

ДО ПРОБЛЕМИ ЕГО-ІДЕНТИЧНОСТІ: ЛІНГВІСТИЧНІ ВИМІРИ

Г.А. Балута

Антропологічна проблема «цілісності» людини принципово незавершена. В історії філософії, починаючи з класичного есенціалізму та екзистенційного підходу, вихідних положень картезіанської теорії «вроджених ідей» і локівської «*tabula rasa*» до реалістичних констатацій ніцшеанства, фрейдизму і прагматизму стосовно природи людської вдачі, — спостерігаються різні відповіді на питання, чим насправді є внутрішня організація людини, т. зв. «самість» — очевидність самосвідомості, «проявлена» Р. Декартом. Не викликає сумніву зв'язок проблеми з дослідженням людини як особистості, що у ХХ ст. відбулося на фоні «пізнавальних» революцій. Як відмічає Л.Г. Костюченко, перша з них — пов'язана з визнанням значущості несвідомого в соціальних і культурних проявах індивіда. Роботи З. Фрейда, Дж. Морено, прихильників психо- і соціодрами, Р. Ленга та ін. — розкрили глибину і багатомірність характеристик, що складають простір людської особистості. Віхевіоризм (Б. Скінер) «стимулював» тенденцію, що полягала у дослідженні факторів, що викликають стійкі зміни у поведінці індивіда, і це відкрило шлях для аналізу зв'язку між зовнішньою взаємодією і реальною поведінкою індивіда. Третій етап прийнято співвідносити з гештальт-теорією (К. Левін, Л. Фестінгер), що позначилася на «відкритті» сутностей внутрішньої впорядкованості і саморегуляції людської психіки під впливом соціокультурних та комунікативних процесів. Зазначені концепти можна розглядати як фундаментальні в галузі антропології [7, с. 108]. Однак зауважимо, що при цьому доступ до «реальних» структур людської природи залишається закритим. Людська суб'єктивність, зрозуміла як складне багатопланове утворення,

стимулювала «філософію підозри», у якій переглядається картезіанський «факт» автономії самосвідомості. Д. Судзукі відзначає:

Проблема людини — це, в дійсності, проблема «я»; «пізнай себе», не на протизвагу іншим і не у зв'язку з іншими, але «себе», як абсолютне я [3, с. 719].

Приблизно таким чином мислить М. Фуко, що намагається дістатись «чистого я» шляхом ретельного аналізу «технологій суб'єктивності». Отже зрадлива простота сократівської ідеї самопізнання ускладнюється у залежності від міри заглиблення від вдалої метафори до самої суті проблеми. Перш ніж пізнати річ, проникнути у її глибини, треба визначитись з самою річчю. То що ж таке «самість» або ж еґо?

З. Фрейд обґрунтовує точку зору, згідно з якою людина є істотою принципово різноплановою, парадоксальною: у ній поєднуються свідоме і несвідоме, потяги і сумління, комплекси і їх інверсивні замітники. К.-Г. Юнг не заперечує «множинної природи» людини, однак розглядає її за принципом доповнюваності у єдності протилежностей, доводячи, що складність предмета не перекреслює його внутрішньої цілісності, гармонійності. Візьмемо за основу мовний вимір свідомості, беручи до уваги мовний факт функціонування еґо — інстанції. Як відомо, відкриття «мовної природи» реальності відбулося шляхом філософського полілогу, що відбувся між ідеями Л. Вітгенштейна, Н. Хомського, Е. Сепіра, Б. Уорфа, М. Фуко, Ж.-П. Сартра та ін. Сучасна філософія закономірно продовжує лінгвофілософський пошук, звертаючись до мови не тільки як сфери ідеальних значень, а також сфери смислу, що актуалізує творчу, конструктивну функціональність мови, динаміку комунікації.

Наприклад, Д. Деннет вважає, що мова — найбільш оригінальний артефакт з усього того, що було створено людиною, функціонування якого нагадує «віртуальну машину». Він упевнений: мова є домінантним фактором свідомості, який впливає на мислення на всіх його рівнях і є активним агентом, що формує наше буття, у якому ми знову і знову відтворюємо нашу свідомість як «самість». Д. Деннет спростовує укорінене уявлення про «самість» як трансцендентну сферу, заявляє про неможливість виокремити те, що є «самістю», еґо чи душею. Він звертається до поняття наративу — мовної конструкції. Дослідник не самотній у своїх констатаціях. Можна вважати, що сучасна філософія розпочинає традицію наративного розуміння людини. Г. Бейтсон, Дж. Брунер, М. Уайт, Д. Епстон, Й. Брокмайер, Р. Харре, — віддають належне дослідженню наративних структур у конституюванні соці-

ального та особистого досвідів, зокрема процедур самосприйняття та самоусвідомлення, фіксованих категорією *самості*. Головна ідея: наратив є не стільки описом реальності, скільки інструкцією її розпізнавання, розуміння. Більше того, наративні процедури творять реальність, конституують її епізоди, стимулюють реакції, закладають програми та сценарії життєвого проекту. В цьому руслі вибудовує свою логіку «соціальний конструктивізм»: реальності, у яких перебуває людина, створені мовою; дані про них передаються у соціальних естафетах, співіснують з іншими реальностями, видозмінюються та ін. Різні за природою дискурси є не що інше як конкуренція, змагання інтерпретацій або ж варіантів прояснень тексту реальності. У намаганні осмислити життя перед людьми стоїть завдання організувати свій досвід у часовій послідовності таким чином, щоб сформувався звіт про саму людину. Звідси: оточуючий світ досвід мислиться як особлива конструкція самонаративу, що по суті є формою соціальної адаптації, що забезпечує психологічний комфорт.

Як відомо, метафора «самості» визначилася на основі картезіанського принципу «*cogito*»: *ego* починає розглядатися як атрактор, що центрує та систематизує інформацію; активна інстанція, яка надсилає команди діям людини. Н.С. Юліна пише:

Деннет впевнений, що такий образ свідомості і самості є зовсім хибним; він не виправданий філософськи і прийшов у суперечність з науковими даними про інтелектуальну діяльність. Його іменують «картезіанським театром» або «гомункуляризмом». Самість зображується чимось на кшталт схованої всередину голови людинки-*homunculi* (чи «Головного редактора», чи «Внутрішнього ока»), що керує свідомими процесами. Вихідний хибний постулат, на якому будується ідея картезіанського театру, — дуалізм, віднесеність свідомих процесів до особливих, ментальних, суб'єктивних, внутрішніх, трансцендентних станів. Цей постулат — наслідок розділення Декартом світу на *res extensa* і *res cogitans* [11, с. 106].

Завдання Д. Деннета — спростування картезіанського дуалізму і пов'язаних з ним феноменологічних імплікацій свідомості. Стратегії Деннета актуалізують гетерофеноменологічний досвід, на відміну від інтроспективного досвіду феноменології. До свідомості треба підходити зовні, інтерсуб'єктивно, звернувши увагу на те, що сам суб'єкт повідомляє про свій ментальний світ чи, наприклад, як впливають на нього комунікативні практики і сценарії. Дослідник виходить з принципу набутої інформаційної уніфікації — індивідуальна свідомість мислиться як культурний артефакт, результат соціокультурного, мовного впливу. Деннет пише про когнітивні ілюзії суб'єктивного досвіду. Одна з го-

ловних тез, яку захищає дослідник: те, що ми вважаємо відчуттями — отримує смисл тільки на основі оформлення у мовні вирази. Так, відчуття отримують наративну форму: «Я бачу червону троянду», «Мені боляче» та ін. Іншими словами: вірування в існування якостей — «кваліа» отримують смисл лише на інформаційному, лінгвістичному рівні. (На наш погляд, така однозначна констатація є проблематичною. Наприклад, існують чуттєві стани, які важко піддаються символізації і «чинять опір» мовній обробці: досвід страху, відчаю, болю, пристрасті та ін. Ці стани виникають на рівні тілесного, емоційного досвіду і важко «замикаються» у граматичні форми. Реальність такого досвіду якнайкраще демонструє «симульну» природу мови як (нاراتивну) інформаційну надбудову над дійсністю.)

Отже, Д. Деннет пропонує замінити моноцентристську модель еґо на полі-центристську модель «множинних нарисів» — множинних інформаційних еґо-структур («епідемії гомункулусів», за його влучним висловом), з яких «знімається» інформація з метою подальшої обробки та впорядкування. Якщо вдаватися до метафор, що їх використовує автор, вся інформація підлягає «редакторській ревізії» у свідомості. Дослідник припускає, що окремі реакції на отриману інформацію і подальша її диференціація відбувається непрозорими для свідомості способами. Як бачимо, модель «самості» як «центру наративної гравітації», як це вважає Д. Деннет, за аналогією з фізичним світом, враховує багатоаспектний, складний характер комунікативного потоку як інтерсуб'єктивної системи зворотного зв'язку. Цінність такої моделі полягає у демонстрації децентралізованої роботи свідомості. Відповідно до неї у людській голові функціонує не один гомункулус, а їх множина: і кожний свідомий акт являє собою епідемічний вибух (пандемоніум) гомункулусів, що виконують найрізноманітніші функції і говорять різними мовами [11, с. 110].

Відтак, головного центру, де стикаються і опрацьовуються різні інформаційні потоки, не існує, — вважає Д. Деннет. Феноменальний світ — така собі ілюзія, утворена нашими наративами. Наративні потоки комунікативного обміну породжують ілюзійну інтуїцію самості, а також сприйняття «ілюзійних» комунікативних агентів, втілених їх словами. Багатопланова безперервність індивідуальних наративів не утворює звукової і граматичної какофонії, а вибудовується у цілісний наративний сюжет, готовий для сприйняття. Нормальна людина чинить розумно, тому, що різноголосся «множинних нарисів» як вражень-стимулів у результаті взаємодії з довкіллям, постійно опрацьовуються. В роботу мозку втручаються «вбудовані» самою природою диспозиції рі-

зного типу, які мають еволюційну генезу (розпізнавання, неприйняття, відмежування). І по-друге: інформація, транспортована «множинними нарисами», коригується ментальними паттернами, набутими у соціальному досвіді. До них відносяться диспозиції, що здійснюють коментарі стосовно того, що відбувається у внутрішньому та зовнішньому бутті людини. Інакше, інтерпретація реальності, її смислова конфігурація відтворюється під впливом текстів і семіотичних систем, тобто значень і культурних кодів-корелятивів, які функціонують в даному соціокультурному середовищі.

Якщо мовчання уніфікує, приховує, то мовлення — трансформує, симулює реальність, висвітлюючи суб'єктивний образ, який по великому рахунку не є тотожним з дійсним або взагалі відсутній як індивідуальне. Н.С. Юліна зазначає:

Чому ж для людини властиве стійке уявлення про наявність у неї самості і її реальності? На це питання у Деннета є еволюційна відповідь, вірніше, два типи еволюційної відповіді. Виникнення у тварин адекватної поведінки в середовищі було пов'язане зі здатністю до розрізнення між собою та «іншим світом». Для самозбереження навіть амеба несвідомо повинна проводити таку відмінність. Мінімальну схильність відрізнити себе від усього іншого він називає біологічною самістю. В ній не варто бачити щось конкретне чи особливу реальність, це тільки абстракція, функціональний принцип організації. Такий принцип організації діє у поведінці птахів, бобрів, термітів, павуків, які несвідомо включають життєву територію в своє «Я». Причому для їх самості зовсім не вимагається «свідомість» [11, с. 112].

Отже, людина підпорядковується множині категоризацій, кожна з яких породжує і трансформує інші констатації, відтісняючи, а часом висвітлюючи риси людської ідентичності, яка не може бути ясно фіксованою. Більше того, часто реакція на інформацію з послідувальною за нею обробкою може бути витіснена у несвідоме; одна інформація залягає у несвідоме, розчиняється, інша — отримує пріоритетність у формуванні образу речі, явища, картини світу та характеру їх зв'язку. (Як відомо М. Фуко також висуває аргументи на користь «децентрації» суб'єкта. Філософ створює «нульовий» образ людини, залежної від зовнішніх та внутрішніх впливів, етнічних, статусних коннотацій, біографій, чуток та інших комунікативних утворень. Суб'єкт розглядається філософом як форма, що має конструктивну природу і двоїстий дискурсивний образ: «Я» для інших (влада) та «Я» для себе — самість.) Постає питання: наскільки подібний підхід є виправданим?

Розглянемо проблему «онтологічного статусу» еґо. Внутрішнім комунікативним полюсом ідентичності виступає «Я», що нарікається іме-

нем. Комунікація вимагає фіксованості її агентів у якості відокремлених індивідуалізованих (названих) істот. Ідентичність інтерсуб'єктивно визнаного еґо виражає себе в значенні перформативного займенника, який символізує автономію, відокремленість, свідомість, виражені індивідуалізованим мовленням. Проаналізуємо структуру еґо як займенникової форми. Відзначимо, що «факт» цього займенника важко піддається етимологічному, культурно-антропологічному аналізу. Філософія еґоцентричних слів розглядає «я» як координату, яка «при власноє» мову у момент мовлення. Займенник «я» не має єдиного класу референції. Реальність, що висвітлює форму «я», виявляється реальністю мовлення. За межами мови знаки «я»/ «ти» є порожніми формами. (Дослідники фіксують відсутність у первісних мовах абстрактних (особистісних) займенникових форм. Ця особливість притаманна також ранньому дитячому віку: дитина відсторонено користується іменем, поступово усвідомлюючи «еґо» у процесі соціалізації. Цікаво, що індивідуальність людини, позначена на карті світу іменем — персоною, довгий час зберігалася системами табу, трансформувалась, розчинялась шляхом зміни іменних маркерів.)

Обґрунтування причин усвідомлення себе у ролі, закріпленої жорсткою знаковою формою, варіюється різними припущеннями, що напевно чи можуть претендувати на статус повної вірогідності. Цікавою є точка зору, що розглядає «Я» як первісну форму усвідомлення власного місця в системі реальності із закладеною у її зв'язки та відношення ідентичності — рівності серед рівних, проповідуваною релігійною етикою. Також «Я» мислиться як знак, що маніфестує архаїчну відмежованість від природи, а згодом репрезентує культурне самовизначення — символ влади над світом, що торкається ідеї людської богорівності. З часом форма «Я» втрачає цю ознаку, але продовжує зберігатися як «людина внутрішня» — володар власного «закритого» світу. З цього приводу К. Якимець пише:

Як бути з особовим займенником, що витіснив, знецінив звичайні імена? Непридатність цього «імені» для практичних потреб помітна через широке застосування в сучасному суспільстві неформальних прізвиськ та формальної титулатури. Тим не менше слово «Я» існує і явно для чогось використовується [12, с. 121].

Семантика даної одиниці розглядається автором у двох вимірах — неподільного та подільного «Я». Така подвійність, наприклад, формально притаманна французькій мові. Неподільне «Я» можна видалити з контексту без подальшої втрати смислу, наприклад: «Я їду та палу» є тотожним «Їду, палу». Наступна інтерпретація «Я (не він!) їду

та палю» з'являється при необхідності відокремити себе від іншого, — констатує К. Якимець [там само]. Подільне «Я», таким чином, працює як змінне ім'я, що «наповнюється» смислом чи отримує своє значення в залежності від ситуації: подільне «Я», що отримує різні імена в межах виконуваних функцій.

Зауважимо, що оригінальна інтерпретація образу «мозаїчного» «я» не є новою, вона вгадується ще в буддійських та даоських текстах. «Я» — мінлива, дзеркальна за своєю суттю реальність, сплетена з ситуативних, психологічних нюансів комунікативної діяльності. У буддизмі констатується відсутність індивідуалізованого «Я», справжнє «я» розглядається як ментальний потік, який має бути призупиненим і позбавленим того, що нагадує про нього. «Злиття» з реальністю передбачає шлях відмежування від егоцентричних надбудов, метафізичних горизонтів та суб'єктивних нашарувань. Буддійське «Я» — це спотворена афектами нульова ідентичність — ідея, відома також під назвою «теорії заперечення его». Вищий стан досягається шляхом перетину реальності і свідомості, світу та «мінімалістського Я». Мовлення програмує сценарії і контекст: форми, персони, рольові маски, зміщені в соціальний континуум, що звужується у особливу тотальність — тотальність «чистого Я». Вважається, що Будда — один з небагатьох, хто вийшов за межі «его», здолавши антиномію «Я» — «не Я»:

Розділення на запитуючого і питання, «Я» і «не-Я» зникло. Залишилось тільки одне нерозділене і невідоме, у якому він був похований [3, с. 414].

Критик мови Ф. Маутнер розглядає «Я» в якості «неіснуючого» займенника, який втілює «слабку спробу» визначити те, що не підлягає визначенням. Суть критики філософа — звільнення мислення від химер, нав'язаних мовою, зокрема, химери реального «Я». Скористаємося аналізом філософської спадщини Ф. Маутнера, здійсненим Е.С. Черепановою [10]. Реальність «Я» конструюється наявністю «субстантивного світу» — одного з трьох світів, що перебувають у єдності. Беручи за основу світ уявлень та відчуттів, філософ демонструє своє бачення інструменталізму мови: світ як уявлення розпадається на три світи — мовні картини. І розпадається у той момент, коли людина готова їх назвати, тобто всі предмети наших уявлень, потрапивши у мовний потік, ніби потроюються і постають як предмети чуттєвого досвіду, буття та становлення — ад'єктивного, субстантивного та вербального світів [10, с. 37]. Перший світ: світ якостей, розфарбований прикметниками, якими людина позначає свої емоції, відчуття, а також намагається описа-

ти реальність чуттєвого досвіду. Ад'єктивна мова малює світ відкритим і практичним і у процедурах сприйняття робить його ближчим до реальності. Другий світ — субстантивний, є наслідком психологічної потреби у метафізиці, тому існує світ сутностей — іменників. В субстантивному світі плин часу завмирає і виявляється видимістю порядку. Тому історія «перетворюється» на ряд сутностей, чисел, подій. Третій світ: вербальний — світ становлення, дії, представлений дієсловом. Процесуальність, підкріплена результатами, об'єктивується на фоні субстантивного та ад'єктивного світів. Якщо субстантивний світ — це світ ідей Платона, то вербальний — відповідає гераклітівському образу вогню. Якою логікою керується Ф. Маутнер, міркуючи про онтологічний статус еґо? Дослідник звертається до філософії Д. Юма, який імпонує йому критикою ідеї «Я»: якщо немає відчуття «Я», то говорити про ідею «Я» абсурдно. «Я» не дане як таке, а існує завжди у зв'язку з відчуттями і це «забирає» у «Я» право на субстанційність. Мислитель розглядає «Я» як ілюзію субстантивності, означену мовою [10, с. 43]. (Показово, що Д. Юм ставить під сумнів онтологічний статус еґо і розглядає феномен самості як нульовий стан, зітканий з низки індивідуальних сприйнятів. Власне чи не з цієї ідеї розвивається кантіанський проект «активного суб'єкта»? Аргументацію Д. Юма стосовно проблеми також активно використовує Д. Деннет.)

У філософії символічного інтеракціонізму зафіксована нетотожність «Я» і Особи у вимірах виконуваних нею комунікативних ролей та соціальних статусів. Інакше, внутрішня людина може виявитись різуче відмінною від її зовнішнього «наративного» сприйняття, надиктованого атрибутами, серед яких важливе місце належить атрибутам чи якостям мовних порядків, психологічним проєкціям та деформаціям сприйняття. Нетотожність «Я» і рольової особи комунікативної взаємодії зафіксована у багатьох підходах. До основоположників інтеракціоністських ідей відносять прагматиків У. Джеймса, Дж. Дьюї; новий напрямок набув розвитку у спостереженнях та працях Ч. Кулі, У. Томаса, Дж. Міда та ін. Психолінгвістичну оцінку образу «Я» демонструє Ш. Страйкер: «Я» як процес пов'язане з соціальними планами особистості, формування «Я» зумовлене системою ролей, статусів, соціальних типів і соціальних категорій. Ключ до розуміння «Я» криється в уявленні того, що індивідуальні цілі оцінюються і контролюються через аналіз реакцій інших особистостей та планів їхньої поведінки. Оцінка і контроль стають можливими у формі інтерналізації різних розмов. Існують різні аспекти «я» (характер): поведінковий аспект (актор), реактивний аспект, аудиторія та ін. [9, с. 42]. При цьому

синтетична структура, що поєднує комунікативний та інтерсуб'єктивний плани залежить від різноманітних ситуацій та ролей, що створюють образ множинного «Я». Отже образ «Я» розглядається у форматі рольових ідентичностей на підставі властивості уявляти себе в соціальній структурі чи соціальній ролі. Значення «я» стають відомими, розпізнаються особою у соціальних, і перш за все, мовних ситуаціях. (Звичайно йдеться про «сумісну множинність», відмінну від так званої «несумісної множинності» — патологічного симптому.)

Зміст внутрішньо фіксованого «Я» протистоїть зовнішній формі множинного «Я» — рольовій чи атрибутивній ідентичності. К. Якимець зауважує:

Це протиставлення «істинного» ситуативному так глибоко засіло у нашій свідомості, що часто можна чути як яка-небудь людина нарікає: я хочу, щоб мене любили не за те, що я розумний (сильний, вродливий, цікавий, багатий і т.п.), не мої атрибути, а мене самого. [...] Однак така людина шукає неможливого: вона сама складається із своїх атрибутів — якщо не для себе, то для оточуючих. До себе самої вона, звичайно, відноситься як до основи цих атрибутів. [...] Але річ у тім, що оточуючі люди сприймають саме атрибути і тільки до них можуть виробити відношення! Раніше імена відповідали атрибутам. Тепер вони відповідають змінній величині подільного «Я», яку можна прирівняти до тієї чи іншої константи [12, с. 122].

Ідентичність формується на основі відношення до рольового статусу, співвідношення з іншими ідентичностями у певній ієрархії. Відмітимо, що явище «віртуальне» у своїй суті сприймається як реальне у зв'язку з «феноменом приписування вір». Так, високоцінована ідентичність тісніше пов'язана з соціальними ситуаціями в порівнянні з менш цінованою ідентичністю, — вважає Страйкер [9, с. 44]. Скоріш за все йдеться про так звану «соціальну вартість». Специфічну ідентифікаційну «впорядкованість» соціальних структур можна мислити в руслі семіолінгвістичного ізоморфізму за аналогією з ефектом «значення знаку в системі». Важко прийняти думку, що вибір ролі повністю залежить від соціальних приписів, індивід все ж може усвідомлювати своє внутрішнє покликання, обирати, «приміряти» свою роль. Проте у певних ситуаціях виконуються дії, що насправді складають рольовий репертуар іншої особи. (Поруч з каузальним підходом, що користується причинною ідеєю впливу комунікативного (когнітивного) фону на формування «Я» у вигляді сценаріїв, очікувань, приписів, формується нормативний підхід, який відштовхується від ідентифікації дій через інтенції, які стоять за ними, та соціальних сингулярностей у вигляді спільних правил.)

Розглянемо «ілюстрації» образу «Я», користуючись спостереженням А. Піза, який використовує феномен мовної перфомативності.

В діловому світі багато хто з перших осіб компанії намагається замаскувати почуття власної значущості. Однак їх еґо часто виражається в тому, що вони починають говорити про себе, як про осіб королівської крові — в третій особі [8, с. 19].

Важко сказати, що це саме так і є. Приклади, що їх наводить автор «Мови розмови» маніфестують «факт» вербального перебільшення «Я». Люди з подібною потребою використовують нагоду підкреслити значущість власного «Я», вдаючись до підкресленого уникання прямої займенникової форми «Я». (До речі форма «Я» є рідковживаною у мовному етикеті аристократичних кіл.) Психологи констатують, що перебільшення власної значущості (як і її мінімізація) може набувати різних проявів і є компенсаторним механізмом психологічного захисту, ознакою відчуття невпевненості, неповноцінності та ін. Алгоритм мови, жорстку повторюваність системи логічних форм та спільних правил можна побачити у процедурах типізації, притаманних логіці соціальної взаємодії. В трансакційному аналізі Е. Берна «Я» структурується на стани «батька», «дорослого» та «дитини». Різні стани «Я» відповідно до ситуації продукують різні імперативи, типи поведінки, зокрема мовний кодекс, виражений відповідною стилістикою. Ідентичність корелює з внутрішніми проєкціями структури еґо [5, 4]. Як правило, формування уявлень про себе і партнерів по комунікації відбувається за рахунок типізації: ідентифікація «Я» здійснюється через зв'язок з іншими індивідами. Парадоксально, але інший індивід пізнається через «приписування» йому «моїх» характеристик, тобто крізь призму «моїх» переваг, недоліків чи намірів, і навпаки. Простіше: еґо-образ формує соціальне оточення, що утворює, копіює увесь спектр приписаних значень. У загальному смислі: наше «Я» є можливим на фоні інших ідентичностей. Вищезазначене разом із аргументами Д. Деннета дає привід для переконань, що дійсно:

Наші розповіді про себе плетуться, однак по великому рахунку не ми їх спілтаємо; вони плетуть нас. [...] Ми є те, про що ми говоримо, ми є те, що говорять про нас [11, с. 112-113].

Тут можна згадати і Сократа: «заговори, щоб я тебе побачив».

«Самості» — це не душі-перлини, а результати-артефакти соціальних процесів і подібно іншим таким артефактам ми є суб'єктами з різко змінними статусами. Єдине, що є точно підігнаним до траєкторії самості — це стабільність конституюючих їх вірувань [11, с. 114].

Концепція Д. Деннета, що активно використовує потужний емпіричний фундамент та близькі до неї сміливі проекти, все таки не уникла критики. Один з найбільш використаних контраргументів — це аргумент «Китайської кімнати» Дж. Серля: концепція «множинних наративів» — субособистостей не дає відповіді: якщо відсутня «самість», хто виконує функцію декодування символів, надає їм смисл, розуміє чи зчитує символічні ланцюги — програми. (Серль розглядає уявну ситуацію — у кімнаті знаходиться людина, що отримує повідомлення китайською мовою, якою вона не володіє, але знайома з синтаксичними правилами трансформації ієрогліфів (тобто з програмою). Звідси парадокс: якщо це людина — знання правил зобов'язує оперувати смислом, володіти семантикою; якщо — машина, то вона не володіє ні семантикою, ні розумінням. Зауважимо, Д. Деннет не приховував, що машина, здатна грати в шахи, має більшу спорідненості з людиною, ніж людина і примат. У якості головного фактора такої спорідненості виступає оперування знаково-інформаційною системою [11, с. 119].)

Незважаючи на численні аргументи дискурсивної природи *ego*, все ж зберігається картезіанський інваріант його суб'єктивної автономії. Яким чином наративні потоки вкладаються у форму *ego*-сприйняття. Як пише Н.С. Юліна:

Хоча у когнітивних науках накопичується все більший масив даних відносно того, що люди помиляються в інтроспективних звітах про свої ментальні стани, все ж мій біль — це моє реальне відчуття болю, а не просто реакція організму і вербальний звіт про неї. Визнання такої якості неіснуючої надто контр-інтуїтивне [там само].

Йдеться про «Я» як сферу змикання тілесного та ментального, при різну їх природу в проявах суцього. Додамо також, що опис болю буде суттєво відрізнятися як на рівні відчуттів, так і на рівні стильових варіантів. Отже, мова охоплює неповторні риси індивідуальності, які є вихідними в екзистенціальній конституції. При цьому незалежно від соціального статусу мовний стиль можна розглядати як відносно стійкий *ego*-інваріант. Підкреслимо, що ці особливості майже не розглядаються дослідником. Оскільки йдеться про гіпотезу, відмова від трансцендентного *ego* на користь наративного не є рівноцінною його повній елімінації. Зрозуміло, унікальність людини відтворюється на основі складної шкали, яка охоплює найбільш загальні родові ознаки, об'єктивовані етнічною мовою, гендером, статусною мовою, мовою групової приналежності, авто-культурним мовним кодом чи індивідуальним мовним портретом, тобто мова експлікує ієрархічну впорядкованість культурної піраміди. (Ф. Маутнер та О. Есперсен, Е. Сепір на

початку нашого століття зацікавилися відмінностями між чоловічою і жіночою «мовними» особистостями. Назва гендеру пов'язана з конструкціями *sexus* (тілесне) — означене, і *genos* (духовне) — неозначене. Ще у віддалені часи таке розведення статі на фізичному та ментальному рівнях проявило її відмінні модуси, жіноче та чоловіче почали розглядатися як надбіологічні прояви статі. Семантика чоловічого пов'язувалась з втіленням енергії, домінуванням, функцією захисту; жіночого з пасивністю, підпорядкованістю, функцією збереження. Природним чином, гендерні ролі екстраполювались в площину мови, її поділу на чоловічий та жіночий типи мовної поведінки. Маскулінний тип — комплекс атитюдів, характеристик мовної поведінки, що втілює гендерний статус чоловіка поруч з біологічним. Відповідно фемінний тип — сукупні мовні характеристики жіночої статі. При цьому в основу мовної поведінки покладена мовна компетенція — комплексний параметр індивідуальної мови, що включає вербально-семантичний (володіння мовою), когнітивний (впорядкованість мовлення), прагматичний (мета-мовлення), стилевий та ін. виміри. Наскрізним питанням теми «мова та стать» було питання чи дійсно «дух мови» проявляє чоловіче та жіноче чи, можливо, це банальне приписування вір, вигадана екстраполяція чоловічих та жіночих якостей у площину мови, підірвана з часом відкриттям андроцентричних мов. Андроцентричні мови ніяким чином не маркують гендерні показники, вони просто відсутні у них. Відповідь на дане питання варіюється в межах двох варіантів: мовна гендерна відмінність таки існує чи, навпаки, є фікцією.)

Отже персонаж, втілений індивідуальним наративом, зітканий з багатьох різнокольорових ниток:

Якщо вам все ще хочеться дізнатися, чим реально є ця самість, ви здійснюєте категорійну помилку. В решті-решт, коли система поведінкового контролю людської істоти серйозно пошкоджена, може виявитися, що найкраща герменевтична історія, яку ми можемо розповісти про цього індивіда, зведеться до того, що в цьому тілі мешкає більш ніж один персонаж [6, с. 129].

«Я» мислиться як «топос», заповнений дискурсами множинних ідентичностей — феноменів соціального порядку, проступаючих на тлі соціальної взаємодії. А. Александрова констатує:

Дж. Фрідман і Дж. Комбс вважають, що контраст різних іпостасей самості повертає нас до уявлення про те, що ідеї про самість як і інші конструкти формуються через соціальну взаємодію в особливих культурних контекстах. Відповідно ми приходимо до висновку, що такої речі як абсолютна самість не існує [1, с. 12].

Втім, на наш погляд, поверхнева однозначність у таких складних питаннях є надто поспішною. Незважаючи на достатню переконливість аргументів та авторитетність прихильників нарративної природи еґо, сама ідея відсутності еґо-центру, його ілюзійність суперечить логіці здорового глузду. Поруч з відсутністю нашого еґо для інших за межами дискурсу, нам важко відмовитися від інтенції тілесної автономії та екзистенціального проекту нашого «Я» як вихідного усвідомлення існування, тим більше прийняти точку зору, що «Я» — «міраж феноменологічного саду». Вагомими аргументами на користь еґо-центру є кантіанський проект трансцендентального суб'єкта, феноменологія, що розглядає «Я» як полюс, над яким надбудовується все інше — «Я, що не мешкає у тілесності». Візьмемо до уваги ідеї К.-Г. Юнга, який розглядає «Самість» як інтегративний принцип, неусвідомлений архетип, що витягує назовні зміст несвідомого та видозмінює у процесі зімкнення з реальністю. Юнг пише:

Подібно до того як хаотичний рух маси примусово спрямовується во-
лінням диктатора, так і дисоційований стан індивіда вимагає одного
спрямовуючого і впорядковуючого принципу [2, с. 142].

Як відомо, юнґіанські архетипи є інваріантними і мають вроджену природу, на зразок інстинктів. Вони не просто сліпий невизначений потяг, а завжди «узгоджуються із зовнішньою ситуацією» [2, с. 146]. Звідси специфічна форма інстинкту, представленого архетипом:

Інстинкт є визначальним і передається спадково, але настільки ж ви-
значальна архетипова його форма [там само].

Наша свідома діяльність ґрунтується на фундаменті інстинкту, з нього випливає динаміка психічних процесів і основні обриси усвідомлених уявлень. Юнг намагається обґрунтувати функціональне призначення архетипів: збереження та модифікація інстинктивної енергії з метою адаптації до мінливої природи реальності, фіксація єдності та цілісності буття. Поруч з Фрейдом, філософ звертає увагу на очевидність тілесності, яка є субстантивною по відношенню до «еґо»: тілесне і духовне визначають єдність людської особистості. Мовною експлікацією тілесно-екзистенційного внутрішнього «Я» є архетип Персони, яка приховує того, хто за нею ховається, зміни і перетворення, які відбуваються з людиною і про які лише можна здогадуватися. Такою є Самість — «здорове ядро доцільності», за висловом самого Юнга, який пише:

Нормальні фантазії дитини відповідають інстинктивній діяльності
уявлення. Відбувається ніби тренування майбутньої свідомої ді-
яльності. Тому здорове ядро доцільності є навіть у патологіях, у

викривлених (почасти спотворених) фантазіях невротика, регресіях психічної енерґії [12, с. 145].

Отже, «самість» — внутрішній принцип єдності сприйняття та цілісність самосприйняття і світорозуміння. Геометрично «самість» представлена Юнґом як центр, що поєднує протилежності, за аналогією з символікою філософського каменя, символами на зразок «мандали», які мають кругову структуру. Сучасні дослідження, репрезентовані ідеями Г. Бейтсона, розглядають еґо як функцію, яка відповідає процесу розрізнення комунікативних модальностей, що є необхідним для нормального функціонування психічних процесів, реалізованих у комунікації. Патологічний стан супроводжується порушенням еґо-функції, таким чином, людина перебуває у стані дезінтегрованого «Я», що «відмовляється» розпізнавати смислові модальності комунікації, її інтроспективні та екстраспективні поля. Дослідник поділяв окремі ідеї К.-Г. Юнга, залучаючи їх у власні дослідницькі проєкції. Отже маємо точки зору, втілені у картезіанському проєкті, кантіанському та феноменологічному трансценденталізмі, некласичних конструктивістських концептах, реліґійно-філософських оцінках «я» як нейтрального нульового стану. Чи правомірно констатувати, що еґо є фальшивою конструкцією, чи, навпаки, воно існує, на противагу наративній ілюзії, що зайвий раз нагадує про присутність трансцендентного.

Література

- [1] *Александрова А.Л.* Нарративная терапия: социально-педагогический аспект // Актуальные проблемы воспитания и образования: сборник научных статей. — Самара: Самарский университет, 2005. — Вып. 5. — С. 3-12.
- [2] *Аналитическая психология.* Прошлое и настоящее. — М.: Марис, 1995.
- [3] *Буддизм.* Четыре благородных истины. — М.: ЭКСМО-Пресс ; Харьков: Фолио, 2000.
- [4] *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. — М.: Эксмо, 2002.
- [5] *Берн Э.* Люди, которые играют в игры. — М.: Эксмо, 2002.
- [6] *Деннет Д.С.* Почему каждый из нас является новеллистом // Вопросы философии. — 2003. — № 2. — С. 121-130.

- [7] *Костюченко Л.Г.* Теоретические предпосылки социологического познания личности // *Личность. Культура. Общество.* — 2005. — Вып. 4 (28). — С. 108-129.
- [8] *Пиз А.* Язык разговора. — СПб. : Издательский дом Гуттенберга, 2004.
- [9] *Страйкер Ш.* Сучасний символічний інтеракціонізм: напрями // *Філософська і соціологічна думка.* — 1990. — № 5. — С. 37-45.
- [10] *Черепанова Е.С.* Австрийская критика языка: агностическая мистика Ф. Маутнера // *Вестник Московского университета.* — Серия 7. Философия. — 2001. — № 2. — С. 26-50.
- [11] *Юлина Н.С.* Д. Деннет: самость как центр нарративной гравитации или почему возможны самостные компьютеры // *Вопросы философии.* — 2003. — № 2. — С. 104-121.
- [12] *Якимец К.И.* Слово «Я» // *Вопросы философии.* — 2004. — № 9. — С. 118-126.

Надійшла до редакції 4 березня 2014 р.