Література

1. *Апель К. О.* Трансформация философии / Карл-Отто Апель ; пер. с нем. ; под ред. В. Куренного. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
2. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки / Жиль Делез ; пер. с фр. Е. Г. Соколова. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1999. – 190 с.
3. *Делез Ж.* О Музыке [Електронний ресурс] : seminar session – 3 may 1977 / Gilles Deleuze ; translated by Timothy S. Murphy ; пер. с англ. А. Меликяна, А. Корбута. – 2003. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Delez/muz.php
4. *Рикёр П.* Время и рассказ : в 2 т. / П. Рикер ; пер. с фр. Т. В. Славко ; под ред. И. И. Блауберг. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – Т. 1: Интрига и исторический рассказ. – 2000. – 313 с. ; Т. 2: Конфигурация в вымышленном рассказе. – 2000. – 224 с.
5. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. ; под ред. Б. В. Маркова. – СПб. : Наука, 2001. – 382 с.
6. *Черемных Е. О.* Конфигурирование текстуальной конструкции жизни в практиках интерпретации / Е. О. Черемных // Актуальні проблеми психології: Психологічна герменевтика. – К., 2011. – Т. 2, вип. 7. – С. 121–142.
7. *Эко У.* Роль читателя. Исследование по семиотике текста / У. Эко ; пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. – СПб. : Симпозиум, 2007. – 502 с.
8. *Kermode F.* The sense of an ending: studies in the theory of fiction: with a new epilogue / F. Kermode. – Oxford : Oxford university press, 2000. – 206 p.
9. *Mishler E. G.* Narrative and identity: the double arrow of time / E. G. Mishler // Discourse and identity. – Cambridge University Press, 2006. – P. 30–47.

© Черемних К. О.

І. В. Лебединська

ОСОБИСТІСНИЙ ДОСВІД ЯК МНОЖИННА РЕАЛЬНІСТЬ

Запропоновано інтерпретацію особистісного досвіду як множинної реальності. За авторською версією, множинний характер перетворює особистісний досвід людини на фрагментовану квазіцілісність, яка складається з епізодів, маленьких історій нашої життєвої історії.

Ключові слова: особистісний досвід, множинна реальність, "інший", емоційний резонанс.

Предлагается интерпретировать личностный опыт как множественную реальность. По версии автора, множественность личностного опыта превращает его в фрагментарную квазицелостность, состоящую из эпизодов, фрагментов, маленьких историй нашей жизненной истории.

Ключевые слова: личностный опыт, множественная реальность, “другой”, эмоциональный резонанс.

The interpretation of personal experience as plural reality is suggested. According to the author plurality transforms personal experience into a fragmental integrity, which consists of episodes, fragments, small histories of our life story.

Key words: personal experience, plural reality, “other”, emotional resonance.

Проблема. Кожна людина протягом життя набуває досвід у різних сферах існування: різні досвіди часу і простору, досвід моральний і досвід естетичної насолоди, досвід спілкування і досвід релігійний, досвід абстрактного теоретичного мислення і досвід буденності, досвід сну і досвід свободи. Проте набутий досвід не гарантує людині прийняття правильних рішень, успішного подолання екзистенційних криз та уникнення помилок. Чому? Однією з можливих версій відповіді на це запитання може бути така особливість особистісного досвіду людини, як його множинний характер.

Метою цієї статті є інтерпретація особистісного досвіду людини як множинного феномена.

Існування в психіці людини різних модальностей досвіду очевидно проблематизує сприйняття його як єдиного цілого. Тому виникає питання, чи можна віддати перевагу якомусь одному із цих досвідів? Як відбувається перехід від однієї модальності досвіду до іншої? Як узагалі можливий особистісний досвід як множинна реальність?

А. Шюц, назвавши цей феномен досвідом множинних реальностей, вважає, що існує лише одна реальність (а отже, і досвід, що в ній набувається), яка посідає привілейоване становище, – це реальність стану неспання (бодрствування) у буденному, повсякденному житті. Цей привілей, на думку дослідника, досвід буденності отримує як найбільш реальна реальність. Інші реальності, які А. Шюц визначив як кінцеві сфери значень, а У. Джеймс – як подуніверсуми, існують як певні анклави, у які свідомість входить з “реального світу” повсякденного життя і до нього ж і повертається.

Статус вищої, такої, що переважає, реальність повсякденного існування отримала ще й тому, що її без особливих труднощів поділяють інші. Людина живе в цій реальності з багатьма іншими людьми, які постійно підтверджують її наявність та її основні характеристики. Саме завдяки цьому вона наділена найсильнішою ймовірнісною структурою, коментує ідеї А. Шюца П. Бергер.

Головним парадоксом досвіду повсякденного існування Берґер вважає те, що він є найреальнішим досвідом і водночас найвипадковішим. “Першою своєю характеристикою він має завдячувати масовій підтримці соціального підкріплення (її поділяють практично всі, хто стикається з нею); друга характеристика випливає з того факту, що соціальні процеси, які її підтримують, самі по собі ненадійні і легко перериваються – достатньо такої малості, як просте засинання. Шюц влучно висловився із цього приводу, сказавши, що акцент реальності в буденному, повсякденному житті зберігається доти, доки нічого не свідчить про протилежне. Інакше кажучи, реальність, котра переважає, легко переривається. Як тільки це стається, вона релятивізується, а індивідові здається, що він у зовсім іншому світі” [1, с. 127].

Звичні сцени повсякденного життя, за Г. Гарфінкелем, сприймаються людиною як природні факти життя, дають їй “точку опори”, “ось воно”, до яких ми щоразу повертаємось; “вони є точками відправлення й повернення для кожної модифікації світу повсякденного життя, точками, що досягаються в грі, уві сні, в трансі, театрі, науковому теоретизуванні або врочистих церемоніях” [2, с. 41].

Комуніціювання смислових культурних очевидностей та культурних істин, до яких належать культурні табу, традиції, стереотипи, звичаї, принципи, що структурують досвід буденності, полягає в тому, що більшість із них циркулює в суспільстві спонтанно, непомітно, ненав’язливо, у вигляді натяків, симпатій та імплікацій. Притаманні їм якості передбачають самоочевидність їхньої значущості. У цьому полягає, на думку Лукмана, їхня привабливість, стійкість до сприйняття та непідвладність критичній рефлексії.

З погляду психології, вважає Т. М. Титаренко, “світ повсякденності – це жадання стабільного, передбачуваного життя, звичної, пізнаної світобудови. Це прагнення безперервності, поступальності, надійності. Це потреба відчувати Я як Моє, Моє як Наше, жага причетності. Це можливість не переживати самотність свого маленького світу у великому світі, можливість утечі від нестерпної відчуженості, ізольованості від інших” [6, с. 89].

Прихильники теорії “особистісного зростання” вважають самоцінним будь-який досвід автентичного переживання. Учениця Ф. Перлза М. Шифман, приміром, радить батькам, якщо вони хочуть бачити свою дитину врівноваженою людиною, дати дізнатися їй, що людська істота, як представник роду людського, має право на різні почуття, включаючи страх, ревнощі, ненависть і лють. Єдиною межею прояву цих почуттів, які є цілком нормальними для людини, має бути свобода, благополуччя та права інших, а також власна безпека дитини.

Більше того, на думку дослідниці, надто суворе покарання за прояви почуттів, які традиційно вважаються негативними, призводить до розвитку амнезії до всього досвіду дитини, який виступає контекстом даного покарання, і в майбутньому вона взагалі може втратити смак до навчання, а водночас і можливість розвитку почуття компетентності, яке передбачає продуктивне використання негативних почуттів. (З точки зору психології самості витіснення або блокування агресії свідчить про пригнічення автентичності і є, на думку М. Кляйн та її послідовників, головною причиною нарцисичного дефекту) [9, с. 22].

Як відбувається перехід від одного типу досвіду до іншого і/або як людина сприймає різні за своїми якісними характеристиками фрагменти власного досвіду? Тобто як узагалі стає можливим досвід множинної реальності?

Навколо ідеї множинності психічного досвіду людини в сучасній психології, і зокрема британському психоаналізі, розгорнулася ціла дискусія. Ідея "множинної самості" (Greenberg, Mitchell, 1983; Mitchell, 1988) виникла як наслідок перегляду традиційних психоаналітичних уявлень про структуру психічного. Виявлена клініцистами автономність потреби в інших змусила дослідників зробити радикальний висновок, що формування стосунків і є мотиваційною основою людини. Так виник сучасний психоаналітичний напрям "психоаналіз стосунків". Представники цього напряму розглядають будь-яку активність людини через потребу, вбудовану в матрицю стосунків.

У контексті цієї теорії одиницею психіки стає конфігурація стосунків, а психоаналітична інтерпретація зміщується із психічної структури пацієнта в поле інтеракції. "Із цього погляду аналіз психіки у відриві від патернів стосунків індивіда розглядається як пережиток "монадичного" розуміння психіки… Такі поняття, як самоорганізація, функції Его, гомеостатична регуляція афектів, потреби розвитку та істинна, або ядерна, самість, зберігають залишки застарілої монадичної теорії психіки. А поняття незмінної самості замінюється уявленнями про самість множинну, перервну, плинну, що існує в потоці постійних інтеракцій" [7, с. 43-44].

Радикальність висновків С. Мітчелла з очевидністю видає в ньому прихильника Ж. Дельоза з його ідеєю ризоми як "нецентрованої множинності" та "буттям – множинним, а не буттям – одним". Цікавим, на нашу думку, є те, що ці ідеї знайшли своїх прихильників серед психотерапевтів-клініцистів. (У цьому контексті згадується багаторічна контрдискусія із З. Фройдом, якого у зв'язку з відкриттям феномена несвідомого наполегливо звинувачували в ототожненні хворої і здорової психіки. – *І. Л.*).

На аналогічних ідеях фактично тримається і сучасний конструктивізм. Достатньо пригадати К. Джерджена та його інтерпретацію Я не як ядра, центру, сталої ієрархічної структури, а як сферу відкритого "публічного дискурсу". Герменевтика відгукнулася на ці ідеї усвідомленням інтерсуб'єктивної природи розуміння та зміною контексту дослідження. "Замість гайдеґґерівського розуміння як прояву сутності людини, історичності та фактичності буття головними стають контекст зумовленості розуміння міжособистісними стосунками, інтерсуб'єктивна взаємодія у процесі розуміння та його соціокультурна детермінованість, здатність створювати, відтворювати та передавати смисли в комунікативному дискурсі. Розуміння відтепер стає насамперед розумінням "іншого»… у контексті структури та динаміки соціальних взаємодій, які ми виявляємо в інтеракції як формі соціальної взаємодії" [10, с. 273-274].

Множинну реальність власного досвіду людина, на думку П. Берґера, сприймає як прориви у світській реальності, як її межі. Вони можуть бути зумовлені різними процесами, вважає дослідник. Одні викликані сновидіннями. Інші – метафізичними роздумами, екстремальними переживаннями, досвідом народження або смерті, містичним досвідом, коли повсякденна реальність майже втрачає сенс, а людина потрапляє по-той-бік тяглості її звичок, ритмів, проблем та цінностей. Берґер описує стан екстатичного прориву повсякденного досвіду людини за допомогою терміна Doppelbodiqkeit (нім.), який "походить із театрального життя і буквально означає "стояти на двох підмостках". Буденний світ, який сприймався раніше як масивний і зв'язаний, виглядає тепер тонким, як картонна декорація, з дірками, через які легко провалитися в нереальність. Більше того, через відкриті просвіти у тканині цього світу проглядає інша реальність. Відтепер стає зрозумілим, що ця інша реальність весь час існувала, начебто на "іншій сцені". Досвід Doppelbodiqkeit не тільки відкриває нам незнайому іншу реальність, а й кидає нове світло на знайому реальність повсякденного досвіду" [1, с. 127].

М. Гайдеґґер у своїх відомих "Лекціях про філософію" визначає досвід як "наражання на щось", завдання удару, атаку, подразнення. Ідея інтерпретації досвіду як "наражання на щось", тобто як подолання, певного особистісного зусилля, можна пов'язати з мотивом Чужого, Іншого в європейському гуманітарному дискурсі.

Існує одна чудова притча, яка дуже добре відображає особливість проблеми Іншого і водночас відкриває певну перспективу її подальшої інтерпретації. Це притча про судно Тезея.

Тезей (Тесей) вважається одним із найвидатніших героїв грецької міфології, біографію якого писав навіть сам Плутарх. Представник

“чистого героїзму” (А. Тахо-Годі), водночас син людини і бога Посейдона (як зауважує Тахо-Годі, одного з найбільш диких і хтонічних богів), Тезей увійшов в історію світової культури як реформатор, діяльність якого заклала підмурівок демократичного духу Афін. Протягом свого бурхливого життя він здійснив безліч дозволених і не дозволених богами вчинків, серед яких – боротьба з Мінотавром, на яку Тезей відправився на власному судні під чорним прапором. Під час мандрів судно багато разів зазнавало різних пригод, руйнувань, його постійно ремонтували, клеїли, смолили і зрештою змінили повністю – кожну дощечку і кожен цвяшок. “Що ж залишилося від судна Тезея, коли воно з перемогою поверталося додому?” – запитує притча. А залишилось одне-єдине – судно Тезея, символічна назва, або, за класифікацією Сола Кріпке, – твердий десигнатор (жорсткий означник), який до кінця підтримував ідентичність судна. Проте чи відповідало воно своїй назві?..

Ця цікава притча дає можливість позначити контури фундаментальної для нашої інтерпретації проблеми – проблеми Іншого, яка фактично підриває класичну інтерпретацію цілісного завершеного суб’єкта, а отже, і його досвіду, і вводить параметри множинності, фрагментарності, відкритості та незавершеності в саму тканину особистісного досвіду.

Людська істота, на відміну від, приміром, лошати, яке через дві години після народження стає на ніжки та починає самостійно рухатися і їсти, народжується майже непристосованою до самостійного життя. Учені порахували: для того щоб людина народилася готовою до самостійного існування, їй слід було б перебувати в лоні матері принаймні 21 місяць. Проте така недосконалість є водночас потужною перевагою людини: вона народжується як відкрита до акцептування (сприймання) система, онтологічна порожність якої тлумачилася в європейському гуманітарному дискурсі по-різному. Сучасна західна наука, на нашу думку, цю порожнечу намагається подолати феноменом Іншого, який інтерпретується не тільки як контекст та умова становлення людини, але і як дискурс, крізь призму якого тільки і можна розглядати особистісну цілісність та ідентичність.

Потужним поштовхом до введення проблеми Чужого в сучасний гуманітарний дискурс стали дослідження структуралістів і постструктуралістів, відкриття культурних антропологів. Зрозуміло, що не всі дослідники однаковою мірою уважні до феномена Іншого. Найбільше на ньому зосереджуються представники символічного інтеракціонізму та соціального конструктивізму, для яких феномен Іншого є фактично засадничим. Г. Блумер, Н. Дензин, М. Кун, А. Роуз аналізують культуру як Іншого в структурі індивідуальної свідомості, культу-

рний смисл – як присутність значущого Іншого в смисловій структурі особистості, інтерсуб'єктивна природа та анонімність живого функціонування якого приховують нескінченність взаємозв'язків, що утворює культурну онтологію особистісних смислів.

Е. Гуссерль у "П'ятій картезіанській медитації" пише про даність і/або заданість Іншого, які поступово оформлюються в смисл "іншого Его", і пропонує називати його "узгодженим досвідом Чужого". Так проблема Іншого трансформується в проблему чужого, радикально чужого досвіду, що конституює нашу суб'єктність. "Такого роду чужість починається не поза мною, а в нас самих у формі як внутрішньосуб'єктивної, так і внутрішньокультурної чужості. Я, як народжена істота, яка виявляє себе завжди вже у світі, котрий вона не створила, яка носить ім'я, отримане від інших, і яка відкриває себе в чужих очах, як у дзеркалі, визначається за допомогою безодні**,** розщеплення, які перешкоджають тому, що той**,** хто говорить "я" (je), коли-небудь досягне збігу з висловленим я (moi)" [5, с. 12].

Фактично досвід Чужого створює структури передрозуміння і віддаляє нас від власного так, що "не існує світу, в якому ми повністю були б як удома, як і не існує суб'єкта, який був би господарем у власному домі. Цей різновид "присмерку ідолів" ставить нас перед лицем радикально Чужого, яке випереджає всі зусилля щодо привласнення і яке протистоїть у випадку чужого погляду, що наздоганяє нас ще до того, як ми встигаємо озирнутися" [там само, с. 10].

Проте множинність природи особистісного досвіду людини не вичерпується конституюванням його досвідом Іншого. Важливою особливістю особистісного досвіду є доступність його для усвідомленого переживання людини.

А. Ленгле звертає увагу на те, що в англійській мові взагалі не існує поняття "переживання", а замість нього вживається поняття "досвід" (experience). На нашу думку, у цьому цікавому феномені криється загадка того, чому події, що відбуваються з людиною, не завжди сприймаються нею як власний досвід і фактично втрачаються для подальшого осмислення та реінтерпретації. Можна припустити, що відбувається це тому, що вони людиною просто не переживаються, тобто не сприймаються з афективним резонансом, відгуком, ставленням, за А. Ленгле, а являють собою лише події, так би мовити, зовнішнього життя, що, до речі, підтверджують проведені когнітивістами в останні десятиріччя експерименти, які свідчать про когнітивні ілюзії суб'єктивного досвіду. Учасники експериментів часто нездатні дати несуперечливі відповіді на запитання, що вони відчувають у досвіді і яке місце в ньому займає їхнє власне Я. Багато з того, що людині здається, вона безпосередньо та інтуїтивно сприймає в досвіді; насправді

вона взагалі не сприймає, а інформація, яку вона отримує, не відкладається в її свідомості.

Втрата минулої події для досвіду людини може бути зумовлена також тим, вона не мала доступу до неї, її заблокованістю або незавершеністю обробки пережитого. Здатність же переживати, на думку Ленгле, є показником життєвої сили людини, а позиція заперечення пережитого досвіду в екзистенційному аналізі інтерпретується як характеристика неврозу [3, с. 75–78].

Проте існують типи досвіду, приміром досвід незнання або досвід божевілля, описати які просто неможливо в межах наявного категоріального апарату, адже це досвід, у якому минуле втрачає своє значення, а людина належить виключно сучасному, подіям, що розгортаються та розігруються тут-і-тепер. Постмодерністські епістемологи для вивчення таких явищ запропонували термін "трансгресія", який означає феномен переходу, подолання, детабуювання меж між можливим і неможливим (наприклад, між досвідом повсякденності і сакральним досвідом, які дослідники вважають радикально протилежними і несумісними).

Феномен наявності в психіці людини різних модальностей досвідів, співіснування їхніх різних за якістю фрагментів дає змогу зробити сміливе припущення про трансгресивний характер особистісного досвіду людини, його фрагментовану квазіцілісність.

Звернувшись до вихідних інтерпретаційних схем книги Буття, ми побачимо, що першим відомим "порушником" символічних меж між добром і злом, істотою, яка зруйнувала вихідний порядок світу та заборони, на яких він тримався, був Адам. Як з гумором зауважує К. Уїлбер, отримавши від Бога завдання сконструювати першу у світі класифікацію, усьому дати імена, Адам став і першим "порушником" меж між добром і злом.

Будь-яка першоподія (прецедент), згідно з В. Топоровим, має продовження, оскільки започатковує традицію, яка так само розсіює одну й ту саму інформацію на різні елементи та рівні системи. Водночас її центрування, або "сумація" (тобто вміння операційно редукувати багатоваріантність до інваріантності), створює умови, закладає принципи прочитування міфу або інтерпретації ритуалу, який репрезентує цей прецедент. "Парадигматичний" набір мотивів, які повторюються в міфі, створюють умови розуміння тексту, причому саме це розуміння є нічим іншим, як знанням правил співвіднесення прецеденту з даною актуальною подією, або, іншими словами, умінням визначити, образом чого є дана подія [8, с. 488].

Поняття трансгресії вводиться, щоб підкреслити можливості людини ламати, порушувати лінійну повторюваність власного досвіду

і відтак ставати автором і актором власної долі. “Трансгресивний перехід не випливає з попереднього буття… Досвід минулого втрачає значення як витік спрямованості суб’єкта: людина належить виключно теперішньому, її потреби і почуття визначаються характером розгортання подій… Нам ще тільки доведеться віднаходити мову межі” [4, с. 58]. Тобто фактично йдеться про інтерпретацію досвіду-межі, досвіду неможливого, який не існує, якого немає в реальному світі, проте він можливий і реальний у внутрішньому світі людини і вимагає від неї іншої мови, мови досвіду трансгресії, який у когнітивних системах набуває статусу феномена “незнання”.

Висновки. Набуття людиною протягом життя досвіду в різних сферах існування дає підстави зробити припущення про множинний характер її особистісного досвіду. Ідея множинності відкриває перспективу інтерпретації особистісного досвіду людини як трансгресивної фрагментарної квазіцілісноті, що складається з епізодів, маленьких історій, “частинок” нашої життєвої історії.

Література

1. *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Социс. – 2011. – №1. – С. 137 – 142.
2. *Гарфінкел Г.* Дослідження з етнометодології / Гаролд Гарфінкел ; [пер. з англ. Й. Шовкун]. – К. : КУРС, 2005. – 340 с.
3. *Лэнгле А.* Эмоции и экзистенция / А. Лэнгле ; [пер. с нем. А. Шипиловой]. – Х. : Гуманит. Центр, 2011. – 332 с.
4. *Никитин В. Н.* Онтология телесности: Смыслы, парадоксы, абсурд / В. Н. Никитин. – М. : Когито-Центр, 2006. – 320 с.
5. От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии : сб. докл. / отв. ред. О. Н. Шпарага. – Минск: Пропилеи, 1998. – 250 с.
6. Проблемы психологической герменевтики / под. ред. Н. В. Чепелевой. – К. : Изд-во Нац. пед. ун-та им. М. П. Драгоманова, 2009. – 382 с.
7. *Саммерс Ф. Л.* За пределами самости: Модель объектных отношений в психоаналитической терапии / Фрэнк Л. Саммерс ; [пер. с англ. Е. А. Перовой]. – М. : Когито-Центр, 2007. – 287 с.
8. *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения / В. Н. Топоров. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 708 с.
9. *Шифман М.* Лицом к подсознанию: Техники личностного роста на примере метода самотерапии / М. Шифман ; [пер. с англ. Г. Пимочкина]. – М. : Психотерапия, Апрель-Пресс, 2007. – 240 с.
10. *Шульга Е. Н.* Понимание и интерпретация / Е. Н. Шульга ; Ин-т философии РАН. – М. : Наука, 2008. – 318 с.

© Лебединська І. В.