У статті «Чому кожен з нас є новелістом» Д. Деннет висловлює свою точку зору щодо природи «Я». Згідно цієї точки зору «Я» є не реальним, а абстрактним об'єктом, породженим теоретиком, і в певній мірі поняття «самість» можна порівняти з поняттям «центр гравітації», використовуваним в фізиці Ньютона. Центр гравітації – це фікція, а не реально існуюча у всесвіті річ, вона не може бути фізичною одиницею світу, оскільки вона не має ніяких фізичних властивостей, крім просторово-часової локалізації. Інакше кажучи, центр ваги – це тільки уявний об'єкт, але незважаючи на це він займає дуже міцне місце всередині науки і «добре працює» в рамках класичної механіки. Аналогічно «Я» існує як уявний об'єкт, і як фізик для опису поведінки стільця в найрізноманітніших ситуаціях винаходить теоретичну абстракцію центру гравітації, так і філософ (антрополог, феноменолог, історик і т.д.) для інтерпретації свого об'єкта (яким найчастіше виступає людина) вводить центральну абстракцію – поняття «самості», яке дозволяє уявити людину в

найбільш простому і ясному вигляді, зручному для онтологічного аналізу і метафізичних спостережень.

Д. Деннет вважає, що наша абстракція є центрованим «Я», яке має певну специфіку, і крім того, вона є чимось невизначеним (як і будь-який уявний об'єкт), вона завжди знаходиться в процесі постійної творчості, переосмислення і переопису. «Ми не в змозі переробити вже завершені і визначені шматки нашого минулого, але ми постійно робимо все більш певними наші самості в міру того, як ми реагуємо на способи, якими світ наносить нам удари... Всі ми є балакучими істотами, що розповідають і заново перепозначають собі історію нашого власного життя, не звертаючи особливої уваги на питання про її істинність» (Деннет, с. 126-127).

Отже, з точки зору Д. Деннета, кожен з нас, створюючи за допомогою слів свою уявну автобіографію, характеризується як той, що володіє не метафізичною (реальною), а наративною самістю. Це не означає, що поняття «Я» виключається зі сфери філософської уваги; мова йде, головним чином, про перенесення акцентів в розмові про самість з одного рівня на інший: «Я» - це не те, що реально існує, а те, що ми говоримо про себе, і те, що говорять про нас інші. «По Деннету, самість – це людське буття, сплетене з наративних мотузків. Ми малюємо самих себе та інших людей за допомогою наших власних дискурсів та дискурсів інших, збираючи їх у більш-менш когерентний вузол. Звична нам ідея реального та єдиного агента або центру корисна для соціальних і класифікаційних цілей, проте вона має лише прагматичний і психологічний, але не теоретичний статус» (Юліна, с. 114).

На наш погляд, саме Д. Деннет, розвиваючи тенденції деяких своїх попередників і проводячи аналогію з поняттям «центр гравітації», цілком слушно пропонує замінити трансцендентне «Я» прагматично активним «Я». Але як обґрунтовується ним така заміна? І чому більшості людей (в тому числі і філософам) властиве стійке представлення про реальність існування їх самості? Для відповіді на останнє запитання Д. Деннет звертається до еволюційної теорії. Жива істота здатна підтримати своє біологічне існування

і вести себе відповідно до вимог навколишнього середовища лише в тому випадку, якщо вона вміє розрізняти між «собою» і «всім іншим світом». Цю мінімальну схильність відрізняти себе від усього іншого, притаманну всім тваринам, американський філософ називає біологічною самостю і вважає, що цей вид самості є тільки функціональним принципом організації, але ніяк не особливою реальністю.

Homo Sapiens так само, як і інші види тварин, зайняті творчістю своєї біологічної самості, але на відміну від павука, що плете павутину для збереження своєї життєздатності, людина для створення свого біологічного «Я» використовує слова. У роботі «Свідомість пояснена» Д. Деннет виказує думку про те, що «Павутина дискурсу... є таким біологічним продуктом, як і будь-які інші конструкції, які ми виявляємо в тваринному світі» (Юліна, с. 112).

Отже, Д. Деннет вважає, що для того, щоб зберегти себе, люди придумують різні сюжети і розповідають історії про те, хто вони такі, собі і іншим. Виникає ілюзія, що ці розповіді народжуються з єдиного джерела (не тільки тому, що в фізичному сенсі вони є наслідком виходу з «одного рота», але і тому, що впливаючи на аудиторію слухачів, вони змушують її визначити оповідача як єдиного агента). Однак Д. Деннет не може погодитися з даною ілюзією, що виросла на основі віри в реальне існування біологічної самості і пов'язана з певною організацією дискурсу. Цю незгоду Д. Деннета з традиційною точкою зору щодо природи «Я» зв'язують з тим, що американський філософ, є фахівцем в багатьох областях (в тому числі в області емпіричної та клінічної психології і наук про штучний інтелект), та спирається у своїх дослідженнях на останні наукові дані по вивченню діяльності мозку, що руйнують, на його думку, звичне уявлення розсудливої людини про існування себе в світі. Д. Деннет спеціально звертається до аналізу спостережень, які свідчать про когнітивні ілюзії суб'єктивного досвіду. Людям здається первинним, очевидним і безперечним досвід свого власного «Я», проте виявляється, що в ході численних експериментів

«...піддослідні суб'єкти часто не в змозі дати несуперечливі відповіді на питання, що вони являють в досвіді і яке місце в ньому займає їх власне «Я». Багато що з того, що їм здається інтуїтивно і безпосередньо сприйнятим в досвіді, насправді вони загально не сприймають, а одержувана їх органами чуттів інформація не відкладається в свідомості» (Юлина, с. 108). Більш того, вивчення синдрому множинної особистості говорить не про існування якоїсь первинної самості, що пристосовується до вимог обставин, а про те, що саме людські історії-розповіді формують уявлення про свою самість. З вищесказаного випливає, що Д. Деннет, досліджуючи «Я», не довіряє внутрішній інтроспекції (яку пропонує використовувати, наприклад, Декарт, звертаючись до ментальних процесів, або феноменологія, апелюючи до внутрішнього досвіду суб'єкта), а наполягає на способі вивчення «Я» і свідомості «ззовні», «зі сторони», тому свій метод американський філософ називає гетерофеноменологією. Специфіка цього методу полягає в тому, що він є емпіричним методом дослідження з об'єктивної точки зору того, про що сам суб'єкт повідомляє як про своє ментальне. Інакше кажучи, гетерофеноменологія направлена на вивчення когнітивних, лінгвістичних і поведінкових, а не феноменальних аспектів досвіду, а класичне філософське уявлення про реальність і центризм самості є, з точки зору Д. Деннета, просто науково необґрунтованим. Таким чином виходить, що Д. Деннет, розмірковуючи про специфічні риси самості, прагне до отримання об'єктивних і науково обґрунтованих даних, на які можна було б спиратися, аналізуючи зміст «Я». Внаслідок цього звична картина, що представляє «Я» людини як особливий ментальний реально існуючий центр особистості, зникає, і замість неї американський філософ приходить до розуміння «Я» як абстрактного центру, створеного наративами і знаходиться в процесі постійного переосмислення і переописання.

Ідея «розказаного» *Я*, *Я* як життєвої історії, *Я* як наративу з'являється в середині ХХ ст. Вона отримує найбільший розвиток в так званій наративній психології і наративній психіатрії. Наративна психологія ґрунтується на

упередженні, що всі відомості, які ми отримуємо про світ, і всі відомості, які ми повідомляємо світу про себе, оформлюються у вигляді наративів – тобто деяких послідовних історій, що володіють смисловою цілісністю, певною сюжетною стрункістю і т. д. Говорячи про себе, стверджують наративні психологи, ми не просто повідомляємо окремі нескладні факти, ми завжди створюємо логічну розповідь, яка пов'язує окремі факти нашої біографії в деяку єдність, а з окремих оповідань будується єдиний великий наратив – наша *життєва історія*.

Наративна психологія близька до соціального конструктивізму і, по суті, може розглядатися як одне з його піднапрямів. Мова відіграє найважливішу роль в наративній психології та є також головним засобом соціального конструювання реальності: саме описуючи світ за допомогою мови, ми створюємо єдине смислове поле, яке дозволяє різним індивідам в суспільстві сприймати світ подібним чином. В остаточному підсумку ми осмислюємо не тільки те, як називати речі, але і те, як необхідно описувати процеси, що відбуваються в природі і суспільстві (наприклад, мовою наукових теорій), і на основі цих описів створюються структури, спираючись на які ми пізнаємо світ. Цим структурам дитина навчається разом із засвоєнням мови.

З точки зору одного з найбільших представників соціального конструкціонізму Р. Харре, *Я* є певного типу теорією, якою володіє та чи інша людина. Теорія ця активно конструюється самою людиною, в рамках певного заданого дискурсу (Harre). Іспанська психіатриня Луїс Ботеллі (Botella), представниця наративної психології, вказує, що в її розумінні *Я* конструюється не як теорія, а як «наратив». Обидва ці напрями сприймають як основну передумову того, що наші нинішні ідентичності, які ми собі приписуємо, є особистими способами зв'язування нашого минулого з очікуваним майбутнім. Це почуття особистісної зв'язаності може зникати в деяких клінічних випадках (наприклад, при параної), і тоді відчуття майбутнього пропадає, або ж у випадках депресії є очікування негативного

майбутнього. Так, створення *Я*-конструкції необхідно для наведення моста між минулим і майбутнім людини, для більш чіткого розуміння, що існує на даний момент. З точки зору К. Гергена, наратив створюється безпосередньо індивідом, тим не менш, він формується в рамках мови соціокультурних обмежень (Gergen). Наратив обмежений даними йому словником мови, який він використовує. Ще М. Мерло-Понті (Мерло-Понти) стверджував, що ми можемо знати багато мов у всесвіті, але користуватися в повній мірі можемо лише тою, яку ми вважаємо для себе основною та рідною. Таким чином, деталі, з яких конструюється *Я*, різні для кожного мовного середовища.

Сучасна наративна психологія, однак, народжується з ряду філософських концепцій і сама народжує деякі області нового філософського дискурсу. І саме уявлення про *Я* як наративу виходить за рамки психології і стає частиною філософських досліджень проблеми самосвідомості і *Я*. Серед витоків ідеї про *Я* як наратив слід назвати класичну працю П. Бергера і Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності» і ряд робіт М. Бахтіна. Бергер і Лукман зазначають, що людина при народженні потрапляє в ту реальність, яка запропонована навколишньою його мовою, тобто рідна мова людини відіграє важливу роль в конструюванні навколишньої реальності, оскільки за допомогою мови індивіду описують (а потім він сам починає описувати) світ. З точки зору Бергера і Лукмана, ступінь «обговорення» тих чи інших подій і явищ визначає їх реальність, те, чого недостатньо, але «проговорено», недостатньо визначено. Цікаво також, що в одному і тому ж суспільстві, реальність може визначатися по-різному. Так, автори вважають, що інтелектуал є «контрекспертом» у визначенні реальності, його опис реальності відрізняється від народного, і не в останню чергу це залежить від різниці мовних практик. Тому рамки конструювання задає не суспільство в цілому, а конкретний дискурс. Вони ж відзначають, що будь-яка історія (особистості або людства в цілому) завжди може бути розказана по-різному, якщо інакше розставити акценти. Інституціоналізація та соціалізація відіграють важливу роль в житті кожного індивіда, але в той же час, людина

не залишається стовідсотково пасивною під громадським впливом і сама створює себе. У тому числі і сама її біографія конструюється, вона має події свого життя в часовій шкалі, таким чином створюючи послідовну життєву історію (Бергер, Лукман).

Стосовно до теорії *Я* як наративу ми можемо сказати, *Я* є варіативним і індивід здатний постійно його реконструювати, розповідати свою життєву історію або її фрагменти кожен раз по-новому, в залежності від даного контексту розмови, від співрозмовника, від етапу розвитку особистості (очевидно, що людина абсолютно по-різному буде розповідати про події свого шкільного життя в двадцять і в шістдесят років) тощо.

М. М. Бахтін особливо наочно формулює своє представлення про *Я* як наратив в роботі «Автор і герой в естетичній діяльності» (Бахтин). Бахтін показує, як автор бачить і знає все, що відомо герою, і він знає значно більше і про героя, і про світ, в якому останній існує. Герой відкритий і розсіяний в своєму світі, завдання автора – зібрати його в єдине ціле. Автор своїми силами народжує нову людину в світі, в якому сам автор не може існувати. У разі, якщо герой автобіографічний, автор повинен поглянути на нього очима Іншого. Свідомість автора (як Іншого) і свідомість героя (як *Я*) є свідомістю свідомості, вони принципово не зливаються і свідомість героя конкретно локалізується і завершується в незавершеній свідомості автора. І навіть в автобіографії автор не збігається повністю з самим собою як героєм автобіографії. Автор є одночасно глядачем по відношенню до героя і подій його життя. Відносини автора і героя є, по суті, важливою ілюстрацією для відносин *Я* і Іншого. Бахтін говорить про те, що повноцінним *Я* може стати, тільки якщо ми можемо віднести до нього з позицій Іншого, так як Інший бачить в мені те, чого не можемо бачити ми самі, він володіє «надлишком бачення» і доповнює наше знання про себе. Таким чином, для Іншого ми, в якомусь сенсі, є героєм, а він є нашим автором, володіючи унікальною можливістю бачити нас зі сторони. Так, Бахтін зазначає важливий для

нашого розуміння *Я* момент комунікації, діалогу *Я* і Іншого, причому під Іншим ми маємо на увазі наш власний погляд на себе зі сторони (Бахтин).

Отже, ми можемо сказати, що створення власного нарративу є свого роду відстороненням від свого *Я* і поданням його як Іншого. Індивід – це автор, що розповідає історію про самого себе, де він же і є героєм. Розповідаючи історію про своє *Я*, автор відчужує його і конструює історію його життя як історію Іншого, іншим чином створення подібної розповіді неможливе. Можливість розповіді про себе базується виключно на вмінні подивитися на себе з іншого боку. Також важливо відзначити, що автор і герой постійно знаходяться в діалозі, тобто позиція героя не є суто пасивною щодо автора. Так, відносини автора і героя стають метафорою внутрішнього діалогу людини в процесі конструювання своєї життєвої історії.

Д. Деннет у статті «Чому кожен з нас є новелістом» висловлює точку зору про існування *Я* не в якості реального, а в якості абстрактного об'єкта, який він порівнює з ньютонівським «центром гравітації» (Деннет) – фікцією, яка існує в рамках класичної механіки, не дивлячись на те, що це поняття є уявним. Аналогічним, на думку Деннета, представляється і *Я* – воно вводиться як абстракція для зручності опису різних феноменів людської свідомості. Існуючи як об'єкт уявний, *Я* як би постійно заново проходить становлення, перебуваючи в безперервному процесі самоконструювання, переписування життєвої позиції. «Ми не в змозі переробити вже завершені і визначені шматки нашого минулого, але ми постійно робимо все більш визначеними наші самості, у міру того як ми реагуємо на способи, якими світ завдає нам удари ... Всі ми є балакучими істотами, що розповідають і знову переказують собі історію нашого власного життя, не звертаючи особливої уваги на питання про її істинність» (Деннет). Залишивши в стороні критику ідеї про *Я* як абстракцію, ми повинні звернути увагу на те, що у Деннета *Я* формується в ході постійно створюваних нами оповідань про себе, а також створюваних про нас оповідань іншими людьми. Для збереження

передбачуваної єдності свого Я людина уявляє і розповідає собі і іншим різні історії, що описують, хто вона така. Так ми можемо припустити, що з точки зору Деннета, хоча Я як єдність не існує, тим не менш, індивід намагається зберегти хоча б видимість єдності Я і для цього намагається зв'язати окремі фрагменти свого буття, окремі сюжети свого життя в якусь об'єднану причинно-наслідковими і смисловими зв'язками історію, тобто наратив.

Про «життєві історії» пишуть різні представники соціального конструкціонізму: Міллер Мейр, Кеннет Герген, Джеральд Прінс, Теодор Р. Сарбін. Передбачається, що наратив створюється за допомогою розуму, тобто цілеспрямовано. Само-наратив (self-narrative) пов'язує всі події нашого життя в єдину систему, подібну логічно побудованій історії, а Я, таким чином, є одночасно і її героєм, і її оповідачем (Gergen). Також цікавим видається припущення, що наратив створюється аж ніяк не з суто реальних подій і фактів – тут реальність поєднується з фантазією, причому не принципово, в яких пропорціях вони поєднуються – людина сама визначає значимість кожної з подій, для впровадження її в конструкцію власного Я (Sarbin).

М. Мейр формулює основний принцип конструкціоністської психології: «Особистісні процеси психологічно наділені історіями, в яких ці особи живуть і історіями, які вони розповідають» (Mair M.Kelly). Йому вторить Герген: «Наша нинішня ідентичність не є несподіваним таємничим буттям, вона – розумний результат нашої життєвої історії...» (Gergen).

У Джуліана Джейнса (Jaynes) в його концепції бікамерального розуму самість розуміється як «уявний простір», що конструюється Я і в якому Я (the I) спостерігає рух «Мене» (Me). У Джейнса подібне роздвоєння обумовлюється будовою головного мозку, і він стверджує, що на ранніх етапах людської історії було можливо «спілкування» двох півкуль, що існували відносно незалежно один від одного, і таким чином здійснювалася побудова наративу – розповіді про себе, яку людина спочатку сприймала як ту, що потрапляє ззовні, потім стала сприймати як внутрішній голос, як те,

що ми зараз називаємо інтроспекцією. Так, людина, створюючи наратив, розповідає його, перш за все, сама собі.

Спеціаліст по наратології і теорії наративу Д. Прінс визначає наратив як «репрезентацію щонайменше двох справжніх чи вигаданих подій або ситуацій в визначений проміжок часу, кожна з яких не є передумовою або наслідком іншої» (Prince), а наративний психолог Т. Р. Сарбін як «спосіб організації епізодів, дій і звітів про дії; це щось, що з'єднує прості факти і фантастичні вигадки ... » (Sarbin). Цікава подробиця – наратив створюється аж ніяк не з суто реальних подій і фактів – тут реальність поєднується з фантазією, в яких пропорціях вони поєднуються – людина сама визначає значимість кожної з подій, для впровадження її в конструкцію власного Я.

Так, Губерт Херманс вважає, що важливі не тільки діалогічні відносини між індивідами, групами і культурами, але також відносини між різними Я-позиціями однієї і тієї ж особистості, причому перші не можуть існувати окремо від других. Описуючи структуру Я, Херманс також використовує ідею про поліфонічний роман. Ідею поліфонічного роману Херманс, Кемпен і ван Лоон (Hermans, Kempen, Van Loon) пропонують в якості метафори Я, що володіє можливістю уявно займати різні позиції і діалогічно спілкуватися з іншими своїми позиціями. Про поліфонічний роман писав і М. Бахтін в «Проблемах поетики Достоевського» (Бахтін, 1972). Він показує, що в поліфонічних романах Достоевського співіснує багато окремих «голосів», рівноправних свідомостей героїв, кожен з яких виражає свій світ, і над якими не постає авторський імператив (Бахтин, 1972).

Я-нاراتив являє собою не одну-єдину історію, а сукупність всіх життєвих сюжетів, в яких може бути Я. Так, наратив представляється нам як роман з багатьма дійовими особами, в якості яких виступають різні Я людини. Однак всі ці дійові особи відносяться фізично до одного актора, втіленому в одному тілі. Конструювання Я-нاراتивів було б неможливим без використання символічних ресурсів мови. Слід зауважити також, що з поширенням засобів масових комунікацій, зокрема, Інтернет, Я-

нарратив перетворюється в «текст» в прямому сенсі слова – спілкування у Всесвітній мережі здійснюється шляхом обміну текстами між користувачами і таким чином людина повинна постійно (в умовах відсутності інших способів самовираження) висловлювати своє *Я* вербально, як «чистий» нарратив.

Тут ми бачимо, що особистісні аспекти свідомості можуть бути успішно представлені як власні конструкти. Однак уявлення про *Я* як нарратив робить акцент не тільки на соціальну складову (повинен бути той, кому я розповідаю свою історію), але і на індивідуальну активність (я сам створюю свою біографію, свій життєвий нарратив). Також слід зазначити, що індивідуальні аспекти свідомості в соціальному конструктивізмі являють собою складну систему, і *Я* уявляється «багатоголосим», що знаходиться в безперервному діалозі із самим собою.

Ідея *Я* як отримує в сучасній філософії історії широке поширення. Ряд постмодерністських концепцій, досить популярних і на даний момент, намагається довести, що автор цих життєвих історій відсутній або ж не має влади над створюваними нарративами: про це говорять і концепції «смерті суб'єкта» (Фуко), і «смерті автора» (Барт), що затверджують втрату людиною відповідальності за «авторство» своєї самості, своїх вчинків і свого досвіду. Автор або суб'єкт ніби виводиться за рамки належного йому «тексту» (в нашому випадку, нарративу) і, по суті, перестає цікавити «читача», тобто «текст» розглядається абсолютно незалежно від того, хто його створив. Незважаючи на те, що сучасна ситуація дійсно змушує людину включатися в безліч дискурсів одночасно, це зовсім не означає, що вона повністю розчиняється в цих дискурсах, втрачаючи своє *Я*. У зв'язку з тим, що в сучасному суспільстві вкрай висока ступінь свободи індивіда, індивід як автор *Я*-нарративу не тільки не зникає, а й, навпаки, починає відігравати особливо важливу роль. Якщо в попередні історичні епохи життєва історія, певним чином, передбачала також зовнішні фактори (події життя людини належали тільки їй, проте їх оцінка залежала багато в чому від жорстких

соціокультурних приписів: кожен мав перед очима певний шаблон поведінки, в який йому необхідно було вписатися) і задані суспільством рамки служили наче «кістяком» наративу, то сучасна людина повинна докласти максимум зусиль, оскільки тепер саме вона відповідає за створення цього «кістяка». Саме вона, включена у безліч соціальних інтеракцій і соціокультурних контекстів одночасно, повинна постійно займатися вибудовуванням послідовного і несуперечливого наративу, перш за все в якості самозвіту. Якщо людина не в змозі подивитися на своє життя з позиції автора і сформувавати свій наратив, це призведе до того, що вона постійно буде знаходитися в стані нестабільної, кризової ідентичності, що означає, що їй нема на що спертися, що ні всередині неї, ні ззовні немає «точок тяжіння», на основі яких вона могла б сконструювати своє *Я*. Отже, авторство по відношенню до *Я*-нاراتиву має бути однією з найважливіших характеристик сучасної особистості. Однак індивід є не єдиним автором *Я*-нاراتиву. Очевидно, що крім його внутрішніх інтенцій при побудові розповіді про себе, існує також і вплив ззовні, адже не випадково ми говоримо про соціальне конструювання. Тут доцільно згадати теорію Умберто Еко про «відкриті твори» (Еко). «Відкритим твором» для Еко є такий твір (він може бути не тільки твором художньої літератури, а й музичним твором, і навіть науковим текстом), що вимагає активності читача (виконавця) при його сприйнятті (відтворенні), і який допускає безліч тлумачень, а не лише одне трактування, щ обуло задане автором (однозначність трактування – характеристика «закритого твору»).

Так, ми можемо розуміти *Я* індивіда як «відкритий твір», в якому сам індивід є і автором, і виконавцем, а Інші, також виступаючи з позицій «читача» («слухача») додають своє розуміння самості, доповнюючи створюваний людиною *Я*-нاراتив. Тоді як Ролан Барт з його концепцією «смерті автора» говорить про необхідність обмежити сприйняття «твору» тільки самим «твором», нам більш продуктивним вбачається *Я*-нاراتив відкритим інтерпретацій ззовні.

Людина розповідає свою життєву історію, але вона не може обмежуватися тільки своїм розумінням *Я* і неминуче доповнює і видозмінює свій *Я*-нарратив за допомогою реакцій Інших на його розповідь. Таким чином, *Я*-нарратив, незважаючи на наявність певної сталості, що забезпечується його автором, знаходиться в стані вічної «плинності»: він вічно уточнюється, доповнюється, корегується, видозмінюється, і за допомогою Інших людина сама відкриває все нові грані самої себе і вписує їх в свій нарратив.

Розуміння *Я* як нарративу може сприйматися суто прикладним шляхом або ж, що більше цікавить нас як філософів, сприйматися більш широко – як вербалізована самосвідомість, як спосіб упорядкування *Я*-Структури, і в якості такої може виявитися досить переконливим. Можна, можливо заперечити, і абсолютно справедливо, що *Я* не зводиться тільки до мови і мовних практик, однак промовляння своєї життєвої історії найбільш ефективно дозволяє нам конструювати наші уявлення про самих себе.

Індивідуальність людини як суб'єкта свого життєвого шляху довгий час розглядалася як умова унікальності отриманого ним життєвого досвіду. Б. Г. Ананьєв одним з перших акцентував в своїх «підступах до індивідуальності» її формування як *результат* досягнення певного етапу в розвитку людини (Ананьєв). Завдяки системоутворюючому ефекту за рахунок погодженого функціонування підструктур особистості, індивіда і суб'єкта діяльності на цьому етапі виникають якісні зміни в характері саморегуляції. Послаблюються функціональні зв'язки з надсистемами (соціальними і біологічними), а процеси адаптації і соціалізації поступаються процесам самоактуалізації, індивідуалізації і самодетермінації (Горностай). Індивідуальність починає цікавити науковців не стільки в якості сукупності індивідуально-психологічних особливостей, які опосередковують будь-який зовнішній вплив (парадигма реакції), скільки як система суб'єктних властивостей (парадигма проактивної поведінки). Особливу значущість в цьому контексті набувають процеси індивідуального

самовизначення або самоідентифікації. Пошук відповіді на питання «Хто Я?» переходить в площину екзистенційного рішення, вибору свого майбутнього «Я». Конструювання і захист особистої ідентичності стають постійним життєвим завданням людини сучасного суспільства.

При універсальних обставинах буття людини – життя, що розгортається в кінцевому відрізку часу і на обмеженому просторі (фізичного, соціального і навіть суб'єктивного світу), повному різноманітних бар'єрів і потребує зусиль щодо їх подолання, - людина вибудовує унікальний «малюнок», свій варіант життя. Деякі з таких варіантів метафорично закріплюються в культурі у вигляді зразкових, парадигматичних життєписів. Структури і метафори з таких наративів людина може використовувати для досягнення унікальних сенсів свого життя. Засобом такого пізнання є автобіографія як специфічний *комунікативний акт* (Хабермас, Дивисенко). Комунікативна дія, по Хабермасу, направлена на пошук і установлення взаєморозуміння щодо ситуації, в якій опинилися діючі суб'єкти. В даному випадку ситуації, в яких суб'єкт оповідає іншому або іншим про події свого життя в контексті власного життєвого світу.

Таке оповідання передбачає звернення до трьох аспектів життєвого світу: до об'єктивного світу фактів (з включенням у розповідь обґрунтувань істинності суджень про них), до соціального світу поділюваних співтовариством норм і цінностей (із зазначенням правильності висловлюваних думок) і до суб'єктивного світу переживань (зі свідченнями щирості оповідача). В процесі побудови оповідання відбувається також самодослідження в двох напрямках: діахронізації (динаміки життєвого світу в часі) і синхронічному (в порівнянні його з життєвим світом іншого) (Хабермас, Дивисенко). Згідно з концепцією Е. Еріксона (Erikson, 1968), саме в цих двох напрямках відбуваються дослідження, закріплення і інтеграція его-ідентичності.

Наратив як певна структура оповіді дозволяє: по-перше, відкрити для співрозмовника частину суб'єктивної (феноменологічної) реальності, доповнивши факти описом намірів і планів, а також суб'єктивно сприйнятих перешкод («ландшафт свідомості», по М. Уайту (Уайт, 2010)); по-друге, тематично структурувавши факти, передати суб'єктивне відчуття успішності і невдачі на різних етапах реалізації наміру (на початку історії, в точці кульмінації і в підсумку); по-третє, проілюструвати обґрунтованість нормативного судження, через витягнутий з життєвої історії «урок», мораль оповідання. Наратив, таким чином, виступає одночасно як спосіб досягнення взаєморозуміння і як когнітивна схема пізнання соціальних ситуацій. Завдяки узагальненню фактів людського життя у вигляді історії або наративу вона набуває для людини сенс. Ухвалення важливих життєвих рішень, результати моральних дилем, в свою чергу, обумовлені наративною структурою історій про події, що відбуваються, через призму яких сприймається ситуація і очікується її розвиток (Уайт, 2010). Показово, що вербальний зміст Я-наративів в певній життєвій сфері (набір персонажів, їхні мотиви, характер інтриг, особливості початку та фіналу історії), можуть бути досить стабільні і характерні для особистості (Тжебинський, Макадамс). Стабільність наративних схем, з одного боку, забезпечує легкість взаєморозуміння між членами спільноти, які використовують прийняті в даному соціокультурному оточенні сюжети і патерни, а з іншого – дозволяє зберігати самототожність на рівні «наратора» - оповідача упорядкованих історій про своє життя.

Якщо розглядати наратив як когнітивну схему конструювання змісту через тематичне розташування фактів у вигляді організованих сюжетів в соціальному та часовому просторі (Bruner, Sabrin 1986a, Polkinghorne, Макадамс), то Я-наративи як «історії, які зі мною трапляються», можуть виступати в якості інструменту конструювання своєї ідентичності. Виклад же фактів автобіографії у вигляді «історії свого життя», тобто пристосування однієї з наративних схем, одночасно 1) тематично структурує її,

виокремлюючи основні актуальні зв'язки зі світом; 2) відображає генералізоване самовідношення і його динаміку в різні періоди; 3) дозволяє транслювати і затвердити в дискурсі певні ціннісні орієнтації, переконання, екзистенційні установки як правильні, обґрунтовані цією життєвою історією.

Наративно-екзистенційний аналіз автобіографічних Я-нарративів дозволяє, таким чином, по-перше, проаналізувати взаємовплив особистого і культурно-соціального рівня в конструюванні ідентичності; по-друге, досліджувати спосіб структурування життєвого світу і виявити найбільш вагомі на екзистенційному рівні форми самоідентифікації; по-третє, простежити народження «нарративної ідентичності» (Ricoeur) в процесі комунікативного акту – ідентичності автора, який обрав у своєму автобіографічному оповіданні певну логіку узгодження частин життя в єдине смислове поле.

В якості ключових когнітивних механізмів конструювання смислової цілісності Я-нарративу і, відповідно, способу нарративної ідентичності, виступають способи *узгодження* подій у часі. Однак способи конструювання даної зв'язки «минуле-сьогодення-майбутнє» засвоюються людиною поступово. Т. Хабермас і С. Блак (Habermas, Bluck) виділяли чотири типи тимчасової узгодженості в структурі автобіографічного нарративу, що освоюється дітьми поетапно, в міру входження в культуру і придбання нарративної компетенції – уміння розповідати «правильно» структуровані історії. До них відносяться: тимчасова (вміння вибудувати буття в хронологічній послідовності); біографічна (вміння включити в особисту історію шаблони культурно-типових життєвих сценаріїв); причинно-наслідкова (вміння відобразити в історії причинно-наслідкові взаємозв'язки подій життя і патерни «мета-засіб») і, нарешті, тематична (вміння організувати історію навколо головної «теми», цінності або життєвого принципу, ілюстрацією якої буде конкретний життєпис). Уже трирічні діти, активно залучені в розмови з батьками про своє недавнє минуле, подіях за

день, планах на найближче майбутнє. Інтенсивно засвоюється здатність вибудовувати особистий досвід у вигляді послідовності подій: «спочатку це...», «потім це ...», «а після того ...». До п'яти років діти добре розрізняють основні елементи тематично структурованої історії: головний герой, його намір і перешкоду до його реалізації, простір і час початку історії і її кінця, в якому повинен вирішитися сюжет, а також мораль історії, що показує, чому герой досяг успіху чи ні в реалізації свого прагнення. Між п'ятьма і десятьма роками дитина вчиться каузально і тематично структурувати окремі епізоди своєї біографії. Одночасно з цим освоюється нормативний спосіб репрезентації своєї біографії в цілому: виділяються конвенційні фази життя і прийнятні форми причинно-наслідкових пояснень зв'язків між подіями. До підліткового віку з'являється каузальна узгодженість автобіографії: аналіз подій, їх наслідків і трансформацій в контексті цілісного життєвого шляху. До етапу зародження дорослості молоді люди готові використовувати в своїх автобіографічних наративах всі чотири види узгодженості, включаючи тематичну (Макадамс), де для різних за змістом життєвих епізодів автор знаходить спільний мотив, тему або тематичну категорію. «Автобіографічна пам'ять, - пише Макадамс, - і наративне розуміння розвиваються тепер до рівня, де їх можна буде закликати на службу формування ідентичності» (Макадамс, с. 143). Причинно-мотиваційна (каузальна) і тематична погоджені та спрямовані на те, щоб відповісти на питання, ким людина є сьогодні, шляхом розповідання того, як вона стала такою людиною. Причому остання дозволяє слухачам сприйняти, що саме є стабільним з життя оповідача, а перша пояснює зміни в її особистості (Habermas, Bluck). Існує припущення, що в основі різних типів тимчасової узгодженості автобіографічних наративів полягають відмінності в самому трактуванні поняття часу. Використання різних метафор часу обумовлює спосіб організації автобіографічних подій. Актуалізація «образних метафоричних схем» - «Image schema» Марка Джонсона (Johnson) відбувається імпліцитно, через метафори, вбудовані в типові мовні патерни. Так, наприклад, сам термін

«життєвий шлях» є закріпленою в мові метафорою життя як «дороги» або «напрямку» і провокує на перенесення досвіду цілеспрямованого на переміщення в просторі. Використання образних схем задає контекст розуміння, включаючи досліджуване поняття в рамки певної метафори. Так, кожна з використовуваних метафор часу життєвого шляху певним чином структурує розуміння зв'язку між біографічними подіями як його елементами, а також роль людини як суб'єкта, «що йде цим шляхом» або «прокладає його». М. Джонсон виділив кілька образних найбільш поширених схем, що нерідко структурують опис часу життя: «шлях», «цикл», «центр-периферія», «зв'язок», «шкала» (Johnson).

Первинне трактування часу передбачає розуміння його як просту послідовність подій. Типові дискурсивні маркери таких описів: «спочатку» - «потім», «перед цим» - «після того», «до того» - «потім». Тимчасова узгодженість даного типу дозволяє вибудувати біографічні та історичні події в хронологічному порядку, не роблячи відмінностей між фабулою і сюжетом. Ця схема містить звичний нам з дитинства досвід руху, який вимагає прикладання зусиль для цілеспрямованого переміщення і не дозволяє нам одночасно перебувати в кількох віддалених одна від одної точках простору або ж порушувати порядок їх проходження. Суб'єкт може задати напрямок руху: «від точки А до точки С через точку В» і навпаки. Вибір «якірного» буття, від якого ведеться відлік («напрямок руху»), може згодом стати основою для побудови історії з тимчасовим узгодженням іншого типу: як нормативного старту життєвого сценарію, або центрального події, причини і наслідки яких аналізуються, або тематично найбільш суттєво – як зав'язка, кульмінація або розв'язка сюжету.

Другий спосіб репрезентації часу відображає нормативний людський спосіб його соціального структурування. Він підкреслює інтерсуб'єктивний культурно-детермінований характер його сприйняття. Час як *простір*, топос «доречної» поведінки. Типовими прикладами можуть виступати: «час пити чай», «час вечері», «час жнив», «час навчання», «робочий час», «вихідний»,

«свята», «Новий рік». Такий опис часу надає на певних його періодах якісну своєрідність. Якщо продовжити метафору життєвого шляху, то окрім маршруту як напрямку руху, життєвий шлях набуває свого унікального ландшафту. Образна схема, яка використовується на даному етапі – це «соціальний цикл». Структурування часу у вигляді соціальних циклів означає, що з плином часу змінюються «правила гри»: те, що було доречно і добре на одному етапі, може бути зовсім недоречно на іншому. Так, певна поведінка добра і правильна в школі, але неприйнятна в виші тощо. Межі кожного з цих циклів є певним «бар'єром», вихід за рамки якого вимагає зусиль, якісної зміни моделі поведінки, а також завершення історії даного нормативного етапу, включаючи підбиття підсумків і оцінку.

Завдяки включеним в структуру мови соціальним циклам: тиждень, місяць, рік, дитячий садок, школа, виш, робота, перший і другий шлюб, пенсія і т. п. – нам легше «починати нове життя з понеділка», «підводити підсумки року», «очікувати кризи середнього віку». Біографічна узгодженість передбачає репрезентацію життєвого шляху як нормативної послідовності таких соціальних циклів. Автобіографічний наратив в цій логіці передбачає співвіднесення послідовності життєвих подій з нормативними циклами. Останні можуть мати прив'язку до віку («пішов в школу в 6 років») або до послідовності життєвих подій («ми одружилися, коли дітям вже було п'ять і два роки»).

Виникнення цілісної структури часової перспективи пов'язано не стільки з розміщенням мотиваційних об'єктів в межах нормативно заданих темпоральних циклів, але з внесенням суб'єктної складової в метафору життєвого шляху. Побудова каузальних зв'язків між подіями на кшталт «причина-наслідок» і «засіб-мета» дозволяє центрувати наратив навколо інтенцій героя. Минуле, таким чином, стає умовою виникнення сьогодення, а майбутнє - потенцією його зміни. Минуле – більше не те, що завершилося і зникло за горизонтом, а майбутнє - не туманне «далеко», «ще не тут». Всі три стани стосуються тепер одного об'єкта, відображаючи логіку його змін. Час

перетворюється на метафору *відстані* між предметом в його поточному стані і їм же в минулому або в майбутньому. Користуючись термінологією М. К. Мамардашвілі, можна сказати, що час розуміється як «відмінність предмета або явища від самого себе», а життя – як «зусилля в часі» (Мамардашвили).

Те, що сталося до моменту реальної зміни, фіксується як досвід, а потенційно – очікується. Якщо суб'єкт може вплинути на зміни, приклавши зусилля, то час відображає міру цих зусиль щодо цілеспрямованого перетворення. Якщо ж зміна має відбутися сама по собі, то час є міра терпіння суб'єкта в очікуванні необхідного ступеня перетворення. Зусилля суб'єкта можуть бути окремо зафіксовані в деяких «силових» образних схемах. Образні ж схеми, що дозволяють зафіксувати таку метафору як просторову - «зв'язок» і «центр-периферія». Схема «центр-периферія» дозволяє виділити певні очікувані або поточні події як фігуру на тлі і простежити за їх змінами, «зв'язавши» з деякими минулими або майбутніми ситуаціями. Фактично кілька епізодів біографії бачаться як одна динамічно трансформована ситуація, тобто один і той же предмет в різних станах. Схема «зв'язку» - мотузки, що скріплює предмети і об'єднує їх в загальну структуру, - дозволяє змодельовати такий «гештальт» у часовій перспективі. Точкою «центру» тут може виступати минула подія, сьогодення або майбутнє, задаючи тимчасову орієнтацію. Міра задоволеності кожним з станів – спрямованість зусиль на їх збереження («не підвладна часу») або зміна. Ідентичність, побудована на базі цього узгодження, - суб'єкт, що реалізований в міру прикладених зусиль, і який несе персональну відповідальність за результат, і змінюється сам по собі, часом всупереч очікуванням і сподіванням, і вимагає смиренності, додаткових зусиль, терпіння і перечекування.

Тематичне узгодження автобіографічного наративу передбачає концентрованість на героя, чії наміри стикаються з різними перешкодами, що трансформуються, відзначають собою проходження етапів і фаз його

становлення і, нарешті, в фіналі реалізуються, звеличуючи героя або про його крах. Для цього наратор змушений не ототожнюватися з персонажем і описувати його життєвий шлях об'єктивно як цільну життєву ситуацію в процесі змін. Сам же герой життєвого шляху розглядається як індикатор (акумулятор) цих перетворень. Обрана схемою, що лежить в основі використовуваної тут метафори часу, стає «шкала». На відміну від руху по «шляху», «шкала» накопичує минулі зміни. У логіці шкали, якщо у вас є 15 копійок, то у вас є і 10. Застосування даної схеми перетворює проходження проміжних елементів життєвого шляху в накопичення досвіду. Кожен з епізодів починає оцінюватися виходячи з відношення до деякої «фінальної мети». У подібній схемі «шкали» більше – це, як правило, «вгору», менше – «вниз» (згідно М. Джонсону, можна, по аналогії з підвищенням рівня поверхні в ємкості фіксованого обсягу при збільшенні кількості речовини). Додаючи до цього метафору покрокового наближення до кінцевої мети, ми отримуємо образ життєвого епізоду як «ступені». Звідси змінюється логіка саморегуляції, додаються життєві зусилля. Своєчасність докладання зусиль призводить до ефективності проходження маршруту, збільшуючи або зменшуючи сумарну витрату зусиль на досягнення певного роду змін. Логіка руху з урахуванням вертикального «ціннісного» вимірювання більше нагадує «прогулянку по горах»: підйом вимагає ривків або докладання зусиль протягом всієї фази руху догори, несвоєчасність докладання зусиль загрожує «падінням», спуск вимагає утримання підвищеного контролю над собою. Найбільш значущим стає опис якісної своєрідності фаз життя як досягнення «піків», утримання на «плато», спуску в «долину» або «низину», проходження «поворотних моментів». Таким чином, життєвий шлях більше не послідовність подій; не маршрут, який слід пройти за певну кульку років; не відстань, що буде пройдена за відведений час. Час стає відображенням *темпоритму* життя. П. Рікер (Ricoeur) застосовував метафору «розтягування» справжнього до образу очікуваного фінального майбутнього, з одного боку, і точки початку дії в минулому – з іншого. Утримуючи

цілісний образ всього шляху, людина регулює увагою проходження визначених фаз в сьогоденні, перетворюючи результат у досвід. Таким чином збільшується можливість наратора відобразити не тільки сюжет, а й драматургію життєвої історії. У такій моделі ідентичність героя життєвого шляху конструюється як результат порівняльного аналізу фактично прохідної «лінії життя» і гіпотетичних альтернатив, які з позиції «наратора» оцінюються як ймовірні при іншому виборі мети, ціннісної шкали або характеру, додаючи зусиль в ключових точках життєвого маршруту.

Таким чином, *Я*-наратив являє собою не одну-єдину історію, а сукупність всіх життєвих сюжетів, в яких може бути *Я*. Так, наратив представляється нам як роман з багатьма дійовими особами, в якості яких виступають різні *Я* людини. Однак всі ці дійові особи відносяться фізично до одного актора, втіленому в одному тілі. Конструювання *Я*-наративів було б неможливим без використання символічних ресурсів мови. Слід зауважити також, що з поширенням засобів масових комунікацій, зокрема, Інтернет, *Я*-наратив перетворюється в «текст» в прямому сенсі слова – спілкування у Всесвітній мережі здійснюється шляхом обміну текстами між користувачами і таким чином людина повинна постійно (в умовах відсутності інших способів самовираження) висловлювати своє *Я* вербально, як «чистий» наратив.

Так, ми можемо розуміти *Я* індивіда як «відкритий твір», в якому сам індивід є і автором, і виконавцем, а Інші, також виступаючи з позицій «читача» («слухача») додають своє розуміння самості, доповнюючи створений людиною *Я*-наратив. Тоді як Ролан Барт з його концепцією «смерті автора» говорить про необхідність обмежити сприйняття «твору» тільки самим «твором», нам більш продуктивним вбачається *Я*-наратив відкритим інтерпретацій ззовні.

Людина розповідає свою життєву історію, але вона не може обмежуватися тільки своїм розумінням *Я* і неминуче доповнює і видозмінює свій *Я*-наратив за допомогою реакцій Інших на його розповідь. Таким

чином, *Я*-нарратив, незважаючи на наявність певної сталості, що забезпечується його автором, знаходиться в стані вічної «плинності»: він вічно уточнюється, доповнюється, корегується, видозмінюється, і за допомогою Інших людина сама відкриває все нові грані самої себе і вписує їх в свій нарратив.

Розуміння *Я* як нарративу може сприйматися суто прикладним шляхом або ж, що більше цікавить нас як філософів, сприйматися більш широко – як вербалізована самосвідомість, як спосіб упорядкування *Я*-Структури, і в якості такої може виявитися досить переконливим.

Аналіз *Я*-нарративів дозволяє, таким чином, по-перше, проаналізувати взаємовплив особистого і культурно-соціального рівня в конструюванні ідентичності; по-друге, досліджувати спосіб структурування життєвого світу і виявити найбільш вагомі на екзистенційному рівні форми самоідентифікації; по-третє, простежити народження «нарративної ідентичності» в процесі комунікативного акту – ідентичності автора, який обрав у своєму автобіографічному оповіданні певну логіку узгодження частин життя в єдине смислове поле всесвітньої історії.

Висновки до 2 розділу

Сучасна «криза самоідентичності», на відміну від тих, що відбувалися в минулому при традиційному укладі життя, має свої особливості. Пронизуюча всі шари людського досвіду культурна діяльність людини, постійна зміна теоретичного образу природи і її практичне перетворення ставить під сумнів уявлення про незалежний – від людини і від створюваної нею культури – порядок буття (сакральний, космічний або природній). Культурно-історична обумовленість всіх аспектів життя стає все більш очевидною для людини. Звичним, і навіть бажаним, виявляється зміна роду занять і професійна перепідготовка; динамічність соціуму і культури утворює норму життя. Саме людське тіло і властиві йому глибинні життєві процеси, а також психічна структура людини не тільки залучаються до потоку технологічних інновацій, а й потрапляють у смислову перспективу змін, що

відбуваються. Постійно змінюються і переосмислюються реальності, ще недавно практично не залежали від людини і здавалися природними – спадковість, дітонародження, фізичні і розумові здібності.

Завдяки тому, що самоідентичність людини в сучасній культурі усвідомлюється як історично обумовлена, виявляється важлива риса, притаманна ідентифікації в її культурно-історичному вимірі. Говорячи про себе в повсякденному житті, людина зазвичай ідентифікує себе відносним чином: наприклад, щодо своєї спорідненості, походження, приналежності до різних груп (статевої, етнічної, культурної, релігійної, освітньої, професійної тощо). Однак в попередні епохи європейської історії переживання себе в повсякденності доповнювалося, що передбачало віднесення особистості до абсолютизованого символічного «іншого» (до Космосу, Бога, Природи). На відміну від цього наша епоха, що виявила історичну та соціокультурну опосередкованість будь-якого символічного «іншого», ставить під питання всі історично реалізовані абсолютизації символічного «іншого».

Сучасна ситуація в соціальній сфері також робить проблему гуманізації міжособистісних відносин вкрай актуальною. Сучасне цивілізоване суспільство переживає процес поступового переходу від індустріального до постіндустріального стану, в ході якого змінюються ціннісні орієнтири і механізми взаємодії між членами суспільства. Відбувається, зокрема, втрата звичного для буржуазної моралі способу оцінки людської поведінки: на зміну психології активного бізнесмена і виробника приходять психологія пасивного споживача, орієнтованого лише на отримання «дарів» від суспільства, достатку. Цей процес супроводжується також втратою зв'язків між людьми, які починають спілкуватися не стільки один з одним, скільки з оточуючими їх речами. Споживацька психологія проникає і в сам процес спілкування між людьми, відносини між якими втрачають свою стійкість і стають дедалі коротшими і поверхневими. Людина все більше схильна бачити в іншому лише засіб для власного зручного існування, тобто займати по відношенню до нього чисто споживчу позицію. У міжособистісних

відносинах помітна та сама тенденція, що і в споживанні товарів, де на перший план виходить сам процес їх придбання і зміни одного іншим, замість тривалого використання однієї речі (що було характерно для попередніх століть). Сучасна людина, таким чином, втрачає можливість встановлення тривалих і надійних зв'язків з оточуючими людьми, відбувається часткове відчуження між нею і соціумом, вона замикається в світі власної самотності, знаходячи компенсаторне задоволення у віртуальній реальності. Життя, таким чином, все більше зміщується в напрямку вектору віртуалізації і втрати зв'язку з безпосередньою реальністю. Людина не стільки живе, скільки спостерігає за життям, поточними подіями, які підносять йому зведення новин.

Зміна соціокультурного контексту призводить до трансформації форм об'єктивації людини і посилення зовнішнього способу її формування. Ступінь проникнення інформаційних технологій та їх вплив на внутрішні структури обумовлюється багатьма показниками. Серед них можна виділити, принаймні, два. Один показник визначається часом. Іншими словами, деякі проблеми людини з адаптації, використання інформаційних технологій будуть вирішені в міру зміни поколінь, що підтверджується історичним досвідом впровадження технічних інновацій і не призводить до значних, що визначають трансформації внутрішніх структур людини. Інший показник обумовлений наростанням вимог насамперед до інтелектуальних, творчих та інших здібностей людини. Це може призводити до протиріччя зовнішнього і внутрішнього факторів існування і реалізації людини, породжуючи парадокси і посилюючи негативний вплив на нього. Можна виділити такі парадокси: зниження мотивації до генерування нового знання в силу його доступності, відторгнення знання через зростання його обсягів, ускладнення прийняття рішень як результат збільшення кількості альтернатив, відторгнення традиційного способу соціалізації внаслідок його віртуалізації.

Одним із варіантів нової стратегії пошуку ідентичності, може стати поєднання реального і віртуального способів ідентифікації. Однак з'єднання

двох стратегій не повинно відбуватися автоматично, простим підсумовуванням. В основі реально-віртуальної стратегії повинен лежати принцип взаємопроникнення, синтезу. Віртуальна ідентичність органічним чином перетікає, реалізується в комунікаціях «обличчям до обличчя», і навпаки. Усвідомлення і реалізація запропонованого шляху ідентифікації можливе індивідуальністю, що прагне до максимальної об'єктивації себе, тому що об'єктивація можлива не тільки через артикуляцію зовні, але і через спільну діяльність, вчинки тощо.

Сучасну етнічну ідентичність особистості можна і потрібно формувати цілеспрямовано, як результат критичного переосмислення різноманіття історичного наративу. Цей процес повинен стати результатом свідомих зусиль інтелектуальної еліти, яка в першу чергу виконує функцію провідника і виразника корінних інтересів народу, що становить ядро держави. Необхідно також визначити, які саме стратегії національно-державного будівництва і соціокультурного розвитку будуть імплікуються вибором тієї чи іншої теоретичної моделі ідентичності. Дана ситуація є своєрідною перевіркою на спроможність і ресурсний потенціал інтелектуальної еліти, якій необхідно з різнорідних історичних наративів, існуючих в сучасному ідеологічному просторі, створити новий образ народу, який відповідає викликам сучасного світу, але зберігає духовну спадщину минулого.

В сучасних умовах доцільно припустити, що етнічна ідентичність отримає друге дихання в нашому світі тендітних і невірних ідентичностей і схильних до трансформації життєвих позицій. Але тоді методологічно важливим є аналіз не тільки самого процесу формування ідентичності, але і механізмів збереження її стійкості. Також процес самих цих механізмів, і є основним предметом етнологічного знання сьогодні, але в ньому криється сьогодні загадка етносу і етнічності як самостійних феноменів нашого світу. Саме тому проблема формування і підтримання ідентичності стає сьогодні ключовою і для методології, і для методики як теоретичних, так і емпіричних досліджень етнічності.

Сучасна філософська традиція вбачає особливі стосунки людини зі світом у тому, що суб'єкт описує свою участь у цих стосунках за допомогою різних мовленнєвих форм, які розкривають внутрішні причини його бачення. Усе, що людина каже про свої дії і пов'язані з ними бажання і переконання вміщується в межі її соціальних та індивідуальних практик і складає буття особистості. За допомогою наративу чи розповіді ми надаємо практикам форми і смислу, впорядковуємо наш досвід темпорально і логічно, виділяючи у ньому початок, середину, кінець і центральну тему. Наративи всюдишні як механізми організації людського досвіду, локальні в силу історично конкретних шляхів їх сприйняття, вони володіють соціальною інструментальністю і прагматичним потенціалом. Наративи заповнюють увесь наш соціокультурний простір, ми даємо наративний опис самих себе і тих, що нас оточують, описуючи свої минулі дії, своє ставлення до них, надаючи тим самим сенсу власній поведінці, поведінці інших. Наратив дає змогу усвідомити те, ким люди є насправді.

Найважливішою ознакою історичного наративу є його самодостатність, завершеність у вигляді висловлювання, яке містить уже визначені моральні орієнтири або ціннісні аспекти. Він також є методом дискурсу, за його допомогою відбувається організація переживання соціального, біографічного часу, що дає можливість глибше розуміти сенс будь-якого твору. Кожна історична епоха розкриває притаманні їй культурні традиції, що репрезентують запас сюжетів, які можуть бути використані в подальшому для організації подій життя і історії, іншими словами, наратив створює образи для наступних поколінь. Його винятковість міститься не тільки в простому відображенні послідовності подій та їх збереженні, не просто в реєстрації події, а й у можливості створити щось нове, інноваційне. Отже, за його допомогою ми можемо надати пояснення долі індивіда, народу, етносу, проаналізувати події та зробити власні висновки на прийдешнє.

Таким чином, *Я*-нاراتив являє собою не одну-єдину історію, а сукупність всіх життєвих сюжетів, в яких може бути *Я*. Так, наратив

представляється нам як роман з багатьма дійовими особами, в якості яких виступають різні *Я* людини. Однак всі ці дійові особи відносяться фізично до одного актора, втіленому в одному тілі. Конструювання *Я*-нарративів було б неможливим без використання символічних ресурсів мови. Слід зауважити також, що з поширенням засобів масових комунікацій, зокрема, Інтернет, *Я*-нарратив перетворюється в «текст» в прямому сенсі слова – спілкування у Всесвітній мережі здійснюється шляхом обміну текстами між користувачами і таким чином людина повинна постійно (в умовах відсутності інших способів самовираження) висловлювати своє *Я* вербально, як «чистий» нарратив.

Так, ми можемо розуміти *Я* індивіда як «відкритий твір», в якому сам індивід є і автором, і виконавцем, а Інші, також виступаючи з позицій «читача» («слухача») додають своє розуміння самості, доповнюючи створений людиною *Я*-нарратив. Тоді як Ролан Барт з його концепцією «смерті автора» говорить про необхідність обмежити сприйняття «твору» тільки самим «твором», нам більш продуктивним вбачається *Я*-нарратив відкритим інтерпретацій ззовні.

Людина розповідає свою життєву історію, але вона не може обмежуватися тільки своїм розумінням *Я* і неминуче доповнює і видозмінює свій *Я*-нарратив за допомогою реакцій Інших на його розповідь. Таким чином, *Я*-нарратив, незважаючи на наявність певної сталості, що забезпечується його автором, знаходиться в стані вічної «плинності»: він вічно уточнюється, доповнюється, корегується, видозмінюється, і за допомогою Інших людина сама відкриває все нові грані самої себе і вписує їх в свій нарратив.

Розуміння *Я* як нарративу може сприйматися суто прикладним шляхом або ж, що більше цікавить нас як філософів, сприйматися більш широко – як вербалізована самосвідомість, як спосіб упорядкування *Я*-Структури, і в якості такої може виявитися досить переконливим.

Аналіз Я-нарративів дозволяє, таким чином, по-перше, проаналізувати взаємовплив особистого і культурно-соціального рівня в конструюванні ідентичності; по-друге, досліджувати спосіб структурування життєвого світу і виявити найбільш вагомні на екзистенційному рівні форми самоідентифікації; по-третє, простежити народження «нарративної ідентичності» в процесі комунікативного акту – ідентичності автора, який обрав у своєму автобіографічному оповіданні певну логіку узгодження частин життя в єдине смислове поле всесвітньої історії.

Головні ідеї другого розділу надруковані у працях:

Історичний нарратив як критерій формування етнічної ідентичності особистості / «Перспективи». Соціально-політичний журнал. Серія: філософія. – О.: ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». - № 2-3 (68-69), 2016. – С. 74-80.

Епістемологічний аспект історичного нарративу: особливості та специфіка / Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 141 (2). Ч. 2. Філософські науки. – С. 120-124.

Вигнання як критерій формування культурної самоідентифікації особистості/ «Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності»: збірник тез наукових робіт учасників міжнародної науково-практичної конференції м. Одеса 11-12 травня 2018 р. – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2018. – С. 52-53.

Exile as a way to the language/ International scientific conference: Modernization of educational system: world trends and national peculiarities, February 23rd, 2018. – Kaunas, Lithuania, 2018. – p. 55-56.

Фактори формування етнічної ідентичності особистості/ Актуальні питання розвитку суспільних наук у XXI столітті: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Дніпро, 7–8 грудня 2018 року) – Дніпро: НО «Відкрите суспільство», 2018. - С. 112-113.

Розділ 3

Концептуалізація трансформацій історичного нарративу сучасного суспільства

3. 1. Історичний нарратив в умовах глобалізації

В умовах глобалізації питання історичного нарративу вимагають якщо не повного переосмислення, то хоча б актуалізації питань, пов'язаних з історією взагалі та з її написанням в конкретних випадках. Одним з таких питань є роль історичного нарративу у формуванні історичної свідомості суспільства. При кризі ідентичності у сучасності, суспільна свідомість звертається до минулого в пошуках цієї ідентичності. Сучасне українське суспільство потребує оновленої історичної свідомості й ця потреба вимагає актуалізації історичних подій в сучасності.

В XXI столітті зростаючий інтерес до нарративного розуміння історії виводить на перший план тезу про текстуальну природу історії, а її визнання ставить питання про те для кого та як писати або розповідати вище за питання про що писати. Роздуми щодо майбутнього історичного нарративу в епоху глобалізації коливаються в широкому діапазоні від його захопленого піднесення до крайнього заперечення (Ельдарион, 2017; Бойцов, 1999). Точно майбутнє історичного нарративу, зрозуміло, ніхто передбачити не може, однак про деякі важливі тенденції, мабуть, вже цілком можна говорити. Головна з них полягає в тому, що поступово складається єдиний світ, який схоже, взагалі не потребуватиме історії. Або, висловлюючись обережніше, він не потребуватиме звичних видів історичної нарації.

Будь-яка історична картина служить перш за все самоідентифікації певної спільноти, виявленню її відмінності від інших. Немає історії без спільнот та немає спільнот без історії (Boytsov, 2000). Це означає, що той чи інший образ минулого живе лише остільки, оскільки його носієм є більш-менш згуртована група, яка складається, вибудовуючи загальну концепцію свого походження, що відрізняє «нас» від «чужих». Пам'яттю тієї чи іншої глибини можуть в залежності від обставин володіти найрізноманітніші

спільноти, наприклад монастир, місто, князівство, імперія. Але також й князівська дружина, університетська корпорація, художня школа, сільська громада, мафіозний клан, заводська бригада, зграя піратів, братство послідовників пророка тощо. Як тільки ця пам'ять починає «розповідатися» в усній, письмовій чи іншій (наприклад, сценічній) формі, можна говорити про історію. Якщо техніка фіксації такої розповіді більш-менш надійна, у відповідній картини минулого є шанси пережити своє співтовариство і з часом, можливо, стати об'єктом вивчення. Якщо ні, вона пропаде безслідно, як зникло вже безліч картин минулого, про існування яких ми сьогодні навіть і не підозрюємо.

Протягом ряду останніх століть домінуючим видом спільнот, які потребували колективного минулого і вельми активно займалися його створенням, були нації-держави. Повільно почавши складатися з XIV ст., вони поступово поглинули майже всі попередні людські об'єднання разом з їх власними картинами минулого та специфічними стратегіями як спогадів, так й забуття. Звичайно, і в надрах національних держав завжди зберігалось чимало особливих «груп пам'яті», але історії таких груп були ледь помітні на тлі гучного національного історичного нарративу. Партикулярні групові ідентифікації були до XIX ст. повністю підпорядковані державно-національній ідентифікації.

Коли ж складеться майбутнє глобальне суспільство, воно зможе себе протиставляти хіба що марсіан, тому що на планеті Земля для нього не залишиться ніяких «інших». Зрозуміло, це дуже далека перспектива, проте брати її до уваги доводиться вже зараз як напрямок чинного вектора руху. Для глобального суспільства історія Канади, Марокко або Китаю матиме не більше сенсу, ніж для нас сьогодні – історія Урарту: остання хоч і займає думки і час декількох знавців-антикварів, але не має ніякого громадського звучання.

У людства як цілого довго не було взагалі ніякої спільної пам'яті – вона почала повільно складатися тільки в епоху світових воєн. Тому історія в

глобальному суспільстві повинна малюватися насамперед як заперечення та подолання національних, регіональних і культурних історій, як історія побудови єдиної планетарної цивілізації і як обґрунтування того, чому в цій цивілізації влада і ресурси розподіляються саме так, як вони розподіляються, а не якимось інакше. Розповідь в традиційному стилі про виникнення і розвиток ближньо- і далекосхідних, африканських, американських, європейських культур виявляється не тільки ідеологічно шкідливою, а й технічно неможливою. Адже будь-який побіжний, але скільки-небудь послідовний (а тим більше ще й політкоректний) опис всіх цих історичних коренів буде неспроможним вже з дидактичних і літературних основ: в ньому доведеться простежувати стільки мало пов'язаних між собою сюжетних ліній, що на це піде неприпустимо багато слів і часу.

До того ж всі зусилля виявляться марними, тому що ця монотонна партикулярна історія буде й не історією зовсім, а тільки передісторією. Саму ж історію глобального суспільства логічно буде обмежити описом наднаціональних явищ (таких, як міграції, поширення технологічних нововведень або, скажімо, пандемія чуми в середині XIV ст., яка захопила всю Євразію) і кроків по об'єднанню світу. Приблизно в цьому напрямку вже сьогодні рухаються прихильники так званої «нової глобальної історії» (Conceptualizing, 1993). Ймовірно, для періоду, що передував Великим географічним відкриттям, доведеться обмежитися коротким перерахуванням основних цивілізацій та згадкою випадків спорадичних контактів між ними. Куди більше уваги треба буде, природно, приділити процесу світової інтеграції з кінця XV до кінця XX ст. Але головне місце в курсі історії глобального суспільства напевно займе період, що почався приблизно на рубежі XX і XXI ст., оскільки саме на нього доведеться більшість значних подій такої історії – тобто історії, яка для нас ще не історія зовсім.

Природно, що глобальний погляд на минуле неминуче повинен випускати з уваги індивідуальні особливості культур та цілих цивілізацій, не помічати багатьох відмінностей в їх історичній долі. Ідею вихідної

своєрідності окремого доведеться принести в жертву ідеї поступової конвергенції в єдине, і історія як знання про одиничне виявиться підпорядкована знанню про загальне. Щось схоже відбувалося за радянської доби, коли загальна історія будувалася на основі редукування природної своєрідності різних культур. Під «лушпинням» подій, імен та дат вгадувався «головний зміст» історії – і він був приблизно однаковим в Іспанії і Монголії, у майя і арабів, полягаючи, по-перше, в процесі соціальної диференціації, а по-друге, в терті між суспільними групами (Бойцов, 1997). Щось подібне, ймовірно, повинно трапитися й з майбутньою всесвітньою історією, тільки категорії переваги будуть іншими – не поділ і конфлікт, а навпаки, з'єднання і зняття конфліктів.

Отже, самі основи устрою минулого в глобальному суспільстві будуть, судячи з перших натяків, рішуче відрізнятися від звичних нам - і по хронологічним перевагам, і з відбору матеріалу, і по тому, як буде відрегульований баланс між одиничним і загальним.

В епоху глобалізації історія не тільки не потрібна – вона заважає, особливо історія національна. Національні історії і навіть окремі їх осколки в цьому сенсі небезпечні: вони будуються часто-густо на застарілих претензіях до «інших» і вихвалянні «своїх» виняткових достоїнств. Будь-яка нація, якщо повірити на слово її шкільними підручниками, завжди була оточена заздрісними та злісними сусідами, які доставляли їй, талановитій та миролюбній, безліч неприємностей. Принісши нечувані жертви на вівтар справедливості та інших моральних ідеалів, вона, в кінцевому рахунку, у героїчній боротьбі здолала ворогів та відкрила шлях до її нинішнього (або ж очікуваного в самому найближчому майбутньому) розквіту.

Ідентичність, створювана такою версією минулого, будується на конфлікті і тому доставляє багато клопоту вже сьогодні, не кажучи вже про те, що буде завтра. На ефективності роботи міжнародної корпорації може позначитися лише негативно, якщо, наприклад, її віце-президент – француз буде недолюблювати віце-президента – британця за те, що англійці спалили

колись Жанну д'Арк. Можна навести приклади і куди менш комічні: варто лише уявити собі різнокультурні пари співробітників поляка і німця, серба і албанця, ізраїльтянина і сирійця. В даному випадку історія явно заважає отримувати прибуток, а це значить, що в вищих цілях відкриття ринків і зростання економіки історію потрібно якомога швидше забути.

Способи полегшення обтяжливого впливу пам'яті відомі і використовуються давно – мабуть, споконвіку. Але останнім часом винаходиться особливо багато способів пом'якшення або нейтралізації минулого, подолання його, звільнення від нього і, нарешті, його забуття. Одним з найбільш парадоксальних, хоча, здається, ще недостатньо осмислених філософами є, як не дивно, створення меморіалів. Меморіали начебто покликані підтримувати актуальність минулого, але у випадках, що особливо травмують свідомість, вони немов всмоктують в себе пам'ять про трагедії, локалізуючи її в своїх стінах і тим самим частково приручають. Відвідуючи меморіал, людина відчуває сильне потрясіння, але поза ним дозволяє собі витіснити тривожний колективний спогад до самого краю свідомості та навіть за цей край. Меморіал стає тим самим не лише «місцем пам'яті» згідно П. Нора (Нора, 1999), а й місцем ізоляції травматичних спогадів.

Створення та підтримка меморіалів – вже порівняно давня практика поводження з незручною пам'яттю. Якщо ж повернутися до новітніх практик, породжених глобалізацією, і до того ж порівняно простих, то можна згадати, як глави тих чи інших держав приносять офіційні вибачення сусіднім націям за страждання, завдані їм у минулому. Повне задоволення викликають такі демарші чи ні, оцінити з боку важко, але оскільки вони вітаються, потреба в них є, не дивлячись на всю очевидну формальність таких кроків. Якнайшвидше «подолання минулого» за допомогою того чи іншого символічного жесту виявляється в сьогоdnішньому світі найнагальнішою необхідністю, і до того ж з причин аж ніяк не лише морального толку. Адже від успіху «забування» залежить залучення інвестицій і відкриття нових

ринків – аргументи вирішальні в нинішньому гарячковому всесвітньому змаганні.

В цьому відношенні сьогоднішня ситуація протилежна тій, що була в ХІХ ст., коли для придбання і закріплення за собою ринків необхідно було задіяти міць національної держави і не в останню чергу – її збройні сили. Природно, що в ті часи ні про яке забуття національних історій і мови йти не могло. Навпаки, ці історії слід було розповідати знову і знову. Сьогодні ж на порядок денний виходить деконструкція національних історій з усіма їхніми претензіями до «інших» і обґрунтуваннями власних виняткових достоїнств. Як від образ і претензій, так і від самовихваляння в нинішньому світі явно стає мало користі.

Національні історичні наративи (як і будь-які інші картини минулого) не просто співіснують, вони раз у раз стикаються, вступають в конфлікти один з одним. У ХІХ ст. «німецька» картина минулого очевидно протистояла «французькій», але звичайний німець або француз могли й не здогадатися про можливість альтернативного погляду на минуле: національна держава в межах своїх кордонів успішно зберігала монополію на «розповідання історії». Сьогодні зіткнення між різними образами минулого незрівнянно почастишали, спустившись до рівня свідомості пересічного обивателя. Серба важко уберегти від зустрічі з хорватським трактуванням минулого, як і навпаки. Це багаторазово підсилює заряд конфліктності, що міститься в національній історії, її здатність сварити людей. Знову виходить, що традиційні національні історії вкрай шкідливі для економічної інтеграції і тому потребують деконструкції. Деконструкція національних історій починається зазвичай з їх релятивізму. Коли «Єврокліо» – європейська організація викладачів історії – наполягає на такому включенні «інших» точок зору в шкільні підручники (скажімо, «хорватської правди» в сербські підручники), щоб «чужі» думки викликали розуміння, а то й співчуття, вона відкриває шлях саме для деконструкції національних картин минулого. Тут конфронтація протистоянь образів минулого замінюється діалогом між ними.

Але «наша» картина минулого може бути за визначенням тільки монологічною: «ми» не можемо бути й «нами» й «не нами» за визначенням. Будь-який співчутливий діалог з «іншою» історією поступово трансформує і «нашу» історію, і, відповідно, трансформується суспільна свідомість.

Труднощі, які переживають зараз національні історії, викликані не тільки зовнішнім натиском глобалізації, а й внутрішньою хворобою образів минулого – їх власна здатність творити самоідентифікацію спільнот за останні десятиліття явно знизилася. Виною тому злочини, вчинені національними державами у ХХ ст., які почали викликати сором. Легко своєю історією пишатися, але вкрай важко приймати на себе тягар відповідальності за вчинене в минулому зло. Тому самоідентифікація через історію йде зараз куди складніше, ніж півтори сотні років тому.

Чи зобов'язаний німець, який народився у 1980-і рр., відчувати себе відповідальним за діяння нацистського уряду його країни? В ідеалі, напевно, повинен, як і його російський чи грузинський одноліток – за злочини сталінізму. І напевно завжди буде багато таких німців, росіян, американців та будь-яких інших, хто зможе брати на свої плечі тягар гріхів предків. Погодимось, проте, що вимагати такої моральної самовідданості від кожного (або навіть кожного сотого) було б нереалістично. Тим часом без неприємних пошуків хоч якихось рішень важких моральних проблем при зверненні до свого національного минулого нині не обійтись. «Хороша» (в прагматичному відношенні) ідентичність – ідентичність комфортна, а та, що викликає постійний глибинний дискомфорт, може довести до виникнення важких фрустрацій у індивіда та у спільноти. Інстинктивне прагнення уникати дискомфорту при визначенні власного «я» психологічно зрозуміло навіть тоді, коли воно в моральному плані виглядає не цілком бездоганим. Звідси ж зрозуміло, чому самоідентифікація індивіда зі своєю національною історією (а значить, і з власною державою) викликає зараз труднощі і постає справою куди менш приємною, ніж у ХІХ ст. Чи не у кожної нації – великої чи малої – хвора совість: Голокост для Німеччини, ГУЛАГ для СРСР,

В'єтнам для США чи Алжир для Франції. У кожній національній шафі в ХХ столітті з'явився свій скелет, а то навіть кілька.

«Чистими» начебто повинні бути історії «нових націй» або держав, які виникли нещодавно. Але й у них не без плям: одні успадковані з минулого, інші встигли виникнути тільки що, саме в ході здобуття суверенітету. В «нових» державах зараз у розпалі конструювання «національних історій» цілком класичного зразка – процес, який заслуговує на увагу дослідника історичної свідомості. Однак, незважаючи на екзотичне буйство використовуваних фарб, навряд чи саме тут реалізуються актуальні тенденції розвитку історичного знання. Нинішні «молоді націоналізми» в Східній Європі та колишньої радянської Євразії, швидше за все, не передвісник майбутнього, а спогад про минуле – запізнілі відзвуки процесів ХІХ ст. Це націоналізми старого зразка, які виникли в умовах розпаду спільнот, де дезінтеграційні процеси довгий час штучно стримувалися.

Інтегруюча сила «нових» національних історій може виявитися значно слабше з двох основних причин. По-перше, нинішня інформаційна ситуація зовсім інша, ніж у ХІХ ст., і будь-який «споживач» може в принципі досить легко (за допомогою бібліотеки, Інтернету, телевізійної антени, радіоприймача або, скажімо, в ході туристичної поїздки) виходити за рамки нав'язаних національною історією поглядів на минуле. По-друге, вплив образів «національної історії» послаблюється ще й явним зниженням довіри того ж самого «споживача» до будь-яких претензій історичної науки на достовірність. Тому, хоча «нові» національні історії на перших порах і можуть користуватися підтримкою охоплених ентузіазмом нових же спільнот, варто лише початкового ентузіазму охолонути, як їм доводиться долати скепсис населення по відношенню до історії взагалі. Так що особлива активність, часом агресивність «нових» національних історій пояснюється не тільки їх полемічністю по відношенню до минулої «імперської» картині минулого, а й необхідністю подолати вкорінену у свого споживача недовіру до будь-якої історичної інформації.

Тут доречно зупинитися докладніше на історичному скепсисі, який значно відрізняє нинішню ситуацію від тієї, що була у XIX ст. Радянська історична наука і особливо радянська історична освіта в кінцевому рахунку привели до рішучої дискредитації історичного знання на всьому радянському (а отже, і пострадянському) просторі. Історія XX ст., тобто того часу, про який зберігалася неофіційна, альтернативна пам'ять, що передавалася усно, переписувалась заново при кожній зміні першої особи держави. Не менш істотно, що довга криза соціалізму, а потім його розпад наочно показали вихідну ущербність історіософської концепції, яка складала ядро науковості радянської картини минулого.

Найважливіше досягнення радянської історичної науки полягає в дискредитації будь-якої претензії історії на науковість. В очах нашої громадськості «ненауковість» історії – остаточний її вирок, оскільки радянська публіка виховувалася партією і урядом в суто сцієнтиському ключі. Природно, що місце ненаукової «історії істориків» для публіки легко можуть займати інші історії (наприклад, «історія від математиків») просто тому, що математика в очах радянської людини (і відповідно, її спадкоємців) – «справжня наука».

Розмашисті партійні експерименти з історичною свідомістю радянського суспільства привели, як не парадоксально, приблизно до того ж результату, що і рафіновані методологічні дискусії на Заході. Якщо там кращі уми шляхом довгих інтелектуальних пошуків за допомогою найтонших інструментів логіки та в ході інтелігентних обговорень прийшли до висновків про високий ступінь суб'єктивності всякого історичного знання і про те, що історична наука являє собою сукупність культурних практик, які склалися з певних історичних обставин і тому неминуче з часом трансформуються, то у нас останній безхатко, явно не знайомий з роботами Ф. Ніцше, переконано заявить, що історія бреше, а історики – брехуни та повії, за гроші готові обслуговувати будь-яку владу.

При всій прикрій незбалансованості цієї тези, доводиться визнати, що в ній є своя частка правди, виношеної в глибині народної душі. Тим більше, якщо згадати, що в головах багатьох радянських громадян «історія взагалі» була ідентична «історії КПРС» – як в навчальних програмах негуманітарних вузів. Однак нам цікавіше те, що пострадянське твердження «історія все бреше» являє собою всього лише дуже грубу версію західного «в історії так багато суб'єктивізму». І на Заході, і на Сході історію практично одночасно позбавили статусу наукового знання в тому сенсі «науковості», який переважав у ХІХ ст.

Претензія на науковість або жага науковості відіграла дуже велику роль в ХІХ ст. для легітимації дисципліни історії та очевидного успіху місії інтеграції національних історій. Ця місія могла успішно виконуватися до того часу, поки жила впевненість в тому, що знання, яке надається національною історією, якщо й не до кінця науково сьогодні, то у будь-якому разі стане таким завтра. Визнання того, що цілий букет різних видів суб'єктивного не тільки не елімінується з історичного дослідження, але навіть становить, по суті, принципове ядро такого дослідження, не могло не позначитися негативно на масовому відношенні до історії, на зростанні скептицизму по відношенню до неї.

Методологічні розчарування в можливості «справжньої наукової історії» в поєднанні з психологічними складнощами, викликаними власним «ганебним» минулим (як, втім, часом і не менш ганебним справжнім), та ще в умовах, коли на кожну людину обрушується потік історико-культурної інформації, що не вписується в рамки національної історії, призводять до абсолютно нових явищ в області масової самоідентифікації. Перш за все в світі, що глобалізується все ширше відкриваються можливості для вибору «додаткової» або навіть «альтернативної» самоідентифікації (у ХІХ ст. вкрай мало ймовірні). Яскраві приклади того – свято св. Патрика, свято святого Валентина або Хеллоуїн, які рік від року все з більшим розмахом відзначається нашими співвітчизниками. Ентузіазм, з яким нащадки

київських князів обговорюють відмінності ірландських кілтів і волинок від шотландських, або гордість, з якою вони оголошують про свій вступ в той чи інший славний кельтський клан, можуть справляти досить комічне враження на стороннього спостерігача. Але чим глибше такі свята пускають коріння серед українських підлітків, тим більш показовий прояв серйозного культурного зсуву: природжена національна ідентичність виявляється з якихось причин занадто тісною.

Тим часом сучасні умови (як інформаційні, так і комерційні) надають багаті можливості усунути дискомфорт і вибудувати в принципі будь-яку бажану особисту або групову ідентичність. Наскільки переконливою ззовні, а головне, ефективною для самого індивіда чи спільноти може бути така довільно обрана ідентифікація – сказати без спеціального вивчення питання складно. Але оскільки і «природжена» національна ідентичність навряд чи повністю передається на генетичному рівні, будучи переважно соціальним конструктом, то принципових переваг у неї перед «додатковими» або «альтернативними» ідентичностями не так багато, як може здатися на перший погляд.

Якщо уважно придивитися до нашого суспільства, ми виявимо вельми помітне число людей, що створюють для себе особливі моделі ідентифікації, які відрізняються від національно-державної або прямо їй протистоять. Не будемо тут з'ясовувати, які причини популярності таких моделей: розчарування в державі, травма пам'яті, політичний інтерес або будь-які інші. Істотно лише те, що кожна з моделей ідентифікації передбачає певну картину минулого, що часом дуже відрізняється від пропонованої спільнотою офіційних академічних істориків.

Найпоказовіші серед всіх альтернативних співтовариств досить численні молоді люди, які серйозно називають себе ельфами або хоббітами. Тут ми підходимо до нового типу історичного наративу, породженого глобалізацією та технологічним ривком, – квазіісторії. Тобто власної історії у глобального суспільства немає і бути не може. Архаїчні національні історії

створюють перешкоди на шляху до єдиного людства. Тому нещодавно з'явилися замітники національних історій – вільні від всіх їх недоліків квазіісторії, які, по-перше, не були б пов'язані з певними націями, а по-друге, розповідалися по всьому світу однаково.

Саме такими квазіісторіями є «Гра престолів», «Зоряні війни», «Володар кілець» і «Гаррі Поттер». Всі вони побудовані за законами історичного жанру. Їх морфологічний устрій, їх поетика цілком підійшли б для презентації і цілком справжнього історичного нарративу. Але оскільки в них розповідаються історії про інші світи, то вони звільнені від всіх слабостей нашого світу і можуть прекрасно служити створенню глобального суспільства. Ідентифікація себе з мужніми і скромними хоббітами або вишуканими загадковими ельфами куди комфортніша, ніж з власною державою, за якою числиться чимало мерзенностей в минулому і яка надає замало приводів для захоплення в сьогоденні.

Що ж стосується художніх засобів, за допомогою яких створюються квазіісторичні кінонарративи, то вони мають незрівнянно більшу силу впливу, ніж наукова проза істориків XIX ст. та нинішніх продовжувачів їхньої справи. Сучасний кінематограф може створити приголомшливий ефект присутності глядача всередині дії, зробити його очевидцем, майже учасником дійства. Глядач слухає розповіді зі страхом, захопленням, зі сльозами на очах. Про такий вплив історики, які прагнули показати «як це було насправді» могли тільки мріяти. Тут і літераторам є чому позаздрити.

Основна функція історії в епоху глобалізації вже не засіб ідентифікації спільноти, як це було раніше, а джерело комерційних образів.

Глобальна культура все менше потребує істориків як експертів минулого. Набір характерних образів минулого цілком склався, у виробництві нових особливої потреби немає, а користуватися вже наявними неважко й без допомоги професійного історика. При створенні класичної історичної картини ім'я історика-консультанта в титрах мало комерційний

сенс, оскільки запевняло споживача в автентичності пропонованого товару, але новітня квазіісторія не потребує навіть такої етикетки.

Такі образи використовуються насамперед для розваги та історія стає способом розваги, джерелом задоволень.

Схожу роль історія грала давно, але з різним успіхом у публіки. Так, в завершену двохсотлітню епоху «історії як науки» про розважальності історії в пристойному суспільстві намагалися не говорити – тоді вона намагалася постати заняттям серйозним і тільки для солідних людей. Зараз же історія, як і інші сфери суспільного буття (наприклад, спорт, мистецтво чи політика), неминуче підпорядковується основній вимозі часу – загальній комерціалізації, тобто пристосовується до запитів на ринку. Ринок же залишає історії перш за все функцію розваги публіки.

Серйозна академічна література з історії ще здебільшого розпродается. Однак реалізується вона в одному певному секторі ринку: її купують університетські бібліотеки, студенти та самі ж історики. Завдяки стабільному збільшенню цього сегмента протягом усього післявоєнного періоду (наслідок зростання числа університетів, студентів та істориків) до недавніх пір скрадається поступове охолодження до історії широкої публіки. Однак зараз університетський сектор переживає структурні зміни, студенти вже не купують книжок, історики також роблять дуже рідко.

Глобальне співтовариство як воно вимальовується сьогодні – це спільнота споживачів товарів, які створюються глобальними же виробниками і рекламуються через глобальні інформаційні мережі. Від історії в такому суспільстві великого пуття немає, як немає його і від істориків, за винятком тих, хто вміє розважати споживача, продаючи йому ті чи інші історичні (або квазіісторичні) образи. Ясно, що потреба в «жерцях Клію» стане незабаром ще менше, ніж сьогодні, тому цьому професійному співтовариству судилося чи до невпізнання змінитися, чи то зовсім зникнути.

Втім, мабуть, якесь число носіїв антикварного історичного знання, напевно, збережеться, але навряд чи вони викличуть суспільний інтерес

більший, ніж сьогодні, наприклад, ассириолог або палеографи. Це буде історія для касти знавців, свого роду закритого глобального клубу.

3. 2. Історичні травми та травматизація минулого: виклики сучасності

Отже, основна функція історії в епоху глобалізації вже не засіб ідентифікації спільноти, як це було раніше, а джерело комерційних образів. Межа ХХ-ХХІ століття стала часом різкого методологічного оновлення гуманітарної науки, що проявилось не тільки в появі нових напрямків досліджень, але і в зміні самої дисциплінарної структури знання. Нові феномени, що потрапили в фокус дослідницької уваги, стали центрами об'єднання вчених, спочатку належали до різних дисциплін, що призвело до необхідності вироблення нових методологічних принципів. Вищесказане повною мірою відноситься до такого напрямку як «trauma studies». Саме поняття травми, запозичене з медицини, досить швидко знайшло застосування в психології, а вже звідти перекочувала і в інші науки гуманітарного циклу, ставши важливим елементом історичних, антропологічних, філософських та навіть політологічних дискурсів. У цьому сенсі традиція вивчення травм є відображенням загальносвітової тенденції, оскільки можна констатувати певне розмаїття дослідницьких підходів і трактувань основного поняття, а також прагнення, в тій чи іншій мірі, звести процес травматизації або до його психологічного, або до соціологічного аспекту.

Сьогодні в просторі постнекласичного соціогуманітарного знання все більшу роль відіграють складні, полідисциплінарні типи мовлення і письма, умовою існування яких виступає здатність актуалізації болісного минулого. Аналітика травми, або trauma studies, являє собою один з міждисциплінарних способів «номіналізації», говоріння про події свідомо хворобливі і часто закриті від прозорої маніфестації і артикуляції. Затребуваність психоаналітичних, історичних і візуальних досліджень, що базуються на тих чи інших аспектах поняття «травми», нерідко провокує нас на міркування

про trauma studies як спробу менторського створення «області не тільки допустимого, але і бажаного дискурсу в рамках академії і за її межами» (Петровская, с. 98). У цьому підрозділі ми постараємося розібратися: чи дійсно вивчення «травмованої» свідомості та досвіду відсилає до інтенціональних особливостей лаканівського владного знання, або наукова і художня аналітика множинних травм, скажімо, ХХ століття є в першу чергу етично необхідною спробою об'єктивної реєстрації і одночасно особистого свідчення про «жахливе», «неймовірне».

В одній з перших робіт, безпосередньо присвячених trauma studies, професор Єльського університету Шошана Фелман назвала ХХ століття посттравматичним, кажучи про те, що основна дискурсивна модель, яка апріорі йому властива, - свідчення (Felman, 1992). Ця робота, написана спільно з професором медицини Дорі Лауб і опублікована в 1992 році, поставила перед науковим співтовариством складні питання, не вирішені до кінця і зараз. Що являє собою свідчення про травматичному подію? Яким чином факт свідчення, який розуміється авторами не тільки в термінах суто юридичного дискурсу, пов'язує між собою гнучку історичну тканину, яку не можна подати сьогодні без «прози, вистражданої як документ» (Шаламов, с. 433).

Наявність цих питань, на які не існує остаточної відповіді, неминуче призводить до відомих труднощів, з якими стикається кожен критик, який прагне проаналізувати наратив в контексті катастроф. У той же час сьогодні такі поняття як «свідчення», «посттравматичний стресовий синдром» і «історична травма», запропоновані Фелман, Лауб та їх колегами для дослідження історико-культурного стану суспільства, вже широко використовуються вченими. Завдяки гетерогенності аналітичної оптики напрямок trauma studies називають одним з найдинамічніших розділів гуманітарних наук в останнє десятиліття ХХ століття (Епштейн, с. 48-51). Роботи ж деяких дослідників - Ш. Фелман і Д. Лауб (Felman, Laub, 1994), Е.А. Каплана (Trauma), Дж. Александера, Е. Сантнера (Santner), Д. Ла Капри

(La Capra, 2001), К. Меррідейл (Merridale), С. Ушакіна (Oushakine), О. Бартова (Bartov), Дж. Мітчелл (Mitchell), М. Липовецького (Липовецкий), К. Карут (Caruth, 1996), П. Штомпки (Штомпка) – вже стали класичними текстами з теорії травми і способам її репрезентації.

Інтерес до вивчення природи травми і насильства як у вітчизняній, так і в світовій культурі, який був раніше досить маргінальним явищем, стає все більш помітний і в Україні. В значній мірі зростання зацікавленості в обговореннях цієї проблематики спровокований перекладами деяких ключових текстів (Александр). Легітимацію trauma studies як простору критичного осмислення пострадянського, судячи з конференційної активності одного тільки 2014 року, можна вважати що відбулася. Однак, незважаючи на такий ажіотаж, про теоретичні та методологічні аспекти цього напрямку досліджень написано небагато. У цій ситуації міждисциплінарність trauma studies, що припускає наявність безлічі дослідницьких інструментів, призводить до термінологічної плутанини, що вимагає деякої розшифровки.

Trauma studies як наукова дисципліна являє традицію вивчення культури ХХ століття в категоріях «філософії божевілля» (Руднев). Так, на думку деяких авторів, життя в будь-якому закритому і невільному співтоваристві є незмінним травматичним станом речей (Жижек), а суб'єкти такої спільноти знаходяться в стані постійного посттравматичного неврозу. Таким чином зрозуміло, чому і для «клініцистів» (психоаналітиків, психіатрів), і для «критиків» (постфрейдистів, постструктуралістів та інших представників гуманітарного знання) дослідницький інтерес протягом більш ніж півстоліття представляє не тільки і не стільки психологічний стан окремо взятої особистості, яка пережила якусь страшну подію, але, в цілому, стан соціуму, який відповів на звільнення концтаборів, катастрофи, світові і локальні війни нормалізацією травми як елемента повсякденної реальності.

У медичному дискурсі, пов'язаному зі створенням психіатричних клінічних типологій, досить давно існує інтерес до такого хворобливого стану особистості (і суспільства), яке можна назвати «військовим неврозом»,

або посттравматичним стресовим синдромом (ПТСР, *posttraumatic stress disorder*). ПТСР свідчить про психологічний розлад особистості, отриманий в результаті сильного потрясіння (загроза смерті, військові дії, катастрофи), яке неможливо осмислити і прийняти навіть постфактум. Вивчення симптомів ПТСР дозволяє оцінити характер і масштаби психологічних травм, і такий аналіз виявляється корисний як для практикуючих медиків і психологів, так і для істориків та філософів, які цікавляться символічними «ранами» минулого та їх слідами в сьогоденні.

Незважаючи на те, що ще в період Першої світової війни психіатри спостерігали, наприклад, синдром «тривожного серця», що виникав як прояв стресу після бомбових ударів, активні медичні дослідження ПТСР почалися під час В'єтнамської війни. Тоді ряд американських психіатрів зіткнувся з тим, що солдати, які пройшли бойові дії, були не в змозі повернутися до нормального повсякденного життя. Більшість з них не справлялися з отриманими психологічними травмами, ставали наркозалежними, безробітними, бездомними, вели себе агресивно і фактично відмовлялися від соціалізації (Lifton). Приблизно через 25 років після відкриття зазначеного симптомокомплексу Міжнародна класифікація хвороб поповнилася номером F43.1 і ПТСР (або «травматичний невроз») виявився визнаним психічним захворюванням.

Варто зазначити: задовго до визначення і фіксації нової форми дисбалансу людської психіки і ментальних нормативів спільноти, в кінці XIX століття, вже робилися спроби встановлення травматичної природи невротичних розладів. Зигмунд Фрейд і Йозеф Брейер, працюючи з істериками, помітили, що джерелом неврозів їх пацієнтів були події, які ці пацієнти не хотіли або не могли пригадати, але, на жаль, вимушено «проживали» знову і знову (Фрейд, 2010). Надалі Фрейд розвинув це визначення, вивчаючи випадки військових неврозів у солдатів, що повернулися після Першої світової війни (Фрейд, 2006). Згідно з його теорією, травма є «раніше пережиті і пізніше забуті враження, яким ми

приписуємо велике значення для етимології неврозів» (Фрейд, 1993, с. 82). Якщо джерелом істеричного розладу в будь-якому випадку слугує надзвичайно сильне збудження ззовні, то травмою варто вважати порушення механізмів захисту від роздратування різного генезису, яке виражається в утворенні «нав'язливих» мнемонічних слідів. «Фрейд ставить під питання першооснову травматичної події, доводячи, що нею є не досвід сам по собі, діючий травматично, а подальше повернення в вигляді спогадів» (Lays, p. 20). Місце травми знаходиться десь між минулими подіями та подальшим розвитком хвороби, в самому факті невимовних спогадів, несвідомих фіксацій, нав'язливих повторень і небажаних флешбеків.

Підкреслимо, що психіатри, які працювали над визначенням симптомів ПТСР і способами лікування розладів, так чи інакше продовжили традицію Фрейда. Наприклад, Жак Лакан, який запропонував триєдину концепцію реєстрів реальності (Уявне-Символічне-Реальне) (Лакан, с. 12), говорив про спочатку травмогенний характер культури. Її небезпека, на його думку, полягає в тому, що вона включає в себе не тільки повсякденність, а й екстремальні імпульси і прагнення. Ці точки екстремуму необхідні людині як досвід крайніх, ніколи не сприймаються до кінця станів, досвід радикальних порушень, «нормальний» стан культури. Але з цієї ж причини вони вкрай небезпечні. Якщо культура характеризується наявністю елементів, що чинять опір символізації, то логічно припустити, що вона завжди може виступити джерелом найсильніших потрясінь, до яких людина не готова ні соціально, ні психологічно, ні цивілізаційно. Зіткнення з цим «екстремальним» полюсом культури і породжує травматичний невроз.

Важливо відзначити й інші способи впливу патопсихологічних міркувань на аналітику травми. Слова вокабуляра медично-біологічних наук (нейрофізіології та ін.) – афазія, амнезія, мовні персеверації, психотравмуючі ситуації – досі доволі часто актуалізуються в загальних для «теорії травми» дискусіях (Руднев).

Отже, варто визнати: висновки Фрейда та його послідовників були екстрапольовані на обговорення природи соціокультурної травми. Так, філософи історії вимушено визнавали, що травмою може виявитися будь-яка подія, що сталася на мить раніше, ніж це необхідно для того, щоб стати частиною нашого повноцінного досвіду (Карут). Наслідком стає символічна недостатність і неможливість викладу історії того, що сталося, розрив пережитого і його розуміння, мовчання свідка травматичної події.

Результативні дослідження травми та її потужного впливу на соціально-історичні та ціннісні конструкти суспільства спиралися не лише на роздуми Фрейда, а й на аналіз подій і реалій Другої світової війни, а також на вивчення наслідків «остаточного вирішення єврейського питання», Голокосту. Паралельно з виявленням симптомів ПТСР у солдатів, що пройшли бойові дії, проводилася активна робота з в'язнями концентраційних таборів. Медики стали порівнювати клінічну картину пацієнтів з «в'єтнамським синдромом» (пізніше ПТСР став фігурувати в публіцистиці під назвою «афганський» або «чеченський» синдром) і накопичені до того моменту усні і письмові розповіді (в тому числі літературні твори) жертв концтаборів (Kardiner). В результаті цієї роботи було виявлено 27 загальних симптомів «травматичного неврозу», які лягли в основу класифікації ПТСР як психічного розладу. Надалі ПТСР часто з'являтиметься в роботах дослідників, які використовують термін для демонстрації неспроможності того чи іншого соціуму до вироблення способу раціоналізації і артикуляції трагедій, що відбулися.

На початку 1990-х років, як уже згадувалося вище, завдяки дослідженням Фелман, Лауб і Карута з'явився термін «історична травма». В результаті всередині *trauma studies* був розроблений ряд визначень і характеристик, який дозволив говорити про травму (травматичний досвід) як про подію соціокультурної та історичної реальності. Інтерес до історичної травми як до комплексу концептуальних установок для дослідження стану спільноти серйозно зріс після подій вересня 2011 року (Brady, Спивак).

Представники різних гуманітарних напрямків після падіння веж-близнюків повернулися до ідеї, яку вперше озвучила Фелман: необхідно переглянути сформовані критичні підходи до аналізу медіа і взагалі соціуму (Felman, 1995). Щоб мати можливість подолати історичну травму, потрібно заново поглянути на особливості національної історії та способи самоідентифікації, що існували до 9/11.

Вперше історичний процес і його взаємини з травматичним досвідом розглянув Фрейд в останній роботі «Людина на ім'я Мойсей і монотеїстична релігія». Він писав її протягом чотирьох років, з 1934-го по 1938 рік, перші дві частини у Відні, останню – вже в еміграції в Лондоні. По суті, ця робота стала для нього моментом самоідентифікації в ролі маргінала, людини, якого позбавили прав і громадянства через його расову приналежність.

Кеті Карут, розбираючи дослідження Фрейда, підкреслює, що його книга сама по собі здається певним місцем травматичного («site of trauma»), його фіксацією. Таке зауваження закономірно, оскільки сам Фрейд, розповідаючи історію книги, зізнавався, що робота фактично писалася двічі: спочатку її довелося перервати через вторгнення нацистів до Австрії, потім – через аншлюс Австрії, змусила вченого емігрувати. Таким чином, дослідження психоаналітика вже постає як слід, як певний історичний акт, в першу чергу пов'язаний з його власною травмованою особистістю.

Більш того, на думку Карут, центральним елементом роботи Фрейда є розуміння суті «результату (leaving) і повернення» - подій, що конституюють історію єврейського народу і всіх його представників. Як вихід з Єгипту, яка формує символічне значення єврейської історії, був радикальним розривом з минулим і точкою підстави історії народу (Фрейд, 1993), так і еміграція самого Фрейда перетворила його в маргінала, відчуженого національним політичним режимом, і в той же час звільнила «від страху викликати моєї публікацією заборону психоаналізу там, де його ще терпіли» (Фрейд, 1993).

Ключовим для книги Фрейда стало розуміння сучасності через травматичний досвід історії. «Питання, в рамках якого Фрейд вибудовує свій

текст і надалі пояснює історичну ситуацію єврейського народу і свою участь в ній як єврейського автора, [полягає в наступному]: що являє собою історія культури і як вона співвідноситься з політикою, нерозривно пов'язаною з нацією» (Фрейд, 1993). Досліджуючи вплив травматичного на процес історії, Фрейд надає йому загальний характер: «на мою думку, тут схожість між індивідом і масою майже повна, хоча враження від минулого зберігається у вигляді несвідомих слідів пам'яті» (Фрейд, 1993).

Згідно з його роздумів, одним з найзначніших моментів в єврейській історії є не отримання свободи, а витіснення спогадів про вбивство Мойсея і створенні «нового» монотеїзму. Фрейд припустив, що в результаті дії механізму витіснення в історичній пам'яті єгиптянин Мойсей, який сповідував жорсткий монотеїзм, що вивів іудеїв з Єгипту і убитий в ході повстання, після двох поколінь «злився» з фігурою іншого Мойсея – жерця вулканічного бога Яхве. Історія євреїв є акт повторення: витіснення діянь Мойсея і їх повернення, але вже в дещо зміненій формі, яка породила подвійність. «Дві народні маси, що з'єдналися для освіти нації, два царства, на які розпалася ця нація, два імені бога в біблійних першоджерелах, два віросповідання, перше з яких витісняється другим, а пізніше все ж переможно виходить із-за нього ...» (Фрейд, 1993).

Також важливим для розуміння історичного процесу, з точки зору Фрейда, виявляється ефект повторення, повернення витісненого (в даному випадку – спогади про Мойсея-єгиптянина), що представляє собою слід події. У практиці спостереження невротиків психіатри фіксують: між поверненням витісненого (появою перших симптомів травматичного неврозу) і болючою подією лежить так званий «інкубаційний період», або латентний період. Продовжуючи ці міркування в дусі психо-історичного дослідження, Фрейд говорить: «Незважаючи на ґрунтовні відмінності двох випадків (індивідуальної травми і історичної), в одному пункті все ж існує схожість між проблемою травматичного неврозу і проблемою іудаїстського монотеїзму. А саме в особливості, яку можна назвати «латенція». Адже,

згідно з нашими обґрунтованими припущеннями, в історії релігії після відмови від Мойсеєвої релігії, безумовно, пройшов довгий час, коли не залишилося і сліду від монотеїстичної ідеї (Фрейд, 1993).

Кеті Карут стверджує, що і фрейдистська історія євреїв, і власна біографія Фрейда можуть бути розкриті через призму травматичного досвіду (Caruth). Відсилання до травматичного характеру події дає нам інше розуміння історичних трактувань: подія набуває свого значення постфактум, коли проходить латентний період і виявляються частково неусвідомлювані наслідки. В такому випадку історичний досвід змушений базуватися не на безпосередньо події, а, як стверджував Вальтер Беньямін, на його актуальній репрезентації в іншому (Беньямін).

Як писав Моріс Бланшо, будь-який, навіть внутрішній досвід з необхідністю звернений до Іншого (Бланшо). Якщо так, то і історична сутність травматичного досвіду, в найбільш загальному вигляді нерозривно пов'язана зі складнощами комунікації, «полягає в тому, що події тільки тоді набувають історичний статус, коли вони включають в власний простір інших» (Беньямін).

Перш ніж переходити безпосередньо до проблеми медіа- та арт-репрезентації травматичного досвіду, зупинимося на фігурі свідка, тобто провідника пам'яті, і, відповідно, на її елементах, пов'язаних з історичною/культурною травмою.

Свідок, вільно чи мимоволі приміряє на себе стратегії, завжди стає автором, чия влада тримається на владі язика як на найважливішій формі дисциплінування. Як писав Прімо Леві, італійський письменник єврейського походження, який пережив Голокост: «Я хотів усе бачити, все пережити, все випробувати і зберегти все в собі. Але навіщо, якщо я все одно ніколи не зможу прокричати світу, що врятувався? Просто потім, що я не збирався самоусуватися, не збирався знищувати свідка, яким можу стати» (Леві).

Як бачимо, акт говоріння про пережите пов'язаний з високим ступенем відповідальності. У той же час свідок масових катастроф ХХ століття,

породжений тоталітарним культурним середовищем, а тоталітаризм, як ми пам'ятаємо з роздумів Ханни Арендт, розвивається там, де існують маси, тобто «люди, які в силу або просто їх кількості, або байдужості, або поєднання обох факторів не можна об'єднати ні в яку організацію, засновану на загальному інтересі» (Арендт). Не можна не визнати, що ця точка зору Арендт, при правомірності допущених зауважень, заснована на ряді узагальнень щодо природи тоталітаризму і від того, дозволимо собі зауважити, виглядає як якась редукція. Втім, роздуми про відмінності тоталітарних режимів ХХ століття вже знайшли гідних дослідників (Рыклин) – для нас важливіше побачити їх подібність, що визначає виникнення показань свідків. Воно лежить в характеристиках маси, яка в будь-якому тоталітарному суспільстві здебільшого неініціативна, з політичної точки зору невинно чиста і спокійно сприймає нові пропоновані методи «остаточного вирішення» всіх питань. Маса – гідний об'єкт «дисциплінарної влади», сукупність так званих «слухняних тіл» (Холл). У просторі цього інфантильного непротивлення народжується масовість терору. Так виникає порочне коло: свідки «тут і зараз» необхідні, щоб залишити попередження про наслідки культурного нігілізму і аутизму. Однак вони з'являються в кількості, що дозволяє їм бути почутими, лише при розгортанні катастроф, виникнення яких можливе тільки на тлі приголомшливої пасивності суспільства.

Крім того, свідоцтва катастроф ХХ століття – це мова про «неможливе», лист-перешкода для забуття («Такого не повинно було статися!»). Але якщо опис травми здійснюється як дескрипція чогось неможливого, то знімається травма зі сфери суспільної відповідальності? Постаючи у вигляді якоїсь «ідеальної події», чи не стає вона недоступною для повсякденного сприйняття, чи не протриває вона розумінню? А якщо оповідач готовий визнати спадкоємність культури і травми, то чи не буде його історія побудована за готовими лекалами, чи не буде травма неререфлексивно міфологізована?

Ситуація ускладнюється і тим, що на вагах різних тоталітарних культур ХХ століття виявляються не тільки більш-менш схожі, в більшій чи меншій мірі згодні «ми», які конструюють практики нормалізації за допомогою свідчень. На противагу їм існують Інші, максимально віддалені від «нас», що виражають чужість своїх суджень, звичаїв, звичок. Саме цим «чужерідним» вони перекинуті в «чисту» травму, що не прикривається помилковими конструктами. Вони настільки далекі, що стають абсолютно невимовними і невиразними. Неможливо навіть оголосити політику їх вилучення з суспільства – настільки вони з нього вже виключені. Так народжується жертва – той, чия біль для нас нейтральна, той, зло по відношенню до якого не буде виглядати чимось демонічним, унікальним (Жижек, 2010). Жертва – це той, хто легко піддається розтраті для загального блага, той, чие життя – лише потенція.

Шанси намацати травматичну подію в просторі культурної пам'яті на свідченні жертв прагнуть до мінімуму: свідчать завжди тільки ті, хто вижив, а не ті, хто випробував максимум мук. Свідок – це найчастіше той, хто опинився в якійсь мірі більш удачливим, ніж той, хто не вижив. «Витратний матеріал» історії, доходяга ГУЛАГу або «мусульманин» (Агамбен) Освенцима не говорять.

Однак в будь-якому випадку свідоцтво цінне тим, що воно відрізняється від наративів із заколисуючими ідеологічними інтонаціями. У просторі колективної пам'яті воно розташовується між двома полюсами мнемонічних стратегій, позначених істориком Домініком Ла Капра як відіграш (acting out) та опрацювання (working through) (Goldberg).

Відіграш притаманний текстам пам'яті. Лист, що використовує цю стратегію, переносить проблему в дискурс, в якому відбувається постійна ресемантизація і реактуалізація переживань. Так, численні «первинні» і «вторинні» свідки, що сформували архів карнавальних художньо-літературних висловлювань про травму, користуються різними мовами, вокабуляром, працюють з гетерогенною системою посилань. Репрезентація

травми в даному випадку може здійснюватися за допомогою «роботи скорботи» (Фрейд, 2009), тобто шляхом звикання до реальності травми при її пригадуванні в «діагностичних» дозах, або ж методами «нарративного фетишизму» (термін Еріка Сантнера), що працюють на знищення слідів травматичної події і розвінчання самої потреби в скорботі шляхом симуляції стану цілісності культури.

Опрацювання, в свою чергу, виглядає більш ідеальним, а тому і менш частим явищем. Воно пов'язане не стільки з переосмисленням травми і репресій, скільки з прориванням стереотипів і створенням нової реальності. Це не тексти пам'яті, але тексти про пам'ять (Липовецкий, Эткінд). Для опрацювання необхідне засвоєння травми, що виражається не тільки в створенні фізичних об'єктів, за допомогою яких фіксується пам'ять про трагічні події. Опрацювання – принципово незавершений процес, який можливий в культурі, кожен носій якої усвідомлює її континуальність і свою відповідальність перед цим континуумом.

Простір письмових свідчень, як помічала Сьюзен Сонтаг в одній зі своїх останніх книг «Дивимося на чужі страждання», являє собою особливий дискурсивний простір, легітимний для певної аудиторії (Сонтаг). Така пам'ять – завжди гра на знайомому полі, серед знайомих знаків і символів. Той факт, що та ж фотокартка є авторським свідомством про реальність, ще більше легітимізує медіарепрезентацію як акт пам'яті-опрацювання: це висловлювання, призначене для всіх, але відсилає до конкретних і в той же час вимагає постійного розвитку норм проблематизації травми.

Ще до Сонтаг побічно довів успіх медіарепрезентації, в порівнянні із іншими формами свідомств, Беньямін. Вивчаючи практики модерну і їх шоковий ефект, німецький філософ прийшов до висновку про те, що модерні винаходи дозволили зупинити потік часу, зафіксувати те, на що ніхто не звертав уваги, що було приховано в ритмі міського життя. Беньямін назвав цей ефект «оптичним несвідомим» (Беньямин). Він найкраще відтворювався в фотографіях, які ставали способом трансформації шоку в «чисте

повторення», в візуальну репрезентацію досвіду модерну. «Одним натисканням пальця подія закарбовується на необмежений час. Апарат, так би мовити, повідомляє моменти посмертного шоку» (Беньямин, 2009).

Так технічний винахід, перш за все фотографія, стає фіксацією сліду, мимовільної пам'яті (Прустівське поняття «*memoire involuntaire*»), мнемонічним засобом, яке прийшло на зміну довгострокового досвіду запам'ятовування (так званої «довгої пам'яті» - *Erfahrung*), що було базисом традиційної культури. Воно спекулює з почуттям дистанції, пропонуючи «владу близькості» минулого у факті відтворюваності візуального образу, де відбувається руйнування аури. Технічні винаходи модерну, згідно Беньяміну, трансформують саме розуміння історії. В есе 1936 року «Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності» він вказує на фотографії, які «перетворюються в докази, що подаються на процесі історії» (Беньямин). Отже, камера, розширила межі свідомого сприйняття, ставши посередником, що репрезентує досвід сприйняття сучасності в двох напрямках: 1) як свого роду захисний екран, який перетворює шоківий досвід модерну, 2) як засіб опрацювання та реєстрації травматичного досвіду індивіда поза індивідуальної свідомості у вигляді історичної події.

Роздуми Беньяміна лягли в основу теоретичних установок *trauma studies* в області роботи з візуальною репрезентацією тієї чи іншої травматичної події. З точки ж зору виробників медіаконтенту серйозною підмогою для актуалізації *trauma studies* став виданий в 1985 році фільм Клода Ланцмана «Шоа», який продемонстрував здатність кінематографа виконувати функції медіа з розширеними повноваженнями свідочтва (Агамбен).

Цілком побудований на названій вище історичній апорії згадування про незгадуєме (Felman, 1991), цей фільм, за словами Фелман, став «поверненням погляду». На її думку, «Шоа» як арт-репрезентація займає місце самого свідочтва: «Фільм бере на себе відповідальність за свій час, важливість нашої епохи як часу засвідчення, як часу, в якому сам процес засвідчення

випробував на собі (undergone) травматичний досвід». Лист, що використовує цю стратегію, переносить проблему в дискурс, в якому відбувається постійна ресемантизація і реактуалізація переживань. Так, численні «первинні» і «вторинні» свідки, що сформували архів карнавальних художньо-літературних висловлювань про травму, користуються різними мовами, вокабуляром, працюють з гетерогенною системою посилань. Репрезентація травми в даному випадку може здійснюватися за допомогою «роботи скорботи» (Фрейд, 2009), тобто шляхом звикання до реальності травми при її пригадуванні в «діагностичних» дозах, або ж методами «наративного фетишизму» (термін Еріка Сантнера), що працюють на знищення слідів травматичної події і розвінчання самої потреби в скорботі шляхом симуляції стану цілісності культури.

Опрацювання, в свою чергу, виглядає більш ідеальним, а тому і менш частим явищем. Воно пов'язане не стільки з переосмисленням травми і репресій, скільки з прориванням стереотипів і створенням нової реальності. Це не тексти пам'яті, але тексти про пам'ять (Липовецький, 2008). Для опрацювання необхідним є засвоєння травми, що виражається не тільки в створенні фізичних об'єктів, за допомогою яких фіксується пам'ять про трагічні події. Опрацювання – принципово незавершений процес, який можливий в культурі, кожен носій якої усвідомлює її континуальність і свою відповідальність перед нею.

Простір письмових свідчень, як помічала Сьюзен Сонтаг в одній зі своїх останніх книг «Дивимося на чужі страждання», являє собою особливий дискурсивний простір, легітимний для певної аудиторії (Сонтаг, 2014). Така пам'ять – завжди гра на знайомому полі, серед знайомих знаків і символів. У той же час медіафіксація подій, які «привілейовані і просто благополучні люди, можливо, воліли б не помітити» (Сонтаг, 2014), за своєю природою об'єктивна (наприклад, фотознімок – механічний запис реальності). Той факт, що та ж фотокартка є авторським свідоцтвом про реальність, ще більше легітимізує медіарепрезентацію як акт пам'яті-опрацювання: це

висловлювання, призначене для всіх, але відсилає до конкретних і в той же час вимагає постійного розвитку норм проблематизації травми.

Ще до Сонтаг побічно довів успіх медіарепрезентації в порівнянні із іншими формами свідості Беньямін. Вивчаючи практики модерну і їх шоковий ефект, німецький філософ прийшов до висновку про те, що модерні винаходи дозволили зупинити потік часу, зафіксувати те, на що ніхто не звертав уваги, що було приховано в ритмі міського життя. Беньямін назвав цей ефект «оптичним несвідомим». Він найкраще відтворювався в фотографіях, які ставали способом трансформації шоку в «чисте повторення», в візуальну репрезентацію досвіду модерну. «Одним натисканням пальця подія закарбовується на необмежений час. Апарат, так би мовити, повідомляє моменти посмертного шоку» (Беньямін).

Так технічний винахід, перш за все фотографія, стає фіксацією сліду, мимовільної пам'яті (Прустівське поняття «*memoire involuntaire*»), мнемонічним засобом, яке прийшло на зміну довгострокового досвіду запам'ятовування (так званої «довгої пам'яті» - *Erfahrung*), що було базисом традиційної культури. Воно спекулює з почуттям дистанції, пропонуючи «владу близькості» минулого у факті відтворюваності візуального образу, де відбувається руйнування аури. Технічні винаходи модерну, згідно Беньяміна, трансформують саме розуміння історії. В есе 1936 року «Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності» він вказує на фотографії, які «перетворюються в докази, що подаються на процесі історії» (Беньямін). Отже, камера, що опосередковує історичні події, розширила межі свідомого сприйняття, ставши посередником, який репрезентує досвід сприйняття сучасності в двох напрямках: 1) як свого роду захисний екран, який перетворює шоковий досвід модерну, 2) як засіб опрацювання та реєстрації травматичного досвіду індивіда поза індивідуальної свідомості у вигляді історичної події.

Роздуми Беньяміна лягли в основу теоретичних установок *trauma studies* в області роботи з візуальною репрезентацією тієї чи іншої

травматичної події. З точки ж зору виробників медіаконтенту серйозною підмогою для актуалізації *trauma studies* став виданий в 1985 році фільм Клода Ланцмана «Шоа», який продемонстрував здатність кінематографа виконувати функції медіа з розширеними повноваженнями свідцтва.

Факт репрезентації став історичним актом, актом представлення історії як актуальної події тут і зараз. Застосовуючи метод зйомки крупним планом, створивши наратив із серії відео-інтерв'ю, Ланцман, на думку Лауб, постарався вирішити апорію свідцтва, емоційно залучаючи глядача в переживання героїв. Камера перетворює глядача в актора, спостерігача (Лауб), змушуючи його співпереживати дискурсивній неспроможності оповідача. Аудиторія Ланцмана ніколи не зможе стати сучасниками обговорюваної трагедії, але вона може стати носіями пам'яті про неї, її історії тут і зараз.

Кіно Ланцмана виконує найважливішу функцію: воно трансформує власне свідчення в здатність бачити. Як пише Олена Петровська: «Ланцман робить так, що ця неможливість приходить до глядача як знання, в яке він включений не теоретично, іншими словами, яке він повинен розділити з іншими. Саме тому зворотним боком мови, яка звучить у фільмі, стає мовчання – не результат пережитого потрясіння, а шрам, який розтинає мова» (Петровская).

Якщо Голокост, як пишуть історики, - це «подія без свідків» (Агамбен), а концтабір – не-місце, де «нічого не можна було побачити», то медіа, що використовують певні особливості техніки, можуть виступати «необхідною передумовою для того, щоб "схопити" спогад <...> і досить часто саме медійні події служать поштовхом до появи цілого пласта спогадів, як і самого бажання виступити свідком» (Агамбен).

Завершуючи міркування про арт-репрезентаціях теорії травми, відзначимо: кожен дослідник, який пише про «Шоа», неодмінно в своїй роботі звертає увагу на титри в перші хвилини фільму, які наповнені символічним поверненням в події сорокарічної давності: «Історія

починається в сучасному польському місті Хельмно-на-Нарві. Саме в Хельмно 7 грудня 1941 вперше для знищення євреїв був застосований газ. З 400 000 чоловіків, жінок і дітей, привезених сюди, тільки двоє залишилися в живих. Сребнік, що залишився в живих на останньому етапі, був хлопчиком 13,5 років, коли його привезли в Хельмно. Я знайшов його в Ізраїлі і умовив колишнього хлопчика-співача повернутися зі мною в Хельмно». Цей жест режисера по візуалізації теоретичних концепцій історичної травми має майже психоаналітичний статус, нагадуючи про фрейдівське відчуження, про повернення витісненого. Це фільм-свідectво, «знятий майже без архіву», сам є моментом повернення або, як казав Ланцман, реінкарнацією, відновленням можливості відповідального згадування (Петровская). Тому й не дивно, що через інтерпретацію «Шоа» історики і філософи намагалися поглянути на соціальні функції кіно як 1) особливої культурної практики, що виробляє форми взаємини з історичним минулим, і 2) досвіду по усвідомленню проблем, лакун і болю колективної ідентичності.

Обговорення Голокосту як великої трагедії ХХ століття, на думку соціолога Єльського університету Джеффри Александера, спровокувало численні спроби створення пояснювальних наративів. При цьому психоаналітична і адорніанська моделі осмислення цієї події Александером розглядаються як «популярна теорія травми» («lay trauma theory»), які, незважаючи на серйозний вплив на всі наступні стратегії вивчення, на жаль, нівелюють надзвичайно важливе питання історичної інтерпретації, за допомогою якої конструюється набір «травматичних» фактів (Александер). З точки зору Александера, травма не є чимось іманентно властивим суспільству, вона завжди конструюється їм самим як частина колективної культурної цілісності, як культурний вимір соціальних криз: «Культурна травма має місце, коли члени якогось співтовариства відчують, що їх змусили пережити якусь жахливу подію, яка залишає незабутні сліди в їх груповій свідомості, назавжди друкується в їх пам'яті і корінним і незворотнім чином змінює їх майбутню ідентичність. Травма не є

результатом того, що якась група людей відчуває біль. Вона є результатом гострого дискомфорту, що проникає в саму серцевину відчуття спільнотою власної ідентичності. Травматичний статус події знаходять, при чому, на думку соціолога, не завдяки їх фактичній шкідливості або їх об'єктивній різкості, але завдяки тому, що вважають, що ці явища різко і згубно вплинули на колективну ідентичність. Під питанням виявляється не стабільність спільноти в матеріальному або поведінковому сенсі. Швидше, на карту поставлена ідентичність спільноти, її стабільність щодо сенсу, а не дії.

Це зауваження підтримується і філософами історії. Зокрема, Франклін Рудольф Анкерсміт в роботі «Піднесений історичний досвід» фіксує можливість ситуації, при якій наше ставлення до колективного минулого може часом змусити нас частково відректися від нього; тобто відокремити частину нашого історичного минулого від нашої колективної історичної ідентичності. Отже, в такі моменти наша ідентичність визначається тепер відмовою від колишньої ідентичності (Анкерсміт, 2007). У цій ситуації свідок, який, як ми писали вище, демонструє єдино можливий і одночасно неможливий спосіб історизації події, необхідний як фігура перекладача, як умова виникнення репрезентації, що дозволяє як мінімум вказати на слід, можливість повернення витіснених спогадів. Саме свідок, при всій незначній результативності його повторювання мови, повертає суспільству здатність дивитися на те, що сталося і шукати відповіді на запитання: а як ми можемо на все це дивитися?

Але як же хворобливе «бажання бути», що провокує вічне повернення в травматичну ситуацію, змінюється позитивним «бажанням знати»? Анкерсміт наполягає: «Подолання минулого може відбутися тільки за умови нашої здатності розповісти остаточну історію про те, від чого ми відмовимося саме завдяки нашій здатності розповідати цю історію ...» (Анкерсміт, 2007). Це означає, що тільки об'єктивація минулого, виявлення відмінностей події від колективної ідентичності, що відбувається та породжує можливість історичного опису: «... ми дивимося на себе так, як ми

дивилися б на кого-небудь ще. Інакше кажучи, ми раптово усвідомлюємо нашу ідентичність як ідентичність тієї людини, якою ми були до сих пір, але ніколи не розуміли, що були; і ми можемо усвідомлювати це тільки завдяки отриманню нової ідентичності» (Анкерсмит, 2007). Так, свідок змушує нас відчутти себе «стороннім», тобто неупередженим, несентиментальним спостерігачем, відповідальність якого поширюється не тільки на події минулого та їх в'язнів (наприклад, жертв і катів в «Шоа»), але і на всі можливі репрезентації нашої історії, на саму можливість її аналізу, уважного погляду.

Е.А. Каплан (Kaplan) і Алан Мік (Mick), розмірковуючи про способи роботи медіа з травматичним досвідом, помічали, що травма маркує собою можливість інтенсифікації актів ресимволізації. Травма вже самим своїм «існуванням» вказує на необхідність викриття невдач попередньої репрезентативної системи. Така точка зору дозволила Каплан визначати візуальні медіа, зокрема кіно, як культурний інститут, через інтерпретації якого травматичний досвід модерну можна пізнати, подолати і трансформувати. У той же час варто визнати, що медіа не є єдино можливими способами артикуляції травми. Деякі можливості свідочтва залишаються і у критичній аналітиці, чужих арт-висловлюваннях в душі пам'яті-опрацювання.

Анкерсміт, розмірковуючи про мінливість будь-якої мови, неодноразово приходив до висновку про історичність мовних звичок. При серйозному ставленні до подібної закономірності носій будь-якого інтенціонально зарядженого листа – художнього або більш історичного – неминуче несе культурну відповідальність за посередництво між минулим і сьогоденням (Анкерсмит, 2007). При цьому положення історика, який, маючи в розпорядженні тривіальний інструмент – звичайну мову, повинен формулювати специфічний словник для кожного з його дослідів, що при ігноруванні літературних практик виглядає нестійким. В умовах визнаного нарративного, а значить, поліваріантного характеру свідчень про минуле,

професіонал змушений усвідомлювати, що оцінка висловлювань про пережите не може здійснюватися в термінах істинності і хибності: «Те, що ми маємо (під істиною), є розповіді, справжні для даного простору і часу» (Доманска, 2010). Це означає, що будь-який варіант репрезентації того, що сталося, навіть повністю відповідає дисциплінарним і інституціональним вимогам, а тому цінний і переконливий (для когось), в цілому неминуче виявляється одним в ряду багатьох.

На думку Анкерсмита і ряду інших теоретиків наративної філософії історії, подібна тупикова ситуація може обернутися вельми перспективними горизонтами. Якщо аналітик трохи пом'якшить необхідність проходження історіографічної традиції і дисциплінарних допущень, згадавши про аналітичні можливості поетичного письма, він відкриє можливість звернення до «реального, справжнього, а значить, і «досвідченого» відношення з минулим» (Доманска, 2010). У термінах Анкерсмита подібний спосіб мислити історію як переживання, як живе розгадування етико-естетичних парадоксів, характеризується як «суб'єктивний історичний досвід». Використання суб'єктивного ставлення до історії дозволяє «схопити» минуле і минуле як сукупність живих, автентичних, а не застиглих подій. Цей вид професійної емпатії істотно розширює перспективи соціально-гуманітарного знання.

Виходячи з наших міркувань, можна зробити висновок про те, що спроби схопити історичну реальність як «переживання світу» означають звернення до художньої аналітики, артикульованої за допомогою мови метафор. Як ми пам'ятаємо, це територія, не обтяжена необхідністю дотримуватися суворих приписів «науковості», що виробляє свій альтернативний словник. Поетичні висловлювання вільно групують «симптоми» і ставлять «діагнози» епох (Делез), однак потенційно легітимними їх робить лише емпатія стосовно естетичних арт-переживань як особливого способу мислення (Рансьєр). Втім, в зближенні механізмів опрацювання не міститься жодної загрози – успішна артикуляція хворобливого минулого можлива тільки в тому випадку, якщо всі

непрофануючі мнемонічні способи застосовуються для виявлення травми. У культурі ХХ століття травма існує в модусі множинності, поєднуючи в собі, на думку Ла Капра, структурну відсутність, лакуни в тканини культури (absence) і історичні втрати (loss, lack) (La Capra, 2001). Відсутність і втрата перетікають одна в одну: структурна «дірка» належить «історичним» і «культурним» особливостям цивілізації, а всі жахи темного теперішнього – спадщина жахливого минулого і базис для апокаліптичного, але від цього не менш утопічного майбутнього. Міць множинної травми породжує мистецтво забування, тобто ностальгічні фантазми, побудовані на штучному, міфологізованому, шаблонному мисленні, на конструюванні стереотипних «фактів» минулого. Тільки пропозиція альтернатив цим простим, але лукавим способам згадування може спровокувати інтерес до методів істинного свідчення. Хоча, як помічала Сонтаг, «вже те добре, що нам дано ясніше відчутти, скільки страждань завдає людське зло в світі, який ми ділимо з іншими. Усім, хто не відчув нічого подібного, - не зрозуміти. Чи не обійняти розумом. Чи не уявити, яке це» (Сонтаг).

3. 3. Український історичний наратив: особливості та специфіка трансформації

Почнемо з основних характеристик українського історичного наративу витвору кінця ХІХ та початку ХХ ст. Окреслюючи часові рамки української історії, тогочасний наратив описував українців як народ, давніший за росіян, і, відповідно, наділяв їх незаперечним правом на суверенний культурний та політичний розвиток без будь-яких перешкод із боку їхнього молодшого брата. Задля досягнення мети початок цього історичного наративу слід було відсунути якомога далі. У результаті наратив, вироблений відповідно до поточних наукових стандартів, озвучив право українців на «присвоєння» Київської Русі. Такий підхід одразу зіштовхнув український наратив із традиційною російською історіографією, породивши між ними конфлікт, подібний до суперечок шведських і норвезьких істориків про етнічне походження варягів. Територіально новий український наратив пов'язав

історію православної України в межах Російської імперії з історією греко-католицької України в межах Австро-Угорської імперії (це звершення М. Грушевського цілком зіставне з конструюванням бельгійського історичного нарративу, що його здійснив А. Піренн).

Національний нарратив розглядав українську історію як становлення українського народу в результаті низки злетів і падінь. Подібно до Г. фон Зібеля та інших тогочасних німецьких істориків, котрі витворили міф німецької нації як «приспаної красуні», пробудженої «поцілунком» визвольних воєн, українські історики вірили та працювали заради «пробудження» своєї нації. Український нарратив був телеологічним так само, як і російський, тільки його кінцевою метою було не «возз'єднання російського народу», а емансипація «однієї з його частин» від пригноблення з боку іншої.

Коли після 1991 р. панівною в українській історіографії стала національна парадигма, історіографічна українська нація нарешті здобула гору в історіографічному змаганні з династіями, державами й домінуванням російської та польської націй (Kasianov, p. 29–46). Ця зміна перспективи усунула багато шкоди, заподіяної українцям у межах російсько- та польськоцентричного нарративів, та чи встановила вона бажану справедливість відносно історії України як країни і як території? На це запитання доводиться дати переважно негативну відповідь.

У перебігу націоналізації української минувшини поза увагою залишилися не тільки важливі аспекти територіальної та культурної історії, а й чимала кількість етнічних українців. Скажімо, ще за життя М. Грушевського його критикували за те, що він фактично замінив ранню модерну історію України історією козацтва – без сумніву, важливого елементу тогочасного українського соціуму, який, однак, становив його меншість. Крім того, М. Грушевський звів історію XIX ст. до історії українського визвольного руху. Інтелектуальні та культурні течії, що не входили до національного проекту, який переймався проблемами

виникнення, занепаду й відродження нації, було виведено поза його межі (Багалій, с. 160–217). Відтак багато чого не потрапило до мейнстріму української національної історії. Тих, хто чинив опір національному рухові – наприклад, М. Юзефовича, ініціатора Емського указу (1876 р.), згідно з яким у Російській імперії було заборонено україномовні публікації, – включали до історичного наративу, однак лише в ролі зрадників і лиходіїв. Із галицькими москвофілами та закарпатськими русинами поводитися не краще. З іншого боку, очевидною була тенденція «українізувати» навіть ті групи та інституції, які ніколи не мали ідентичності, що її можна визначити як українську. Сучасні дослідження з приводу формування політичних, культурних і національних ідентичностей на території нинішніх Росії, України та Білорусії вказують на загрозу приписування народним масам національних ідентичностей, яких тоді ще не існувало й котрі не було впроваджено у свідомість населення принаймні до ХХ ст.

Якщо національним наративом української історії охоплено навіть не всіх українців, що вже казати про інші етнічні групи. Як нещодавно зазначив А. Каппелер, неможливо написати історію державних інституцій, економіки, торгівлі або урбаністичних центрів України, зосереджуючи увагу лише на українцях (Kappeler, p. 51–80). Вони, безперечно, становили більшість у сільській місцевості, однак у містах, де переважали росіяни, євреї, поляки та німці, були в меншості. З одного боку, було б нечесно стверджувати, що в українському національному наративі немає місця меншинам. Однак зазвичай їх зображували агресорами, гнобителями та експлуаторами, у боротьбі з якими й народилася українська нація. Сьогодні можна відзначити певні позитивні зрушення в дослідженні та писанні багатовітчюної історії України. Ідеться, зокрема, про поступове усвідомлення того, що меншини слід включити в новий наратив української історії – і не як «інших», а як складову колективного «ми», важливий елемент української історії, котрий відрізняв її від історії інших земель.

Першу серйозну спробу написати територіальну, багатоетнічну та мультикультурну історію України зробив П. Р. Магочій. Його велика, майже на 800 сторінок праця, уперше опублікована в 1996 р. (Magocsi, 1996), стала альтернативою більш традиційному наративу О. Субтельного 1988 р., який в українському та російському перекладах не раз перевидавався в Україні, а в перші роки незалежності навіть використовувався як посібник в українських університетах. П. Р. Магочій зумів написати історію України не тільки довшу, але й значно повнішу, ніж О. Субтельний, знайшовши в ній місце особам і подіям, яких у традиційному наративі не було, хоча вони вельми важливі для розуміння минулого й теперішнього України. Розділи та карти Магочієвої «Історії України», присвячені народам Східної й Західної України, є наочним свідченням новизни його підходу до української минувшини. Ще більш показове у цьому контексті порівняння його нещодавно виданої праці «Україна: ілюстрована історія» («Ukraine: An Illustrated History») з її далеким прототипом – «Ілюстрованою історією України» М. Грушевського, опублікованою в 1911 р. Для прикладу можна взяти ілюстративний матеріал книжок М. Грушевського та П. Р. Магочія до культурної історії Східної України XIX ст. Отже, обидві містять портрети І. Котляревського, Т. Шевченка, М. Костомарова, П. Куліша та М. Драгоманова серед інших українських діячів того часу. Проте П. Р. Магочій виходить за межі українського національного руху та наративу М. Грушевського й додає портрети М. Гоголя, Баал Шем Това, Шолом-Алейхема, Ю. Б. Залеського та І. Гаспринського (Magocsi, 2007; Магочій, 2007, 2012) Історичний наратив П. Р. Магочія, без сумніву, багатший за наратив М. Грушевського і приділяє значно більше уваги багатоетнічній та мультикультурній історії України, уводячи до неї персоналії з проросійською орієнтацією, провідних представників єврейського, польського й кримськотатарського культурних відроджень в Україні. Зрозуміло, не слід випускати з уваги, що Магочієву «Ілюстровану історію України» від праці М. Грушевського відділяє майже сто років історії й розвитку української та

світової історіографії. Із погляду сьогодення, П. Р. Магочій досяг кращих результатів, ніж його попередник.

Написання багатоетнічної історії України є, звісно, одним зі способів подолати ганджі національного нарративу. Такий підхід, якщо його ширше застосувати в конкретно-історичних дослідженнях, дасть не тільки політичну, але й наукову користь. Він дозволить скласти істотно багатшу мозаїку української історії та в ідеалі замінити конфронтацію різних етнічних нарративів їх співіснуванням. Однак написання багатоетнічної історії не означає вихід за рамки національно-етнічної парадигми. Це, радше, диверсифікація підходу, а не відмова від нього. Як зауважив А. Каппелер, багатоетнічний підхід має ті самі слабкі сторони, що й етнонаціональний, адже так само може впадати у примордіалізм, мислити в телеологічних термінах і маргіналізувати неетнічні групи та інституції.

І. Колесник достатньо системно окреслила теоретико-методологічні параметри проблеми нарративу. Як слушно зауважила дослідниця, «у сучасній літературі зустрічається ціле віяло понять, що мають однакову сутність». Зокрема, було звернуто увагу на низку цікавих праць зарубіжних авторів, в яких метанаратив тлумачиться як методологія, що дозволяє інтегрувати історичну, психологічну та культурну перспективи. Важливим, у даному випадку, є те, що «в рамках такої методології зростає роль саморефлексії/самоінтерпретації, за рахунок поглиблення інтеграції контекстів життєвого досвіду досягається більша онтологічна цілісність знання про життя індивідуума» (Колесник с. 154–158).

У цьому сенсі проблема синтезу, питання функціональності й когерентності нарративу мають бути органічною складовою дискусії щодо українського нарративу як інтелектуального проекту та морального завдання.

На шпальтах «Українського історичного журналу» з кінця 2012 р. триває дискусія з приводу концептуальних засад написання національної історії. Так, наприклад, Л. О. Зашкільняк стверджує, що «будь-яка спільнота (етнічна, національна, державна) не може існувати без своєї “біографії”, яка

легітимізує її існування та сучасний стан» (Зашкільняк), О. М. Майборода переконаний, що «національна історія заслуговує бути більш живою, ніж мертвою» (Майборода), К. Ю. Галушко закликає до того, що «український національний гранд-нарратив повинен писатися й видаватися, адже він потрібний і має бути корисним “історично обумовленим” українцям ХХІ ст.»(Галушко). Натомість С. М. Плохій вважає, що «завдання нової української історіографії полягає не в тому, щоб урізноманітнити національну парадигму, а вийти за її межі» (Плохій).

Методологічна дискусія дозволяє зробити висновок, що за нинішніх умов проблема українського нарративу має два основні виміри актуалізації. Перший – це доля «великої оповіді» у сучасних умовах розгортання «історіографічної революції»; другий вимір – особлива соціальна функція нарративу й сучасних мовленнєвих практик у просторі реальної історії.

Фактично дискусія на сторінках «Українського історичного журналу» перетворилася на збирання аргументів і контраргументів на користь доведення доцільності збереження суто національного нарративу.

Треба констатувати, що аргументи за збереження національного нарративу зводяться до тези чи не зарано виходити за межі національної парадигми і впевненості багатьох українських істориків, що інтеграційні процеси провокують ерозію суверенітету сучасних національних держав, а глобалізація обмежує можливості національних держав.

Контраргументи постають більш переконливими, адже їх представники не тільки критикують, а й пропонують свої версії українського нарративу. Нові пропозиції містяться зокрема у збірці за редакцією Г. Касьянова та Ф. Тера «Україна як лабораторія транснаціональної історії» (Ukraine as a Laboratory, 2009), які постулюють, що проблеми, пов'язані з написанням національних і багатоетнічних історій, можна вирішити з допомогою транснаціональних підходів до історії України. Такий підхід, котрий здобуває дедалі більше прихильників в Україні та розглядає її як цивілізаційний і культурний кордон. Тобто водночас як роздільну лінію і

місток між Центральною та Східною Європою. Такий підхід успішно застосовували до історій інших країн Центральної та Східної Європи, зокрема Польщі й Угорщини. Водночас Україна вписується у цю парадигму мабуть краще, ніж будь-яка держава регіону, зважаючи на її розташування на перехресті не лише Східної та Центральної Європи, але й Східної Європи і Балкан, Середземномор'я та євразійських степів.

В українській історіографічній традиції сприйняття України як культурного кордону між християнським Сходом і Заходом асоціюється з працями І. Лисяка-Рудницького та І. Шевченка (Rudnytsky, Ševčenko, Яковенко, Чорновол). Хоча історію України як багатоетнічної країни та культурного кордону ще не написано, українські історики уже почали рух у цьому напрямі. Їм сприяє в тому їхній досвід вивчення історії України як частини польських, російських чи османських територій, залежно від конкретного історичного періоду. Протягом своєї історії Україна була кордоном не лише різних державних утворень, а й – ще важливіше – різних цивілізаційних і культурних зон. Україна завжди була прикордонною зоною між євразійськими степами, де жили кочівники, і заселеними лісовими територіями. Київ, майбутню столицю України, засновано як прикордонний пост між цими двома світами.

Століття прикордонної історії спричинили розмитість і фрагментованість української ідентичності. У той час, як кордони створювали й охороняли, аби розділити людей, сусідні прикордонні території були зонами контакту, де відбувалися економічні операції (законні та незаконні), змагання за лояльності та взаємодія ідентичностей. Українське степове прикордоння стало місцем зародження особливої когорти степових мешканців – козаків – і відповідного типу ідентичності. У них зазвичай убачають затятих борців проти ісламу та кочівників степу. Проте в межах національного наративу української історії залишається непоясненим те, чому козаки обрали собі тюркську назву, носили широкі шаровари, як і їхні вороги з Османської імперії, голили голови, як їхні кримсько-татарські

супротивники, і чому їх найвідоміший образ утілено на картинах у вигляді козака Мамая, котрий сидить у позі Будди. Відповідь на ці питання досить проста. Козацтво не тільки зневажало державні кордони, постійно викликаючи головний біль у своїх номінальних зверхників із Варшави та Москви, а й руйнувало кордони культурні, що розділяли степ і заселені території, християнство та іслам, польську шляхетську демократію й московську автократію. Пробудження інтересу до історій імперій на Заході та в колишньому СРСР заохочує дослідників історії України до використання порівняльних підходів. Вивчення української минувшини дає унікальну можливість дослідити відносини між центром і периферією, а також між різними периферіями, оминаючи центр імперії. Відома книжка А.Каппелера, в якій він розглядає багатоетнічну історію Російської імперії, спонукає до роздумів із приводу того, як історію українських земель під владою Москви та Санкт-Петербурга можна краще зрозуміти в контексті порівняння з історіями інших неросійських етнічних груп у складі імперії. Праця Т. Мартіна «Імперія позитивної дії» дозволяє ліпше усвідомити роль України у виробленні національної політики Радянського Союзу. Студія Р. Шпорлюка заохочує дослідників піддати детальнішому аналізу вплив імперій Габсбургів, Романових та Османської на дальшу історію України (Martin, Szporluk).

Зрозуміло, слід зробити ще дуже багато, щоби залучити українську історію до світового історичного наративу. Але є одна річ, якої не бракує українським історикам, це – наявність тем, завдяки яким вони можуть це зробити: чи йдеться про історію двох світових воєн, чи революції 1917 р., чи історію комунізму, чи екологічну історію (в межах якої Чорнобиль є та залишиться надзвичайно важливою подією). Український історичний наратив після 1991 р. все ще далекий від ідеалу української історії як історії частини Європи, котрий сформулював М. Драгоманов у далекому 1891 р. Він, хоча наразі й охоплює всі періоди минулого України, але не завжди звертає увагу на те, що було важливим для М. Драгоманова: «Ріст і спад кількості

населення, економіку, ідеї та звичаї всередині суспільства та держави, освіту, а також пряму та непряму участь українців усіх класів і культур у розвитку європейської історії та культури» (Plokhy, p. 156.). Історію України слід переосмислити заради того, щоби подолати обмеження, накладені на неї спочатку імперською, а потім національною парадигмами. Це дозволить інтегрувати українське минуле в історію Східної Європи та всього континенту. Можна вірити в те, що майбутнє України – в Європі, однак її минуле має бути там, де воно справді відбувалося: посеред багатоманітності світів, створених цивілізаційними та імперськими кордонами впродовж усієї історії території, яку ми сьогодні називаємо Україною. У тому, що українська історія лише виграє, якщо буде уявлена поза рамками, у котрі її поставили імперська та національна парадигми, немає сумнівів. Методи, які сьогодні використовують у межах мікро- та макроісторичних досліджень, неодмінно зроблять українську минувшину повнішою та більш правдивою, розширивши її життєвим досвідом людей різних національностей, культур і політичних поглядів, які населяли цю територію в минулому чи живуть тут сьогодні. Така нова історія України збагатить історію Східної Європи та Європейського субконтиненту і надасть їй нового забарвлення.

Таким чином, український історичний наратив кінця ХІХ та початку ХХ ст. базувався на розумінні українців як народу, давнішнього за росіян, і, відповідно, наділяв їх незаперечним правом на суверенний культурний та політичний розвиток без будь-яких перешкод із боку їхнього молодшого брата. Територіально він пов'язав історію православної України в межах Російської імперії з історією греко-католицької України в межах Австро-Угорської імперії. Взагалі національний наратив розглядав українську історію як становлення українського народу в результаті низки злетів і падінь та мав кінцевою метою «пробудження» своєї нації.

Після 1991 р. панівною в українській історіографії стала національна парадигма, однак єдиної версії українського наративу досі немає. Найбільш вдалою на сьогодні є пропозиції прибічників транснаціонального підходу до

історії України. Такий підхід розглядає Україну як цивілізаційний і культурний кордон. Тобто водночас як роздільну лінію і місток між Центральною та Східною Європою. Такий підхід успішно застосовували до історій інших країн Центральної та Східної Європи, зокрема Польщі й Угорщини. Водночас Україна вписується у цю парадигму мабуть краще, ніж будь-яка держава регіону, зважаючи на її розташування на перехресті не лише Східної та Центральної Європи, але й Східної Європи і Балкан, Середземномор'я та євразійських степів.

Висновки до третього розділу

В умовах глобалізації майбутнє історичного нарративу передбачити неможливо, однак деякі важливі тенденції вже можна констатувати. Головна з них полягає в тому, що поступово складається єдиний світ, який схоже, взагалі не потребуватиме історії. Або, висловлюючись обережніше, він не потребуватиме звичних видів історичної нарації.

Протягом ряду останніх століть домінуючим видом спільнот, які потребували колективного минулого і вельми активно займалися його створенням, були нації-держави.

Історія глобального суспільства буде обмежена описом наднаціональних явищ (таких, як міграції, поширення технологічних нововведень або, скажімо, пандемія чуми в середині XIV ст., яка захопила всю Євразію) і кроків по об'єднанню світу. Увага буде приділена процесу світової інтеграції з кінця XV до кінця XX ст. А головне місце в курсі історії глобального суспільства напевно займе період, що почався приблизно на рубежі XX і XXI ст., оскільки саме на нього доведеться більшість значних подій такої історії.

Природно, що глобальний погляд на минуле неминуче повинен випускати з уваги індивідуальні особливості культур та цілих цивілізацій, не помічати багатьох відмінностей в їх історичній долі. Ідею вихідної своєрідності окремого доведеться принести в жертву ідеї поступової

конвергенції в єдине, і історія як знання про одиничне виявиться підпорядкована знанню про загальне.

Отже, самі основи устрою минулого в глобальному суспільстві будуть, судячи з перших натяків, рішуче відрізнятися від звичних - і по хронологічним перевагам, і з відбору матеріалу, і по тому, як буде відрегульований баланс між одиничним і загальним.

В епоху глобалізації історія не тільки не потрібна – вона заважає, особливо історія національна. Національні історії і навіть окремі їх осколки в цьому сенсі небезпечні: вони будуються часто-густо на застарілих претензіях до «інших» і вихвалянні «своїх» виняткових достоїнств. Будь-яка нація, якщо повірити на слово її шкільними підручниками, завжди була оточена заздрісними та злісними сусідами, які доставляли їй, талановитій та миролюбній, безліч неприємностей. Принісши нечувані жертви на вівтар справедливості та інших моральних ідеалів, вона, в кінцевому рахунку, у героїчній боротьбі здолала ворогів та відкрила шлях до її нинішнього (або ж очікуваного в самому найближчому майбутньому) розквіту.

Національні історичні наративи (як і будь-які інші картини минулого) не просто співіснують, вони раз у раз стикаються, вступають в конфлікти один з одним. Труднощі, які переживають зараз національні історії, викликані не тільки зовнішнім натиском глобалізації, а й внутрішньою хворобою образів минулого – їх власна здатність творити самоідентифікацію спільнот за останні десятиліття явно знизилася. Виною тому злочини, вчинені національними державами у ХХ ст., які почали викликати сором. Легко своєю історією пишатися, але вкрай важко приймати на себе тягар відповідальності за вчинене в минулому зло.

Інтегруюча сила національних історій сьогодні значно слабше з двох основних причин. По-перше, нинішня інформаційна ситуація зовсім інша, ніж у ХІХ ст., і будь-який «споживач» може в принципі досить легко (за допомогою бібліотеки, Інтернету, телевізійної антени, радіоприймача або, скажімо, в ході туристичної поїздки) виходити за рамки нав'язаних

національною історією поглядів на минуле. По-друге, вплив образів «національної історії» послаблюється ще й явним зниженням довіри того ж самого «споживача» до будь-яких претензій історичної науки на достовірність. Тому, хоча національні історії на перших порах і можуть користуватися підтримкою охоплених ентузіазмом нових же спільнот, варто лише початкового ентузіазму охолонути, як їм доводиться долати скепсис населення по відношенню до історії взагалі. Так що особлива активність, часом агресивність «нових» національних історій пояснюється не тільки їх полемічністю по відношенню до минулої «імперської» картині минулого, а й необхідністю подолати вкорінену у свого споживача недовіру до будь-якої історичної інформації.

Основна функція історії в епоху глобалізації вже не засіб ідентифікації спільноти, як це було раніше, а джерело комерційних образів. Глобальна культура все менше потребує істориків як експертів минулого. Набір характерних образів минулого цілком склався, у виробництві нових особливої потреби немає, а користуватися вже наявними неважко й без допомоги професійного історика.

Глобальне співтовариство як воно вимальовується сьогодні – це спільнота споживачів товарів, які створюються глобальними же виробниками і рекламуються через глобальні інформаційні мережі. Від історії в такому суспільстві великого пуття немає, як немає його і від істориків, за винятком тих, хто вміє розважати споживача, продаючи йому ті чи інші історичні (або квазіісторичні) образи. Ясно, що потреба в «жерцях Кліо» стане незабаром ще менше, ніж сьогодні, тому цьому професійному співтовариству судилося чи до невпізнання змінитися, чи то зовсім зникнути.

Втім, мабуть, якесь число носіїв антикварного історичного знання, напевно, збережеться, але навряд чи вони викличуть суспільний інтерес більший, ніж сьогодні, наприклад, ассириолог або палеографи. Це буде історія для касти знавців, свого роду закритого глобального клубу.

XX століття стало часом різкого методологічного оновлення гуманітарної науки, що проявилось не тільки в появі нових напрямків досліджень. Нові феномени сучасної історичної реальності стали об'єктами багатьох наукових пошуків. Вищесказане повною мірою відноситься до такого напрямку як «trauma studies». Trauma studies являє собою один зі способів говоріння про події свідомо хворобливі і часто закриті від прозорої маніфестації та артикуляції. Затребуваність психоаналітичних, філософських, історичних та візуальних досліджень, що базуються на тих чи інших аспектах поняття «травми». Саме аналітика травми надає можливість сформулювати історичний наратив тієї реальності, в якій травматичний досвід мав місце відбутися. Дослідницькі пошуки протягом більш ніж півстоліття розглядають не тільки і не стільки психологічний стан окремо взятої особистості, яка пережила якусь страшну подію, але, в цілому, стан соціуму. Можливість осмислення і переміщення трагічної події в певний культурний контекст, надання їй статусу «травматичної» існує тільки для стороннього спостерігача, який володіє деяким дистанціюванням від самої події, але при цьому відчуває непряму причетність до неї. Нагальною для «trauma studies» залишається проблема методологічної опрацьованості базових категорій, а також їх вписування в контекст вже існуючих традицій дослідження, перш за все, іншомовних.

Традиція вивчення травм є відображенням загальносвітової тенденції, оскільки можна констатувати певне розмаїття дослідницьких підходів і трактувань основного поняття, а також прагнення, в тій чи іншій мірі, звести процес травматизації до психологічного аспекту.

Одна з головних функцій географічного простору в історичному дослідженні полягає в тому, що він служить способом задати рамки предмету історії, тобто окреслити межі соціальних взаємодій в минулій реальності та тим самим трансформуватися в історичний простір. При цьому історик може виходити зі свого бачення простору, може говорити про простір, сконструйований учасниками соціальної взаємодії, а може вивчати сам

процес конструювання просторових утворень в той чи інший період минулого. Радикальне переосмислення історичного простору здійснив в своїх епохальних працях Ф. Бродель, запропонувавши розглядати як цілісні утворення історичні ареали, життя яких визначалося єдиним географічним та демографічним середовищем, незалежно від політичних кордонів. Тим самим було покладено початок великої історії позаполітичного або полікультурного простору.

Пізніше дослідники сконцентрувалися на вивченні того, що люди думали про свій і чужий простір, як вони бачили ті чи інші географічні ареали, як конструювали територіальні цілісності та якими смислами їх наділяли. До подібних досліджень історичного простору відносяться роботи по історії формування геоісторичних (геополітичних) конструктів, наприклад, таких як «Індія», «Східна Європа», «Балкани», «Кавказ», «Дикий Захід» тощо. З історичним простором в подібній інтерпретації пов'язане формування символічного універсуму системи культури: містичні компоненти традиції, прикмети «малої батьківщини», дизайн місця проживання та базові основи національної ідентичності.

Стосовно до сьогоденної історичної науки мова йде про нову стадію аналітичної рефлексії, головне завдання якої полягає в створенні принципово іншого глобального (транснаціонального) простору, сегментованого, дисперсного, а головне – не(європо)центрованого. У дослідженнях, які хоча і з великими застереженнями, але все ж можна об'єднати під рубрикою «всесвітня історія», відбувається радикальна реісторизація образів Африки, Азії та Латинської Америки, провінціалізація «Європи», деструкція таких узагальнених понять, як «третій світ», «периферія», «Захід» або «Схід». Категорії «Євразія», «Латинська Америка», «Тихоокеанський регіон», «Атлантичний світ» починають переважати над концептами, пов'язаними з «часом за Гринвічем» і «світом Заходу». Одночасно з'являється велика кількість окремих історико-територіальних об'єктів, існування яких в минулому і сьогоденні людства «відкривається» або перевідкривається.

Предметом вивчення стають актуальні для сучасного світу, але нові для істориків аспекти минулого: міграції, феномени полімовності та полікультурності, різноманітні транскультурні процеси.

Національні історичні наративи (як і будь-які інші картини минулого) не просто співіснують, вони раз у раз стикаються, вступають в конфлікти один з одним. Сьогодні зіткнення між різними образами минулого незрівнянно почастишали, спустившись до рівня свідомості пересічного обивателя. Серба важко уберегти від зустрічі з хорватським трактуванням минулого, як і навпаки. Це багаторазово підсилює заряд конфліктності, що міститься в національній історії, її здатність сварити людей. Знову виходить, що традиційні національні історії вкрай шкідливі для економічної інтеграції і тому потребують деконструкції. Деконструкція національних історій починається зазвичай з їх релятивізму. Але «наша» картина минулого може бути за визначенням тільки монологічною: «ми» не можемо бути й «нами» й «не нами» за визначенням. Будь-який співчутливий діалог з «іншою» історією поступово трансформує і «нашу» історію, і, відповідно, трансформується суспільна свідомість.

Радянська історична наука і особливо радянська історична освіта в кінцевому рахунку привели до рішучої дискредитації історичного знання на всьому радянському (а отже, і пострадянському) просторі. Історія ХХ ст., тобто того часу, про який зберігалася неофіційна, альтернативна пам'ять, що передавалася усно, переписувалась заново при кожній зміні першої особи держави. Не менш істотно, що довга криза соціалізму, а потім його розпад наочно показали вихідну ущербність історіософської концепції, яка складала ядро науковості радянської картини минулого.

Найважливіше досягнення радянської історичної науки полягає в дискредитації будь-якої претензії історії на науковість. В очах нашої громадськості «ненауковість» історії – остаточний її вирок, оскільки радянська публіка виховувалася партією і урядом в суто сцієнтиському ключі. Природно, що місце ненаукової «історії істориків» для публіки легко

можуть займати інші історії (наприклад, «історія від математиків») просто тому, що математика в очах радянської людини (і відповідно, її спадкоємців) – «справжня наука».

Розмашисті партійні експерименти з історичною свідомістю радянського суспільства привели, як не парадоксально, приблизно до того ж результату, що і рафіновані методологічні дискусії на Заході. Якщо там кращі уми шляхом довгих інтелектуальних пошуків за допомогою найтонших інструментів логіки та в ході інтелігентних обговорень прийшли до висновків про високий ступінь суб'єктивності всякого історичного знання і про те, що історична наука являє собою сукупність культурних практик, які склалися з певних історичних обставин і тому неминуче з часом трансформуються, то у нас останній безхатко, явно не знайомий з роботами Ф. Ніцше, переконано заявить, що історія бреше, а історики – брехуни та повії, за гроші готові обслуговувати будь-яку владу.

При всій прикрій незбалансованості цієї тези, доводиться визнати, що в ній є своя частка правди, виношеної в глибині народної душі. Тим більше, якщо згадати, що в головах багатьох радянських громадян «історія взагалі» була ідентична «історії КПРС» – як в навчальних програмах негуманітарних вузів. Однак нам цікавіше те, що пострадянське твердження «історія все бреше» являє собою всього лише дуже грубу версію західного «в історії так багато суб'єктивізму». І на Заході, і на Сході історію практично одночасно позбавили статусу наукового знання в тому сенсі «науковості», який переважав у ХІХ ст.

Претензія на науковість або жага науковості відіграла дуже велику роль в ХІХ ст. для легітимації дисципліни історії та очевидного успіху місії інтеграції національних історій. Ця місія могла успішно виконуватися до того часу, поки жила впевненість в тому, що знання, яке надається національною історією, якщо й не до кінця науково сьогодні, то у будь-якому разі стане таким завтра. Визнання того, що цілий букет різних видів суб'єктивного не тільки не елімінується з історичного дослідження, але навіть становить, по

суті, принципове ядро такого дослідження, не могло не позначитися негативно на масовому відношенні до історії, на зростанні скептицизму по відношенню до неї.

Український історичний наратив кінця XIX та початку XX ст. базувався на розумінні українців як народу, давнішого за росіян, і, відповідно, наділяв їх незаперечним правом на суверенний культурний та політичний розвиток без будь-яких перешкод із боку їхнього молодшого брата. Територіально він пов'язав історію православної України в межах Російської імперії з історією греко-католицької України в межах Австро-Угорської імперії. Взагалі національний наратив розглядав українську історію як становлення українського народу в результаті низки злетів і падінь та мав кінцевою метою «пробудження» своєї нації.

Після 1991 р. панівною в українській історіографії стала національна парадигма, однак єдиної версії українського наративу досі немає. Найбільш вдалою, на наш погляд, на сьогодні є пропозиції прибічників транснаціонального підходу до історії України. Такий підхід розглядає Україну як цивілізаційний і культурний кордон. Тобто водночас як роздільну лінію і місток між Центральною та Східною Європою. Такий підхід успішно застосовували до історій інших країн Центральної та Східної Європи, зокрема Польщі й Угорщини. Водночас Україна вписується у цю парадигму мабуть краще, ніж будь-яка держава регіону, зважаючи на її розташування на перехресті не лише Східної та Центральної Європи, але й Східної Європи і Балкан, Середземномор'я та євразійських степів.

Основні положення третього розділу надруковані у працях:

Реалізація українського історичного наративу в сучасних глобалізаційних умовах. Перспективи. Соціально-політичний журнал. Серія: філософія. Одеса: ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». 2016. № 4 (70). С. 66-72.

Український історичний наратив в умовах глобалізації. Суспільні науки: історія, сучасність, майбутнє: Матеріали міжнародної науково-

практичної конференції (м. Київ, 3-4 травня 2019 р). Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2019. С. 44-46.

«Криза» самоідентичності в епоху інформатизації. Суспільні науки: виклики і сьогодення: збірник тез наукових робіт учасників міжнародної науково-практичної конференції м. Одеса 7-8 червня 2019 р. Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2019. С. 65-67.

Мифологема странничества в творчестве М. Волошина // Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Дрогобич: ДДПУ, 2015. Випуск 32. Філософія. С. 84–92.

Григорий Сковорода и *другие* в интерпретации В. Эрн // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. К.: «Видавництво «Гілея», 2016. Вип. 112 (9). С. 139-143.

Познание совершается любовью (К вопросу об особенностях познания П. Флоренского) // Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії. Львів: ЛНУ імені І. Франка, 2017. Вип. 12. С. 139-144.

Метод исследования в произведении П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» // Чинники розвитку суспільних наук у ХХІ столітті: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 28-29 жовтня 2016 року). Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. С. 25-27.

Жизненный путь Г. С. Сковороды в интерпретации В. Эрн // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 4-5 березня 2016 року). Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2016. С. 80-82.

Висновки

Проведене дисертаційне дослідження соціально-філософського аналізу історичного нарративу сучасного суспільства надає підстави в узагальнено-теоретичній формі зробити наступні висновки.

1. Дослідивши процес формування та трансформації теорії історичного нарративу, який сприймається нами як цілісна інтеграція результатів дослідження історика, ми побачили вихідні положення та основні постулати даної теорії. Найголовнішим досягненням нарративізму можна назвати плюралізм та розмивання меж істинного та хибного в історіописанні. Оголошення інформації про минуле, яку історик видобуває в архівах, приреченої бути трансформованою завдяки метафорі, несвідомо обраної дослідником для об'єднання результатів дослідження, зробило неподоланою відстань між текстом та історичною реальністю. Історичну реальність з точки зору нарративізму не можна відобразити, а можна лише сконструювати.

Тому історичний текст як специфічний спосіб відтворення інформації, що міститься в історичних джерелах, перетворюється на наукове знання про минуле. Таке відображення може бути описане в трьох основних аспектах, що виражають параметри інформації та знання: синтаксичному, семантичному і прагматичному.

Історичний нарратив в сучасному розумінні є формою організації та презентації історичної реальності, що постає єдністю історичних текстів, історичної дійсності та діяльності історика-інтерпретатора;

2. Теорія Хейдена Уайта надає відповідь постмодерністської філософії історії на проблему розуміння тексту як мовного явища і як об'єктивної реальності. По суті, реалізується складний міждисциплінарний синтез філософії і літератури. Підсумком цього синтезу виступають тексти історичних нарративів, що розуміються одночасно і як дискурс, аналіз історії, і як оповідання.

Основні ідеї, притаманні теорії Уайта: 1) п'ять рівнів історичної роботи в цілому відповідають особливостям філософсько-історичного знання; 2) у

пошуках адекватного позначення шуканих тропів Уайт звертається до попередньої традиції та вибирає Метафору, Метонімію, Синекдоху і Іронію – найбільш пов'язані з естетичною складовою; 3) тропологічний процес може бути уподібнений діалектичному руху по спіралі, тропи для Уайта це «індикатор присутності наративу»; 4) термін «письмо читача» – нова назва відомого факту, що багато творів розуміються не зовсім так або зовсім не так, як їх замислив автор.

3. Методологічний інструментарій для встановлення співвідношення понять наративу та історичної реальності можна звести до двох аспектів. У традиційному підході до історичного наративу аналізу підлягає: 1) постулювання наявності референта історичного тексту у вигляді минулого, яке недоступно окрім тексту; 2) увага тільки пояснювальним властивостям висловлювань складових наративу, при повному ігноруванні риторичної складової; 3) зміст наративу ототожнюється тільки з його глибинною структурою. Підходячи до проблеми історичної реальності, висувуються такі заперечення проти розуміння істини як кореспонденції: 1) по відношенню до наративу неможливо провести відмінність, аналогічну відмінності між висловлюванням і пропозицією; 2) неможливо говорити про наявність будь-яких дескриптивних конвенцій, які були б пов'язані з певним наративом; 3) неможливо зіставити наратив з дійсним станом справ. Таким чином, минуле існує тільки в тексті.

4. Сучасна «криза самоідентичності», на відміну від тих, що відбувалися в минулому при традиційному укладі життя, має свої особливості. Пронизуюча всі шари людського досвіду культурна діяльність людини, постійна зміна теоретичного образу природи і її практичне перетворення ставить під сумнів уявлення про незалежний – від людини і від створюваної нею культури – порядок буття (сакральний, космічний або природний). Культурно-історична обумовленість всіх аспектів життя стає все більш очевидною для людини. Звичним, і навіть бажаним, виявляється зміна роду занять і професійна перепідготовка; динамічність соціуму і культури

утворює норму життя. Саме людське тіло і властиві йому глибинні життєві процеси, а також психічна структура людини не тільки залучаються до потоку технологічних інновацій, а й потрапляють у смислову перспективу змін, що відбуваються. Постійно змінюються і переосмислюються реальності, ще недавно практично не залежали від людини і здавалися природними – спадковість, дітонародження, фізичні і розумові здібності.

5. Зміна соціокультурного контексту призводить до трансформації форм культурної ідентичності людини і посилення зовнішнього способу її формування. Ступінь проникнення інформаційних технологій та їх вплив на внутрішні структури обумовлюється багатьма показниками. Серед них можна виділити, принаймні, два. Один показник визначається часом. Іншими словами, деякі проблеми людини з адаптації, використання інформаційних технологій будуть вирішені в міру зміни поколінь, що підтверджується історичним досвідом впровадження технічних інновацій і не призводить до значних, що визначають трансформації внутрішніх структур людини. Інший показник обумовлений наростанням вимог насамперед до інтелектуальних, творчих та інших здібностей людини. Це може призводити до протиріччя зовнішнього та внутрішнього факторів існування і реалізації людини, породжуючи парадокси і посилюючи негативний вплив на неї. Можна виділити такі парадокси: зниження мотивації до генерування нового знання в силу його доступності, відторгнення знання через зростання його обсягів, ускладнення прийняття рішень як результат збільшення кількості альтернатив, відторгнення традиційного способу соціалізації внаслідок його віртуалізації.

6. Сучасна філософська традиція вбачає особливі стосунки людини зі світом у тому, що суб'єкт описує свою участь у цих стосунках за допомогою різних мовленнєвих форм, Я-наративів, які розкривають внутрішні причини його бачення. Усе, що людина каже про свої дії і пов'язані з ними бажання і переконання вміщується в межі її соціальних та індивідуальних практик і складає буття особистості. За допомогою наративу чи розповіді ми надаємо

практикам форми і смислу, впорядковуємо наш досвід темпорально і логічно, виділяючи у ньому початок, середину, кінець і центральну тему. Я-наративи всюдисущі як механізми організації людського досвіду, локальні в силу історично конкретних шляхів їх сприйняття, вони володіють соціальною інструментальністю і прагматичним потенціалом. Я-наративи заповнюють увесь наш соціокультурний простір, ми даємо наративний опис самих себе і тих, що нас оточують, описуючи свої минулі дії, своє ставлення до них, надаючи тим самим сенсу власній поведінці, поведінці інших. Наратив дає змогу усвідомити те, ким люди є насправді.

Найважливішою ознакою історичного наративу є його самодостатність, завершеність у вигляді висловлювання, яке містить уже визначені моральні орієнтири або ціннісні аспекти. Він також є методом дискурсу, за його допомогою відбувається організація переживання соціального, біографічного часу, що дає можливість глибше розуміти сенс будь-якого твору. Кожна історична епоха розкриває притаманні їй культурні традиції, що репрезентують запас сюжетів, які можуть бути використані в подальшому для організації подій життя і історії, іншими словами, наратив створює образи для наступних поколінь. Його винятковість міститься не тільки в простому відображенні послідовності подій та їх збереженні, не просто в реєстрації події, а й у можливості створити щось нове, інноваційне. Отже, за його допомогою ми можемо надати пояснення долі індивіда, народу, етносу, проаналізувати події та зробити власні висновки на прийдешнє.

7. В умовах глобалізації майбутнє історичного наративу передбачити неможливо, однак деякі важливі тенденції вже можна констатувати. Головна з них полягає в тому, що поступово складається єдиний світ, який схоже, взагалі не потребуватиме історії. Або, висловлюючись обережніше, він не потребуватиме звичних видів історичної нарації.

Історія глобального суспільства буде обмежена описом наднаціональних явищ (таких, як міграції, поширення технологічних нововведень або, скажімо, пандемія чуми в середині XIV ст., яка захопила

всю Євразію) і кроків по об'єднанню світу. Увага буде приділена процесу світової інтеграції з кінця XV до кінця XX ст. А головне місце в курсі історії глобального суспільства напевно займе період, що почався приблизно на рубежі XX і XXI ст., оскільки саме на нього доведеться більшість значних подій такої історії.

Природно, що глобальний погляд на минуле неминуче повинен випускати з уваги індивідуальні особливості культур та цілих цивілізацій, не помічати багатьох відмінностей в їх історичній долі. Ідею вихідної своєрідності окремого доведеться принести в жертву ідеї поступової конвергенції в єдине, і історія як знання про одиничне виявиться підпорядкована знанню про загальне.

Основна функція історії в епоху глобалізації вже не засіб ідентифікації спільноти, як це було раніше, а джерело комерційних образів. Глобальна культура все менше потребує істориків як експертів минулого. Набір характерних образів минулого цілком склався, у виробництві нових особливої потреби немає, а користуватися вже наявними неважко й без допомоги професійного історика.

Глобальне співтовариство як воно вимальовується сьогодні – це спільнота споживачів товарів, які створюються глобальними же виробниками і рекламуються через глобальні інформаційні мережі. Від історії в такому суспільстві великого пуття немає, як немає його і від істориків, за винятком тих, хто вміє розважати споживача, продаючи йому ті чи інші історичні (або квазіісторичні) образи. Ясно, що потреба в «жерцях Кліо» стане незабаром ще менше, ніж сьогодні, тому цьому професійному співтовариству судилося чи до невпізнання змінитися, чи то зовсім зникнути.

8. XX століття стало часом різкого методологічного оновлення гуманітарної науки, що проявилось не тільки в появі нових напрямків досліджень. Нові феномени сучасної історичної реальності стали об'єктами багатьох наукових пошуків. Вищесказане повною мірою відноситься до такого напрямку як «trauma studies». Trauma studies являє собою один зі

способів говоріння про події свідомо хворобливі і часто закриті від прозорої маніфестації та артикуляції. Затребуваність психоаналітичних, філософських, історичних та візуальних досліджень, що базуються на тих чи інших аспектах поняття «травми». Саме аналітика травми надає можливість сформулювати історичний наратив тієї реальності, в якій травматичний досвід мав місце відбутися. Дослідницькі пошуки протягом більш ніж півстоліття розглядають не тільки і не стільки психологічний стан окремо взятої особистості, яка пережила якусь страшну подію, але, в цілому, стан соціуму. Можливість осмислення і переміщення трагічної події в певний культурний контекст, надання їй статусу «травматичної» існує тільки для стороннього спостерігача, який володіє деяким дистанціюванням від самої події, але при цьому відчуває непряму причетність до неї. Нагальною для «trauma studies» залишається проблема методологічної опрацьованості базових категорій, а також їх вписування в контекст вже існуючих традицій дослідження, перш за все, іншомовних.

Традиція вивчення травм є відображенням загальносвітової тенденції, оскільки можна констатувати певне розмаїття дослідницьких підходів і трактувань основного поняття, а також прагнення, в тій чи іншій мірі, звести процес травматизації до психологічного аспекту.

9. Український історичний наратив після 1991 р. все ще далекий від ідеалу української історії як історії частини Європи. Історію України слід переосмислити заради того, щоби подолати обмеження, накладені на неї спочатку імперською, а потім національною парадигмами. Це дозволить інтегрувати українське минуле в історію Східної Європи та всього континенту. Можна вірити в те, що майбутнє України – в Європі, однак її минуле має бути там, де воно справді відбувалося: посеред багатоманітності світів, створених цивілізаційними та імперськими кордонами впродовж усієї історії території, яку ми сьогодні називаємо Україною. У тому, що українська історія лише виграє, якщо буде уявлена поза рамками, у котрі її поставили імперська та національна парадигми, немає сумнівів. Методи, які сьогодні

використовують у межах мікро- та макроісторичних досліджень, неодмінно зроблять українську минувшину повнішою та більш правдивою, розширивши її життєвим досвідом людей різних національностей, культур і політичних поглядів, які населяли цю територію в минулому чи живуть тут сьогодні. Така нова історія України збагатить історію Східної Європи та Європейського субконтиненту і надасть їй нового забарвлення.

Список послань (HRS)

Агамбен, Дж 2012, *Ното Сасер. Что останется после Освенцима: Архив и свидетель*, пер. с итал. И. Левиной, О. Дубицкой и П. Соколова. Европа, Москва.

Александр, Дж 2013, *Смыслы социальной жизни: Культурсоциология*, пер. с англ. Г.К. Ольховникова под ред. Д.Ю. Куракина. Праксис, Москва.

Ананьев, БГ 2001, *Человек как предмет познания*. Питер, Санкт-Петербург.

Анкерсмит, ФР 2003а, *История и тропология: взлет и падение метафоры*. Прогресс–Традиция, Москва.

Анкерсмит, ФР 2003, *Нарративная логика. Семантический анализ языка историков*. Идея-пресс, Москва.

Анкерсмит, ФР 2007, *Возвышенный исторический опыт*. Европа, Москва.

Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку 2014, за науковою редакцією А. С. Синиці, Літопис, Львів.

Арендт, Х 1996, *Истоки тоталитаризма*, пер. с англ. И.В. Борисовой и др.; послесл. Ю.Н. Давыдова. ЦентрКом, Москва.

Арон, Р 2012, *Лекции по философии истории: Курс лекций в Коллеж де Франс*. Книжный дом ЛИБРОКОМ, Москва.

Багалій, Д, Академік, МС 1927, 'Грушевський і його місце в українській історіографії (історико-критичний нарис)', *Червоний шлях*, №1, с.160–217.

Барт, Р 1994, *Смерть автора*. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. Москва. с. 384–391.

Бауман, З 2002, 'Глокализация, или кому глобализация, а кому локализация'. *Глобализация: Контуры XXI века*. Москва. с. 134-136.

Бахтин, ММ 1972, *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва.

Бахтин, ММ 1986, *Автор и герой в эстетической деятельности*. Эстетика словесного творчества. Москва. с. 7–180.

Беньямин, В 2000, 'О понятии истории', пер. с нем. и коммент. С. Ромашко, *НЛО*, № 46, с. 81–90.

Беньямин, В 2012, *Краткая история фотографии*, пер. с нем. А. Белобратова и др., РГГУ, Москва. С. 53.

Беньямин, В 2002, 'О некоторых мотивах у Бодлера': (Отрывок), пер. с нем. и предисл. А. Магуна. *Синий диван*, № 1, С. 115.

Беньямин, В 1996, *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе*, Медиум, Москва.

Бергер, П, Лукман, Т 1995, *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*, Москва.

Бланшо, М 1998, *Неописуемое сообщество*, пер. с франц. Ю. Стефанова, Московский философский фонд, Москва.

Бойцов, МА 1999, 'Вперед к Геродоту!', *Казус. Индивидуальное и уникальное в истории*, Вып. 2, Москва.

Бойцов, МА 1997, Откровенные заметки о втором томе "Истории Европы", *Бюллетень Всероссийской ассоциации медиевистов и историков Нового времени*, № 7, Москва.

Бойченко, ІВ 2000, *Філософія історії, Знання*, Київ

Борінштейн, ЄР 2006, *Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства*, Астропринт, Одеса.

Вундт, В 2011, *Проблемы психологии народов*, Академический Проект, Москва.

Гавришина, О 2011, *Запечатленное событие: Фотография как перевод*, Новое литературное обозрение, Москва. с. 98–107.

Галушко, КЮ 2013, 'У пошуку common sense: до дискусії з приводу національного гранд-нарративу', *Український історичний журнал*, №1, с. 22.

Гидденс, Э 1999, *Социология*, Эдиториал УРСС, Москва.

Горноста́й, ПП 1990, 'Готовность личности к самореализации как психологическая проблема', *Проблемы саморазвития личности: методология и практика*, Киев. с. 126-138.

Гришина, НВ 2015, Экзистенциальная психология в поисках своего вектора развития, *Психологические исследования*, Т. 8, № 42, с. 2.

Грушевицкая, ТГ 2003, *Основы межкультурной коммуникации*, Москва.

Гумилев, Л 2007, *Этногенез и биосфера Земли*, Айрис-Пресс, Москва.

Гуревич, АЯ 1996, 'Территория историка', *Одиссей: Человек в истории*, № 1, с. 81-109.

Данто, А 2002, *Аналитическая философия истории*, пер. с англ. А.Л. Никифорова, О.В. Гавришиной, Идея-пресс, Москва.

Делёз, Ж 2011, *Логика смысла*, пер. с франц. Я.И. Свирского, Академический проект, Москва.

Демин, ИВ 2008, 'Проблема соотношения исторической реальности и исторического нарратива в нарративной историософии Х. Уайта и Ф. Анкерсмита', *Научный молодежный ежегодник*, Самара, Вып. III, ч. 1, с. 158–169.

Деннет, ДС 2003, 'Почему каждый из нас является новеллистом', *Вопросы философии*, №2, с. 126–127.

Дивисенко, КС 2011, '(Авто)биографический нарратив как коммуникативное действие и репрезентация жизненного мира', *Социол. Журнал*, № 1, с. 36–52.

Добролюбська, ЮА 2010, *Філософія історії: типи та моделі*, Астропринт, Одеса.

Добролюбська, ЮА 2011, 'Розробка теорії філософії історії у вітчизняній та зарубіжній науці', *Перспективи*, №4 (50), с. 28-34.

Доманска, Э, Келлнер Х 2010. *Философия истории после постмодернизма*, Канон+ РООИ Реабилитация, с. 62–101.

Доманська, Е 2012, *Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле*, Ніка-центр, Київ.

Доманска, Э 2010, *Франклин Анкерсмит: Интервью*, пер. с англ. М. Кукарцевой, Канон+ РООИ Реабилитация, 2010. с. 121.

Дорофеев, ДЮ 1997, Предмет и содержание самосознания. *Метафизические исследования. Вып. 1: Альманах лаборатории метафизических исследований при философском факультете СПбГУ*, Изд-во СПбГУ, Санкт-Петербург, с. 153-159.

Дмитревская, ИВ 1985, *Текст как система: понимание, сложность, информативность*, издательство Ивановского государственного университета, Иваново.

Ерасов, БС 2007, *Самобытность*, Культурология : энцикл. : в 2 т., Т. 2, Москва.

Жижек, С 2010, *О насилии*, пер. с англ. А. Смирнова и Е. Ляминой, Европа, Москва, с. 40–47.

Жижек, С 2011, *Размышления в красном цвете*, пер. с англ. А. Смирнова, М. Рудакова и А. Абельситова, Европа, Москва, с. 160.

Загурская, НВ 2005, Постчеловек: положение человеческого существа в ситуации после постмодерна. *Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции*, Санкт-Петербургское философское общество, Вып. 3, С. 245-250.

Зашкільняк, ЛО 2012, 'Національний метанаратив та його соціальні функції: між науковою та історичною пам'яттю', *Національна та історична пам'ять*, Вип. 5, с. 87-95.

Карут, К 2009, Травма, время и история, пер. с англ. Е. Трубиной, *Травма: пункты*, Новое литературное обозрение, Москва, с. 561–581.

Кастельс, М 2000, *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*, ГУ ВШЭ, Москва.

Козленко, ПЕ 2015, *По другую сторону черты: истории спасения*, Симэкс-принт, Одесса.

Козленко, ПЕ 2017, *Экзистенциальные основания еврейских земледельческих колоний Балтского уезда Подольской губернии*, Экология, Одесса.

Колесник, П 2008, 'Український гранд-нарратив: ретроспективи і перспективи', *Ейдос*, №3, С.154–158, 166–167.

Коллингвуд, РДж 1980, *Идея истории. Автобиография*, Наука, Москва.

Кон, И 1984, *В поисках себя: личность и ее самосознание*, Москва.

Кон, И 1999, *Введение в сексологию: курс лекций*, Москва.

Кон, И, 'Идентичность'. Доступно: <http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye-nauki/sociologia/IDENTICHNOST.html>.

Кукарцева, МА 1998, *Современная философия истории США*, Ивановский государственный университет, Иваново.

Кукарцева, МА 2006, 'Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы', *Вопросы философии*, №4, с. 44–55.

Лакан, Ж 2006, *Символическое, Воображаемое и Реальное*, пер. с франц. А. Черноглазова; предисл. и общ. ред. Ж.-А. Миллера, Логос; Гнозис, Москва.

Леви, П 2010, *Канувшие и спасенные*, пер. с итал. Е. Дмитриевой, Новое издательство, Москва.

Липовецкий, М 2008, *Паралогии: Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920–2000-х годов*, Новое литературное обозрение, Москва.

Липовецкий, М, Эткинд, А 2008, Возвращение тритона: Советская катастрофа и постсоветский роман, *НЛО*, № 94, с. 174–206.

Магочій, ПР 2007, *Історія України*, Київ.

Магочій, ПР 2012, *Україна: Історія її земель і народів*, Ужгород.

Майборода, ОМ 2013, '«Національна історія» заслуговує бути більш живою, ніж мертвою', *Український історичний журнал*, №1, с. 24–28.

Макадамс, ДП 2008, 'Психология жизненных историй', *Методология и история психологии: Методология психологии*, Т. 3, Вып. 3, с. 135–167.

Мамардашвили, МК 2014, *Психологическая топология пути*, Фонд Мераба Мамардашвили, Москва.

Мангайм, К 2008, *Ідеологія і утопія, Дух і Літера*, Київ.

Матузкова, ЕП 2012, 'Антиэкзистенциалистская концепция идентичности как дискурсивной модели', *Філологія ХХІ століття: теорія, практика, перспективи*, Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція, Одеса.

Матузкова, ЕП 2012, 'Идентичность как объект изучения культурологических студий', *Наукові записки*, Острог, Вип. 23, Сер.: Філологічна, с. 89—91.

Мей, К 2004, *Інформаційне суспільство. Скептичний погляд*, Київ.

Мерло-Понти, М 1999, *Феноменология восприятия*, Санкт-Петербург.

Метлицкая, ЗЮ 2001, *Историческая наука и «лингвистический поворот»*. «Возможна ли объективность в истории?» (Обзор рецензий), ХХ век: Методологические проблемы исторического познания: [в 2 ч.], РАН ИНИОН, Москва, с.152–159.

Нарский, ИС 1967, *Философия Давида Юма*, Изд-во Московского университета, Москва.

Нора, П, Озуф, М, Пюимеж, Ж. де, Винок, М 1999, *Франция - память*. СПб.

Петинова, ОБ 2016, *Экономический человек: опыт социально-философской экспликации*, Печатный дом, Одесса.

Петровская, Е 2012, *Безымянные сообщества*, Фаланстер, Москва.

Плавич, ВП 2019, 'Духовна основа природного самоконтролю суб'єкта', *Наукове пізнання: методологія та технологія*, №1(42), с. 99-109.

Плохій, С М 2013, 'Якої історії потребує сучасна Україна?', *Український історичний журнал*, №3, с. 4-12.

Попков, ВВ 2015, 'НТР – катализатор изменений в общественном сознании', *Науковий вісник Одеського нац. економ. ун-ту*, № 2 (221), с. 180-193.

Рансьер, Ж 2004, *Эстетическое бессознательное*, сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого, Machina, Санкт-Петербург.

Рапай, К 2008, *Культурный код: Как мы живем, что покупаем и почему*, Москва.

Руднев, В 2010, *Полифоническое тело: Реальность и шизофрения в культуре XX века*, Гнозис, Москва.

Руднев, В 2000, *Прочь от Реального*, Аграф, Москва.

Рыбаков, СЕ 2001, *Философия этноса*, Наука, Москва.

Рыклин, М 2002, *Пространства ликования: Тоталитаризм и различие*, Логос, Москва.

Рыклин, М 2008, *Свобода и запрет: Культура в эпоху террора*, Логос; Прогресс-Традиция, Москва.

Савельева, ИМ, Полетаев, АВ 2003, *Знание о прошлом: теория и история*, В 2 т., Т. 1, Москва.

Сагатовский, ВН 1999, *Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения)*, Петрополис, СПб.

Скловський, ІЗ 2016, 'Постнекласичний аналіз освітніх сенсів українського буття в аспекті метафізики історії', *Грані*, № 1, с. 71-74.

Современный философский словарь 1998. Лондон, Париж; Нью-Йорк.

Согрин, ВВ 2002, 'Клиотерапия и историческая реальность: тест на совместимость', *Общественные науки и современность*, № 1, с. 144–160.

Сонтаг, С 2014, *Смотрим на чужие страдания*, Ад Маргинем Пресс, Москва.

Сыров, ВН, 'Современные перспективы философии истории: поворот к нарративу'.

Доступно: <http://siterium.trecom.tomsk.ru/Syrov/s_text12.htm#Up>.

Тжебинський, Е 2006-2007, 'Нарративне розуміння і нарративні дії', *Постнекласическа психологія*, № 1 (3), с. 56–81.

Тишков, ВА 2001, *Этнология и политика*, Наука, Москва.

Тоффлер, О 2004, *Третья волна*, АСТ, Москва.

Травма: пункты 2009, сост. С. Ушакин и Е. Трубина, Новое литературное обозрение, Москва.

Троицкий, ЮЛ 2010, 'Что такое «правда истории»?': (Самопорождение смысла в историографическом тексте)', *Общественные науки и современность*, № 1, с. 105–113.

Уайт, М 2010, *Карты нарративной практики: Введение в нарративную терапию*, Генезис, Москва.

Уайт, Х 2002. *Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века*, Издательство Уральского университета, Екатеринбург.

Уэбстер, Ф 2004, *Теории информационного общества*, Москва.

Феллер, В 2005, *Введение в историческую антропологию*, КноРус, Москва.

Фрейд, З 2006, *Введение в психоанализ: Лекции*, пер. с нем. М. Вульфа, Н. Алмаева, Е. Калмыковой и М. Аграчевой, Фирма СТД, Москва.

Фрейд, З 2010, *По ту сторону принципа удовольствия*, Фолио, Харьков.

Фрейд, З 2009, *Скорбь и меланхолия*, Азбука-классика, Москва.

Фрейд, З 1993, *Человек по имени Моисей и монотеистическая религия*, Наука, Москва.

Фромм, Э 2006, *Бегство от свободы*, Флинта, Москва.

Фромм, Э 1992, *Душа человека*, Республика, Москва.

Фуко, М 1994, 'Что такое автор?', Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет, Москва.

Фуко, М 1994, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, СПб.

Хабермас, Ю 2001, *Моральное сознание и коммуникативное действие*, Наука, СПб.

Халапсис, АВ 2017, *Зеркало Клио: Метафизическое постижение истории*, Адверта, Днепр.

Холл, С 2010, 'Вопрос культурной идентичности', пер. с англ. Л. Бобряшовой, *Художественный журнал*, № 77/78.

Цибра, МФ 2016, 'Моральне здоров'я як індикатор свободи особистості', *Перспективи*, №2-3 (68-69).

Чешев, ВВ 2006, *Техническое знание*, Изд-во Томского арх.-стр. ун-та, Томск.

Чорновол, І 2006, «Дике Поле» і «Дикий Захід»: Україна у світлі тези Тернера, Критика. Ч.4.

Шаламов, В 1996, *О прозе*, Республика, Москва.

Шартье, Р 1995, 'История сегодня: сомнения, вызовы, предложения', *Одиссей: Человек в истории*, №2, с. 192–205.

Штомпка, П 2001, 'Культурная травма в посткоммунистическом обществе: (Статья вторая)', пер. В.В. Репьева и Н.В. Романовского, *Социологические исследования*, № 2, С. 3–12.

Эко, У 2004, *Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике*. СПб.

Эко, У 2005, *Роль читателя. Исследования по семиотике текста*, СПб.–Москва.

Эльдарион, АА 2019, *Исторический нарратив как форма существования исторической событийности*. Диссертации кандидата наук по специальности 09.00.11 социальная философия.

Эльдарион, АА 2017, *Рассказывая историю: исторический нарратив в современной философии истории: монография*. Владивосток.

Эльдарион, АА 2017, 'Рассказывая историю: коммуникативное согласие и нарратив', *Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке*. Т. 6. № 3А.

Эльдарион, АА 2017, '«Нарративный поворот» в современной философии истории: проблемы и перспективы', *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. №3(77), Ч. 2.

Эпштейн, М 2005, *Постмодерн в русской литературе*, Высшая школа.

Эрикссон, Э 1993, *Детство и общество*, Принтер, Обнинск.

Эрикссон, Э 1996, *Идентичность: юность и кризис*, Прогресс, Москва.

Юлина, НС 2003, 'Д. Деннет: самость как «центр нарративной гравитации» или почему возможные самостные компьютеры', *Вопросы философии*, №2.

Яковенко, Н 2002, «Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї, Київ.

Anchor, R 2001, 'On how to kick the history habit and discover that every day in every way', *History and theory: Journal of the philosophy of history*, Middletown, Vol.40, N 1, p. 104–116.

Ankersmit, F 1986, 'The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History', *History and Theory*, Vol. 25, №.4, p. 1-27.

Ankersmit, F. 1989, 'The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology', *Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reek*, Deel 52, № 1, Amsterdam, N.Y., p. 5-42.

Ankersmit, F 1989, 'Historiography and Postmodernism', *History and Theory*, Vol. 28, № 2, p. 137-153.

Assmann, J 2000, *Das Kulturelle Gedachtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identitat in fruhen Hochkulturen*, München.

Bann, S 1995, *Romantism and the Rise of History*, New York: Twayne Publishers.

Barker, C 2003, *Cultural Studies. Theory and Practice*.

Bartov, O 2000, *Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity*, Oxford: Oxford University Press.

Benjamin, W 'On some motifs in Baudelaire'. Доступно: <<http://courses.nus.edu.sg/course/elljwp/benmotifs.htm>>.

Boytsov, MA 2000, *No Community without History, no History without Community*, Approaches to European Historical Consciousness: Reflections and Provocations, Hamburg.

Botella, L 1995, Personal construct psychology, constructivism, and post-modern thought, *Advances in Personal Construct Psychology*, Vol. 3, Greenwich, p. 3–36.

Bruner, J 1991, The narrative construction of reality, *Critical Inquiry*, № 18, p. 1–21.

Caruth, C 1996, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Caruth, C 1991, Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History, *Yale French studies*, № 79.

Conceptualizing Global History 1993, Boulder.

Crossley, M 2000, `Narrative: living and being in time`, *Introducing narrative psychology: self, trauma, and the construction of meaning*, Buckingham; Philadelphia: Open University Press, p. 45–65.

Dobrolyubska, YA 2019, *The cognitive strategy of post-neoclassical philosophy of history*, Philosophical and methodological challenges of the study of modern society: collective monograph. Lviv-Toruń: Liha-Pres, p. 65-86.

Dobrolyubska, YA 2019, *Modern philosophy of history in the light of a systematic approach*, Comprehension of the formation of the world in different philosophical approaches: collective monograph. Lviv-Toruń: Liha-Pres, p. 48-77.

Dobrolyubska, YA 2019, *Analytical overview of new approaches to the study of historical reality*, Modern philosophy in the context of intercultural communication: collective monograph. Lviv-Toruń: Liha-Pres, p. 53-72.

Eco, U, Marilyn, M 1988, `An Ars Oblivionalis? Forget It!`, *PMLA*, Vol. 103, № 3, p. 254–261.

Erikson, E 1968, *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.

Felman, Sh., Laub, D 1992, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York: Taylor & Francis.

Felman, Sh 1994, *Writing and Madness: Literature / Philosophy / Psychoanalysis*, Cornell University Press.

Felman, Sh. 1991, In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah, *Yale French Studies*, № 79, p. 40.

Felman, Sh 1995, *Education and Crisis, or The Vicissitudes of Teaching*, Trauma: Explorations in Memory, London: The Johns Hopkins University Press, p. 13–60.

Gergen, KJ 1994, *Realities and Relationships: Soundings in Social Constructionism*, Cambridge.

Goldberg, A 1998, *An Interview with Professor Dominick LaCapra*, Cornell University June 9, Shoah Resource Center.

Gossman, L 1989, *Towards a Rational Historiography*, Philadelphia: American Philosophical Society.

Habermas, T, Bluck S 2000, Getting a life: The emergence of the life story in adolescence, *Psychol. Bull*, Vol. 126, p. 748–769.

Harre, R 1986, *Personal Being: A Theory for Individual Psychology*, Harvard.

Heehs, P 2000, 'Shaped like themselves', *History and Theory: Journal of the philosophy of history*, Middletown, Vol. 39, N 4, p. 417-427.

Hermans, H.J.M., Kempen, H.J.G., van Loon R J.P. 1992, 'The dialogical self: Beyond individualism and rationalism', *American Psychologist*, p. 23–33.

Jaynes, J 1976, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Princeton.

Johnson, M 1987, *The Body in the Mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*, Chicago; London: The University of Chicago Press.

Kappeler, A 2009, 'From an Ethnonational to a Multiethnic to a Transnational Ukrainian History', *Ukraine as a Laboratory of Transnational History*, Budapest, p.51–80.

Kardiner, A 1941, *The Traumatic Neuroses of War*, New York: Hoeber.

Kardiner, A., Spiegel, H 1947, *War, Stress and Neurotic Illness: The Traumatic Neuroses of War*, New York: Hoeber.

Kasianov, G 2002, 'Rewriting and Rethinking: Contemporary Historiography and Nation Building in Ukraine', *Dilemmas of State-Led Nation Building in Ukraine*, Westport, 2002, p.29–46.

Keilbach, J 2012, *Mikrofon, Videotape, Datenbank: Überlegungen Zu Einer Mediengeschichte Der Zeitzeugen, Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*, Göttingen: Wallstein Verlag GmbH, p. 282–299.

Kellner, H 1980, 'Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism', *History and Theory*, Beiheft 19, p. 1-229.

Kellner, H 1983, *The Politics of Interpretation*, W. J. T. Mitchell. Chicago.

Kellner, H 1989, *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, Madison: University of Wisconsin Press.

Kloppenber, J 1987, Deconstructive and Hermeneutic Strategies for Intellectual History: the Recent Work of Domenic La Capra and David Hollinger, *Intellectual History Newsletter*, № 9, p. 3-22.

La Capra, D 1985, *History and Criticism*, Ithaca: Cornell University Press.

La Capra, D 2001, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Leys, R 2000, *Trauma: A Genealogy*, Chicago: The University of Chicago Press.

Lifton, R 1973, *Home from the War: Vietnam Veterans: Neither Victims nor Executioners*, New York: Simon & Schuster.

Magocsi, PR 1996, *A History of Ukraine*, Toronto.

Magocsi, PR 2007, *Ukraine: An Illustrated History*, Toronto.

Mair M. Kelly, 1989, 'Bannister and a story-telling psychology', *Intern. J. of Personal Construct Psychology*, p. 1–14.

Martin, T 2001, *An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923– 1939*, Ithaca.

McCullagh, CB, 1991, 'Can our understanding of old text be objective?', *History and theory. Studies in the philosophy of history*, Vol. 30, N 3, p. 324-338.

Megill, A, 1989, 'Recounting the past: "Description", explanation and narrative in historiography', *The American historical review*, Vol. 94, N 3, p. 627-655.

Merridale, C 2000, *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia*. London: Granta.

Mitchell, J 2000, *Mad Men and Medusa: Reclaiming Hysteria and the Effect of Sibling Relations on the Human Condition*, London: Penguin Books.

Norman, AP, 1991, 'Telling it like it was: Historical narrations on their own terms', *History and theory. Studies in the philosophy of history*, Vol. 30, N 2, p. 119–135.

Oushakine, SA 2009, *The Patriotism of Despair: Nation, War and Loss in Russia: Culture and Society after Socialism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Ploky, S 2007, *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*, Toronto.

Polkinghorn, D 1988, *Narrative knowing and the human sciences*, Albany: State University of New York Press.

Prince, G 1982, *Narratology*, New York.

Reynolds, A, 1999, 'What is historicism?', *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 13, Issue 3, p. 275–287.

Ricoeur, P 1986, *Life: a story in search of a narrator*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Rudnytsky, IL 1987, *Ukraine between East and West*, Idem. Essays in Modern Ukrainian History, Edmonton.

Santner, E 1992, *History beyond the Pleasure Principle: Thoughts on the Representation of Trauma*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sarbin, T 1986, *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, N. Y.: Praeger.

Sarbin, TR 1986, *The narrative as a root metaphor for psychology // Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*. N.Y.

Schiller, H 1976, *Communications and Cultural Domination*, New York.

Ševčenko, I 1996, *Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*, Edmonton.

Stryker, Sh 1986, *Identity theory: Developments and extensions // Self and Identity*. N. Y. P. 89—104.

Szporluk, R 2001, *Russia, Ukraine and the Breakup of the Soviet Union*, Stanford.

Topolski, J 1987, 'Historical narrative: Towards a coherent structure', 'The representation of historical events', Middletown: Wesleyanuniv. press, p. 75–86.

White, H 1978, *Historical Writing as a Literary Text. The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, Madison; Wisconsin, p. 39-47.

White, H 1978, *Introduction: Tropology, Discourse, and the Modes of Human Consciousness. Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, p. 1–25.

White, H 1973, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

White, H 1992, *Historical Emplotment and the Problem of Truth. Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.