

Андрій ПЕТРАНИУК,
здобувач третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти
за спеціальністю «033 – Філософія»
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
<https://orcid.org/0000-0001-5009-4795>

ОСОБИСТІСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ДІАЛЕКТИЧНА ЄДНІСТЬ САМОСТІ ТА ТОТОЖНОСТІ

Стаття присвячена проясненню змісту концепту особистісна ідентичність, який у сучасному інтелектуальному дискурсі набув неймовірної популярності, навіть всупереч тому, що має високий рівень неоднозначності. Така ситуація, як показано у роботі, стала закономірним підсумком некритичного ставлення дослідників до історично сформованого змістового дуалізму концепту ідентичність, який розглядається або ж як тотожність, або як самість. Насправді ж, особистісна ідентичність постає результатом діалектичної єдності тотожності та самості, і проявляється як розповідь про себе, яка, з одного боку, дає можливість мені стати персонажем розповіді й тим самим здобути нові для себе ціннісні орієнтири й водночас задати своє існування через мене як Іншого, а з іншого – завдяки цілісності розповіді про фрагментарні події мого життя, забезпечує неперервність моєї ідентичності, не передбачаючи при цьому її незмінність. Інакше кажучи, особистісна ідентичність – це наративна ідентичність, яка формується і проявляється в розповіді, з допомогою якої людина намагається балансувати між тотожністю і самістю, між зовнішнім і внутрішнім, між індивідуальним та суспільним.

Ключові слова: особистісна ідентичність, самість, тотожність, наративна ідентичність, «Я-ідентичність», «Его-ідентичність», розповідь, характер.

Andriy PETRANIUK

PERSONAL IDENTITY AS A DIALECTICAL UNITY OF SELF AND IDENTITY

The article is devoted to clarifying the content of the concept of personal identity. In contemporary intellectual discourse, it has gained incredible popularity, even though it has a high level of ambiguity. This situation, as shown in the paper, was a natural result of the uncritical attitude of researchers to the historically formed semantic dualism of the concept of identity, which is considered either as an equivalence or as a Selfness. In fact, personal identity is the result of the dialectical unity of equivalence and Selfness, and manifests itself as a story about myself, which, on the one hand, allows me to become a character in the story and thus acquire new value orientations for myself and at the same time define my existence through me as the Other, and on the other hand, thanks to the integrity of the story about the fragmentary events of my life, ensures the continuity of my identity without implying its immutability. In other words, personal identity is a narrative identity that is formed and manifested in a narrative, with the help of which a person tries to balance between identity and self, between the external and the internal, between the individual and the social.

Key words: personal identity, Selfness, identity, narrative identity, “I-identity”, “Ego-identity”, narrative, character.

В останні кілька десятиліть чи не найбільше уваги дослідників привертає концепт ідентичності. За влучним зауваженням З. Баумана, сьогодні він «призموю, через яку розглядаються, оцінюються та вивчаються багато важливих рис сучасного життя» [6, с. 121]. До нього звертаються психологи, соціологи, філософи, педагоги, політологи та представники багатьох інших наукових галузей, аналізуючи зміни, які відбулися в житті людини та всього суспільства під впливом революційних соціокультурних зрушень другої половини ХХ ст. В цьому контексті можна згадати ретельно проаналізоване Х. Ортегою-і-Гассетом становлення позбавленої унікальності масової людини [2], розчарування силою модерного Ratio та сформованого на його тлі соціального проекту [3, с. 207], пошук причин другої світової війни, Голокосту та потребу у виробленні на їхньому тлі стратегій запобігання таких трагедій у майбутньому та ін. [12, с. 7–9].

Дослідження злободенних для людини другої половини ХХ – початку ХХІ ст. викликів більшою чи меншою мірою повертало у поле уваги науковців концепт ідентичності. Цікавість закордонної спільноти до нього пробудив німецько-американський психоаналітик Е. Еріксон у середині ХХ ст. своїми сьогодні вже класичними роботами «Дитинство та суспільство» («Childhood and society») (1950) [8] та «Ідентичність. Юність і криза» («Identity Youth and Crisis», 1968) [9], у яких він узагальнив чимало власного життєвого досвіду [8, с. 11–13]. Зокрема, у першій роботі, дослідник, переосмислюючи психоаналіз З. Фрейда, розробив свою модель психосоціального становлення особистості. Згідно з останньою, людина протягом свого життя, тобто від народження до смерті, проходить вісім стадій розвитку. Зміст останніх формується суспільними очікуваннями, які, відповідно, будуть або не будуть реалізовані людиною. Це ж, своєю чергою, означає, що проходження кожної стадії може бути позитивним, або таким, що сприяє формуванню відповідних цій стадії чеснот (довіра, автономія,

цільність, мудрість тощо) і негативним через формування особистісних якостей, які перешкоджають людині виробити ефективну та відповідну її розвитку модель взаємодії зі світом. Проходження кожної стадії, згідно з переконанням Е. Еріксона, закінчується кризою, яку вчений відокремлює від катастрофи, розглядаючи «як неминучий поворотний пункт, критичний момент, після якого розвиток поверне в ту чи іншу сторону, використовуючи можливість зростання» [9, с. 16]. Інакше кажучи, у процесі проходження кожної стадії розвитку особистості викристалізовується або не викристалізовується особистісна ідентичність, а з нею і здатність людини справлятися з життєвим викликами.

Становлення кожної окремої людини, як цілком справедливо зауважував Е. Еріксон, відбувається у соціальній реальності, а тому в процесі свого розвитку вона змушена постійно співвідносити себе з тією соціальною групою у якій вона формується, що зрештою сприяє формуванню властивої цій групі світовідчуття, а з ним і групової ідентичності [9, с. 47–48]. Паралельно з груповою формується ідентичність індивіда, в основі якої лежить «сприйняття самототожності та безперервності свого існування в часі й просторі, а також сприйняття того факту, що інші визнають її однотипність і безперервність» [9, с. 50]. Інакше кажучи, ідентичність індивіда у роботах Е. Еріксона експлікована як набір характеристик та якостей, що сформовані кумулятивним шляхом у процесі особистісного розвитку і дають можливість людині сформувати стійке уявлення про себе як органічну частину певного соціокультурного середовища.

Попри зовнішню простоту, запропонована Е. Еріксоном модель психосоціального розвитку особистості, так само як і сформована вченим структура особистості, дуже складна. Певним чином це зумовлено невизначеністю змісту цілої низки виокремлених ученим структурних компонентів психіки. Зокрема, розробляючи тему ідентичності у роботі «Ідентичність. Юність і криза», Е. Еріксон у структу-

рі людської особистості вирізняє «Его», «Я» та «самість», водночас неодноразово апелюючи до таких концептів як «Я-ідентичність» та «Его-ідентичність», що, на наш погляд, дещо ускладнює як розуміння його концепції, так і суті особистісної ідентичності.

Означені нами складнощі, вочевидь добре розумів і сам Е. Еріксон, а тому «щоб унести ясність і навіть визначити кількість настанов людини щодо себе», він намагається окреслити змістове наповнення вище згаданих понять [9, с. 216–217]. Розпочинає вчений із самості, яку розглядає як те, «що “я”» відображає, коли воно бачить чи споглядає тіло, особистість і ролі, якими воно прикріплене до життя, – не знаючи, де воно було раніше чи буде згодом, – це, – як стверджує дослідник, – різні “самості”, які формують нашу єдину складну “самість”» [9, с. 217]. Аби прояснити це визначення, Е. Еріксон наводить приклад різноманітних психоемоційних та фізіологічних проявів людини – відчуття безпорадності, прояви серед друзів, особливості після пробудження тощо. Всі вони є проявом самості, що дає підстави погодитися з Е. Еріксоном та визнати, що «потрібна здорова особистість, щоб відкрито сказати “я” у всіх цих умовах, так щоб у будь-який момент це “я” могло свідчити про “я” осмисленої безперервної “самості”» [9, с. 217].

Головними суперниками самості, згідно з переконанням Е. Еріксона, є Інші. Саме з ними, як стверджує учений, Я порівнює свої «самості», визначаючи хто з них кращий, а хто гірший. З огляду на це, вчений пропонує психоаналітикам не «вживати слово “его”, коли вони мають на увазі “самість” як об’єкт “я” і, наприклад, кажуть про ідеальну “самість”, а не про “его-ідеал” як образ того, на що наша “самість” має бути схожою, щоб нам сподобатися, а також не говорити про “самоідентичність”, коли йдеться про “его-ідентичність”, оскільки “я” осягає свої “самості” як продовжені у часі та різнозначні» [9, с. 217]. Цікаво, що це, на перший погляд, дещо туманне твердження, Е. Еріксон надзвичайно влучно пояснює на прикладі міфа про

Нарциса. За легендою він захопився своїм зовнішнім образом – «тілесною самістю», а не власним «его», тобто своєю «цілісною особистістю, яка характеризується тотожністю самій собі та цілісністю як щодо внутрішнього досвіду, так і щодо актуальності для інших» [9, с. 218].

Беручи за основу сформований Е. Еріксоном зміст «его», як складника людської психіки, дещо зрозумілішим стає його тлумачення его-ідентичності. На думку вченого, в суб’єктивному його аспекті, вона може бути експлікована як «усвідомлення того, що синтезування “его” забезпечується тотожністю людини з собою і безперервністю й що стиль індивідуальності збігається з тотожністю і безперервністю того значення, яке надається їй значущими іншими в безпосередньому оточенні» [9, с. 50]. Інакше кажучи, его-ідентичність у концепції Е. Еріксона – це усвідомлення людиною того, що попри зміни і розвиток, які відбуваються в житті людини, вона залишається свідомою того, що вона та ж сама людина. Проблеми ж виникають тоді, коли людина втрачає відчуття своєї цілісності чи тотожності. Показовим прикладом тут, на думку вченого, будуть підліткові кризи, під час яких молодим людям не завжди легко вдається відповісти на запитання «Хто Я?» через те, що вони не усвідомлюють себе ні дорослими, ні малими, ні свідомими, ні несвідомими тощо, в тому числі й через відсутність їхньої однозначної оцінки у середовищі значущих інших.

Ще одним надзвичайно важливим елементом концепції Е. Еріксона є поняття «Я», котре вже частково було розкрито в розрізі проблеми самості. Згідно з переконанням вченого, його слід використовувати для позначення того, ким людина бачить і відчуває себе у певній конкретній ситуації чи на певному проміжку життя. Для прояснення наведемо вираз «Я аспірант», який є одним з означень «Я» тут і зараз (тоді як суголосний йому вираз «Я втомлений», це один з проявів моєї самості). Втім «Я аспірант» – не єдиний мій прояв у даному проміжку часу, адже одночасно Я ще й чоловік, син, батько тощо. Всі ці Я реінтегруються

в ансамбль моїх соціально визнаних ролей, забезпечуючи тим самим мою «Я-ідентичність» [8, с. 211]

Як бачимо, запропонована нами інтерпретація виокремлених Е. Еріксоном структурних компонентів психіки, дає підстави впевнено стверджувати, що у структурі особистісної ідентичності вчений виокремлював «я-аспект» та «его-аспект», які у єдності своїй формують цілісний та індивідуальний образ людини. Поміж тим, учений, що вважав себе представником «его-психології», зробив спробу показати, що саме «его» забезпечує гармонію між внутрішнім досвідом людини та її соціальним оточенням, тим самим стаючи своєрідним осердям особистості, формуючи фундамент її ідентичності.

Загалом наведені нами твердження та узагальнення чітко вказують на те, що в концепції Е. Еріксона, ідентичність – це не тільки суб'єктивне відчуття власної цілісності, а й деяка зовнішньо задана ознака її тотожності та безперервності. Вона формується на основі віри в тотожність і безперервність образу світу, який поділяє людина разом з іншими значущими для неї людьми. Цей складний взаємозв'язок, як було зауважено вище, найкраще проявляється у підлітковому віці. Саме в цей час, як стверджує дослідник, молода людина починає напружено відшукувати відповідь на запитання «Хто Я?», знаходячи суголосне собі коло спілкування шляхом проб і помилок, тобто приміряючи на себе наявні соціальні зразки та ролі аби знайти в них внутрішню рівновагу та впевненість. Це ж, своєю чергою, означає, що в концепції Е. Еріксона, ідентичність – це не стан, а процес постійного розвитку та набуття людиною необхідних для життя психосоціальних характеристик. Він, як показав учений, супроводжується кризами, які стають закономірним наслідком необхідності здобуття людиною нових соціальних ролей чи необхідних для ефективного функціонування у соціумі навичок.

Попри те, що в роботах Е. Еріксона відсутня чітка та однозначна дефініція особистісної ідентичності (в одних випадках

мова йде про «его-ідентичність», в інших про «я-ідентичність»), його ідеї та теоретичні узагальнення отримали чималий суспільний резонанс. Після публікації головних робіт ученого, феномен ідентичності почав привертати чимало уваги дослідників, серед яких і такі відомі послідовники вченого як А. Ватерман [14], Е. Гіденс [10], Я. Крейб [7,], Дж. Марсія [13] та ін. Звісно, жоден з них не поділяв повністю погляди Е. Еріксона, а тому багато уваги у своїх працях вони приділяли розвитку, доповненню, уточненню та конкретизації його нерідко інтуїтивних висновків. Це швидко зробило Е. Еріксона одним з найпопулярніших та найцитованіших дослідників особистісної ідентичності, що, втім не завжди сприяло проясненню суті цього вкрай неоднозначного феномену.

Незважаючи на те, що у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. учені починають активно використовувати концепт ідентичність для осмислення актуальних проблем людини, суспільства та культури, до сьогодні він має високий рівень неоднозначності. Така ситуація, на думку французького філософа П. Рікера, спричинена тим, що у процесі дослідження особистісної ідентичності, дослідники оминають своєю увагою історично сформований змістовий дуалізм поняття «ідентичність», яке, з одного боку, може бути експліковане як тотожність, що походить від латинського «idem», або як самість, відповідником якій є латинське «ipse». Перше, згідно з висновками французького філософа, спочатку означало «ідентичність-самототожність», що «відповідала об'єктивним або об'єктивізованим характеристикам суб'єкта, який говорить і діє, тоді як ідентичність-самість (ipse)... краще характеризувала суб'єкт, спроможний визначити себе як автора слів і дій, суб'єкт не субстанціональний і не незрушний, а проте відповідальний за сказане ним і зроблене» [4, с. 74].

Слід зазначити, що П. Рікер, констатувавши некоректне ставлення дослідників до внутрішнього дуалізму сучасного терміна ідентичність, не згадує жодного з них. Утім уважне прочитання його роботи «Сам як

інший» («Oneself as another») [5], дає підстави припускати, що тут він апелює насамперед до філософських інтерпретацій ідентичності, серед яких особливе місце в його роботі відводиться гайдеггерівській. Це головним чином викликано тим, що німецький філософ, розглядає самість «як здійснення тут-буття [присутності – уточ. наше], що виникає з походження тут-буття. А походження самості є володіння (Eigen-tum)... Оскільки тут-буття [присутність – уточ. наше], належить зреалізуватися, шляхом присвоєння собі, воно приходять до себе самого, проте, не так ніби самість була якимось вже наявним, але досі ще не досягнутим станом. Швидше тут-буття приходять до себе самого завдяки тому, що присвоєння у приналежність одночасно стає трансформацією у подію (Ereignis)» [11, с. 319–320]. Інакше кажучи, М. Гайдеггер розглядає самість як людське буття у світі. Завдяки самості людина проявляється саме в людському бутті, яке, своєю чергою, може бути справжнім і несправжнім. Так, у випадках, коли людина як тут-буття зорієнтована до наявного сущого, вона проживає несправжнє життя, адже проявляє турботу про речі, що зрештою і її саму перетворює на річ рівнозначно всім іншим речам та робить взаємозамінною або ж невідомого роду людиною. Зовсім інша ситуація спостерігається у випадках, коли вона повертається до вихідного просвіту тут-буття й намагається вловити обрис Буття, який, як видається, вчений витлумачував як простір людських можливостей, що реалізуються крізь призму творчого потенціалу (філософування, поезія, образотворче мистецтво тощо), реалізація котрого розкриває унікальність та покликання людини.

Попри те, що запропонований М. Гайдеггером підхід до інтерпретації концепту самість не позбавлений раціональних моментів, згідно з переконанням П. Рікера, він все ж не позбавлений низки дискусійних моментів. Головним посеред них, на думку французького вченого, залишається вкрай сумнівна спроба М. Гайдеггера зробити «з присутності фундаментальне спо-

лучення між самототожним і буттям-у-світі» [5, с. 375] й тим самим залишити поза увагою напруження, що лежить між «спроможністю і дією» [5, с. 376]. Не менш істотною проблемою залишається й засадниче для всієї філософської спадщини П. Рікера переконання у тому, що самість – це не тотожність, проте вона є важливим аспектом особистісної ідентичності. До того ж французький учений уважає, що самосвідомість не може черпати зміст тільки в ізольованому світі своєї суб'єктивності, а завжди шукає орієнтири у соціальних відносинах та світі культури.

Як бачимо, згідно з переконанням П. Рікера, прояснити вже визрілу у англо-американській філософії кінця ХХ ст. проблематику особистісної ідентичності, можна тільки чітко розрізнивши тотожність і самість, або зовнішню та внутрішню ідентичність та показавши співвідношення між ними. Це, на перший погляд, надзвичайно просте завдання ускладнюється тим, що «ідентичність» передбачає перманентність у часі, яку, як стверджує П. Рікер, досить легко віднайти тільки щодо тотожності або ідентичності – *idem*, бо вона проявляється як числове або якісне відношення. Втім навіть тут не все так однозначно, у випадках коли з'являються велика часова дистанція. Вона зумовлює істотні коливання та відхилення у визначенні тотожності, що П. Рікер прекрасно демонструє на прикладі підсудного, якому інкримінуються певні протиправні дії, а він відмовляється від них. Аби уникнути цієї суперечності, дослідник вводить третій компонент ідентичності – неперервну наступність між першою та останньою стадією розвитку того, кого ми розглядаємо як тотожного індивіда. Цей критерій тотожності, згідно з переконанням ученого, «може бути прикладений до нього, коли зростання чи старіння діють як фактори, котрі зменшують подібність і сприяють нумеричній диверсифікації... Демонстрація цієї послідовності виступає як додатковий чи субститутивний критерій подібності» [5, с. 142–143].

Попри, на перший погляд, цілком виважене виокремлення критеріїв ідентичності

як тотожності, на думку П. Рікера, навіть їхнє використання у єдності не позбавлене загрози для ідентичності щодо критерію перманентності в часу. Показовим прикладом тут, на думку вченого, може стати незмінна структура інструмента у якому послідовно замінені всі деталі. Вона, як стверджує П. Рікер, «підтверджує відносний характер ідентичності, який не проявлявся в античній формулі субстанції, але був встановлений Кантом, котрий відніс субстанцію до категорії відношення, як умову можливості мислити зміну, що сталася з чимось незмінним, принаймні в момент приписування випадковості природі субстанції; перманентність у часі стає таким чином трансцендентальним виявом нумеричної ідентичності» [5, с. 143].

Експлікація перманентності в часі, як основного критерію ідентичності всіх речей, дає можливість П. Рікеру екстраполувати цей критерій на індивідуальний рівень та стверджувати, що перманентність людини у часі проявляється завдяки характеру та промові. Саме вони, згідно з переконанням ученого, виявляють «нас самих», водночас залишаючись полярними, що помітно ускладнює об'єднання тотожності та самості в єдину проблему особистісної ідентичності [5, с. 144]. Звісно, ця складність дещо нівелюється внаслідок того, «що перманентність характеру виражається майже в повному взаємопокладанні проблематики *idem* і проблематики *ipse*» [5, с. 144], втім повною мірою проявляється у промові, яка, передбачаючи вірність собі, «знаменує крайнє розходження між перманентністю самого і перманентністю тотожного як однакового» [5, с. 144].

У прагненні розкрити незмінну присутність дихотомії тотожності та самості у проблематиці особистісної ідентичності, П. Рікер вдається до ґрунтового аналізу характеру, під яким він розуміє «сукупність визначальних рис, які дозволяють реідентифікувати людський індивід як тотожний» [5, с. 144], водночас ставлячи під сумнів його незмінність. Характер, як показує учений на прикладі формування звички, має тенденцію до зміни, яка супроводжується

витісненням одних рис та становленням інших, тим самим знаменуючи перекривання *ipse* (експліковане як «Ось я!») з боку *idem*. На його думку, «саме через те, що друга натура, мій характер це Я тотожний самому собі, я сам *ipse*, але це *ipse* заявляє про себе як про *idem*», бо кожна звичка «сприйнята і перетворена на стійку диспропорцію постає як певна риса, – точніше, риса характеру, – тобто як знак відмінності, за яким можна впізнати особу, реідентифікувати її як ту ж саму» [5, с. 147–148].

Слід зазначити, що розглядаючи процес надбання звички як складника характеру, П. Рікер водночас показує проникнення іншого до складу себе самого. Ця особливість, на думку вченого, вибудовується на основі схильності індивідів (і навіть колективів) формувати свою ідентичність на основі інтеріоризації «цінностей, норм ідеалів, моделей, героїв, в яких особи чи спільність себе впізнають» [5, с. 148]. У процесі такої інтеріоризації відбувається сприйняття інакшості, яка поступово інкорпорується до складу характеру і «спонукає його до вірності, а отже, до самодотримання» [5, с. 148]. Таким чином полюси ідентичності знову сходяться, ще раз підтверджуючи, що «не можна осмислити до кінця *idem* особи без *ipse*, навіть коли одне перекриває інше» [5, с. 148]. Така ситуація викликана тим, що ціннісні орієнтації, так само як звичка, стають тим, що допомагає людині впізнавати себе, бо вони відповідають (або не відповідають) її характерові.

Експлікуючи характер як той елемент який забезпечує «ідентичність нумеричну, ідентичність якісну, неперервну наступність у змінах і, нарешті, перманентність у часі, яка визначає тотожність», П. Рікер залишається водночас свідомим того, що його не можна експлікувати як особистісну ідентичність, з огляду на те, що він виражає «що», не даючи між тим відповіді на запитання «хто?». Відшукати відповідь на це запитання, на думку П. Рікера, ми можемо тільки апелюючи до самості, яка передбачаючи унікальність, водночас виключає всяку можливість для тотожності. Самість, як стверджує вчений, закладає підвалини

для постання, зовсім іншої, ніж характер, моделі перманентності в часі та проявляється у вірності даного слова. Саме в цьому дотриманому я, П. Рікер вбачає «емблематичне відображення ідентичності, полярно протилежної ідентичності характеру. Дотримане слово обумовлює певну самостійність (*maintien de soi*), воно не дозволяє собі бути вписаним, подібно характеру, у вимір чогось загальнішого, ніж вимір питання “хто?”» [5, с. 150]. Таким чином я, як стверджує П. Рікер, робить своєрідний виклик часові, заперечує зміни, стверджуючи, що «навіть якщо зміниться моє бажання, навіть якщо зміниться моя думка чи моя схильність, “я дотримаю”» [5, с. 151].

Згідно з переконанням П. Рікера, я, проявлене у дотриманні слова дуже точно розкриває прірву між ідентичністю як тотожністю та ідентичністю як самістю й тим самим актуалізує пошук опосередкування, яким, на думку вченого, може бути нарративна ідентичність, що незмінно «коливається між двома граничними станами, нижньою межею, де перманентність у часі виражає злиття *idem* та *ipse*, а вищою межею, де ставиться про ідентичність *ipse* без допомоги й опри на *idem*» [5, с. 151]. Ця тенденція досить чітко проявляється у випадках, коли людина читає літературні оповіді, які, на думку вченого, можуть бути експліковані як життєве здійснення практичної мудрості, або досвід, який кожний читач бажаючи того чи ні, приміряє до себе, оскільки це допомагає йому віднайти ресурси для кращого розуміння свого власного життя. У процесі цієї діяльності створюються численні уявні варіації, в яких Я перстає бути характером, тобто самототожним собі, а перетворюється на персонажа, що перебуває у різноманітних ситуаціях. Це призводить до того, що Я, як персонаж літературної історії, постає Іншим, водночас віднаходячи в собі новий досвід, нові ціннісні орієнтири, а подекуди навіть нове минуле.

Подібна ситуація, згідно з переконанням П. Рікера проявляється і у тих випадках, коли Я розповідає історії (наприклад, нарративізуючи характер), конструюючи

розповідь про себе як про героя власної розповіді, і водночас як Іншого, цілісність та ідентичність якого гарантована внутрішньою єдністю самого нарративу. Показовим прикладом тут може бути автобіографічна історія, у якій Я структурує свою пам'ять про минуле вибірково обираючи історії про самого себе, тим самим експлікуючи себе одночасно і як Автора і як Героя. Зауважимо, що така структуризація власного досвіду ніколи не відбувається у просторі чистої свідомості, бо репрезентація Я завжди передбачає Іншого – Читача, або ж того, хто в певній життєвій ситуації розраховує на мене. Завдяки цьому, Інший стає співавтором моєї розповіді про мене, бо тільки він має можливість втримати зміст розповіді (фактично моє Я), надаючи їй буття [5, с. 188]. Це ж, своєю чергою, означає, що аби стати собою, я маю враховувати, що моя розповідь про мене існує тільки в момент прочитання Іншим (Читачем). Саме він покладаючись на моє самодотримання, припиняє мої блукання у широті можливостей, задаючи моє самоствердження як Самого. Таким складним чином, П. Рікер підводить до того, що моя особистісна ідентичність проявляється у вигляді нарративної ідентичності, яка виникає у процесі розповіді, що має внутрішню цілісність композиції, тим самим забезпечуючи єдність всіх можливих відмінностей, що виникають протягом життя під впливом Інших (літературних персонажів, культури тощо).

Як бачимо, детально пропрацьований П. Рікером нарративний підход, дає всі підстави сумніватися у спроможності експлікувати особистісну ідентичність тільки як тотожність (групі, ролі народів тощо), оскільки таким чином знівелюємо індивідуальну унікальність, так само ми не можемо розглядати її виключно як самість, адже в такому випадку вона має черпати свій зміст в ізольованому світі своєї суб'єктивності. Своєрідним опосередкуванням між самістю і тотожністю, як показав П. Рікер, може стати нарративна ідентичність, яка вибудовується завдяки прочитанню літературних текстів, у про-

цесі якого ми отримаємо можливість уявити себе Іншим (персонажем розповіді) та отримати досвід та цінності, які дозволяють сформуванню наших власних життєвих орієнтирів. Водночас нарративна ідентичність проявляється в розповіді про себе, яка, з одного боку, покладає мене як того Іншого, який дає можливість мені з'явитися як Я суголосне очікуванням цього Іншого, а з іншого – завдяки цілісності розповіді

про фрагментарні події мого життя, забезпечує неперервність моєї ідентичності, не передбачаючи при цьому її незмінність. Це ж, своєю чергою, означає, що особистісна ідентичність – це теж саме, що й нарративна ідентичність, яка проявляється в розповіді, з допомогою якої людина намагається балансувати між тотожністю і самістю, між зовнішнім і внутрішнім, між індивідуальним та суспільним.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Алексєєва, К. І.** (2012). Ситуаційні умови нарративної ідентичності. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*, 2.22, 258–264.
2. **Ортега-і-Гасет, Х.** (1965). Бунт мас. Видання ООЧСУ, 158.
3. **Петранюк, А. І.** (2023). Інформаційно-мережевий простір як форма соціальної організації. *Науковий журнал «Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія»*, 14(1), 203–213. [http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog14\(1\).2023.203-213](http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog14(1).2023.203-213).
4. **Рікер, П.** (2002). Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. Дух і літера, 114.
5. **Рікер, П.** (2000). Сам як інший. Дух і літера, 458.
6. **Bauman, Z.** (2001). Identity in the globalising world. *Social Anthropology*, 9(2), 121-129. doi:10.1017/S096402820100009X
7. **Craib, I.** (1998). *Experiencing Identity*. Sage, 208.
8. **Erikson, E.** (1950). *Childhood and society*. Norton & Company, 397.
9. **Erikson, E.** (1994). *Identity Youth and Cris.* Norton & Company, 336.
10. **Giddens, A.** (1991). *Modernity and Self identity: Self and society in late modern age*. Polity Press, 264.
11. **Heidegger, M.** (1989). *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann Verlag, 522.
12. **Hogg, M., & Abrams, D.** (1999). Social identity and social cognition: Historical background and current trends. *Abrams & Hogg (Eds.), Social identity and social cognition*. Blackwell, 1-25.
13. **Marcia, J. E.** (1967). Ego identity status: Relationship to change in self-esteem, "general maladjustment," and authoritarianism. *Journal of Personality*, 35(1), 119–133. <http://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1967.tb01419.x>.
14. **Petraniuk, A., Storozhuk, S., & Kryvda, N.** (etc.) (2023). Toward a Healthy Society: When Trauma Affects Group Identity. *Wiad Lek.*, 76(8), 1874–1882. <http://doi.org/10.36740/WLek202308123>. PMID: 37740984.
15. **Waterman, A. S.** (1992). Identity as an aspect of optimal psychological functioning (50-42). In Adams G. R., Gullotta T. P. & Montemayor R. (eds.) *Adolescent identity formation*. Sage, 256.

REFERENCES

1. **Aliksieieva, K. I.** (2012). Sytuatsiini umovy naratyvnoi identychnosti. [Situational conditions of narrative identity]. *Epistemolohichni doslidzhennia v filosofii, sotsialnykh i politychnykh naukakh. [Epistemological research in philosophy, social and political sciences]*, 2.22, 258–264 [in Ukrainian].
2. **Ortega y Gasset, J.** (1965). *Bunt mas.* [The Revolt of the Masses]. Vydannia OChSU, 158. [in Ukrainian].

3. **Petraniuk, A.** (2023). Informatsiino-merezhevyi prostir yak forma sotsialnoi orhanizatsii. [Information and Network Space as a Form of Social Organization]. *Naukovyi zhurnal «Humanitarni studii: pedahohika, psykhohiia, filosofii»*. [*Humanitarian Studios: Pedagogics, Psychology, Philosophy*], 14(1), 203-213. [http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog14\(1\).2023.203-213](http://dx.doi.org/10.31548/hspedagog14(1).2023.203-213) [in Ukrainian].
4. **Ricœur, P.** (2002). Intelektualna avtobiohrafiiia. [Intellectual Autobiography. Love and Justice]. *Liubov i spravedyvist. Dukh i litera*, 114. [in Ukrainian].
5. **Ricœur, P.** (2000). Sam yak inshyi. [Oneself as another]. *Dukh i litera*, 458. [in Ukrainian].
6. **Bauman, Z.** (2001). Identity in the globalising world. *Social Anthropology*, 9(2), 121–129. <http://doi.org/10.1017/S096402820100009X> [in English].
7. **Craib, I.** (1998). *Experiencing Identity*. Sage, 208 [in English].
8. **Erikson, E.** (1950). *Childhood and society*. Norton & Company, 397 [in English].
9. **Erikson, E.** (1994). *Identity Youth and Cris*. Norton & Company, 336 [in English].
10. **Giddens, A.** (1991). *Modernity and Self identity: Self and society in late modern age*. Polity Press, 264 [in English].
11. **Heidegger, M.** (1989). *Beitr ge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann Verlag, 522 [in German].
12. **Hogg, M., & Abrams, D.** (1999). Social identity and social cognition: Historical background and current trends. *Abrams & Hogg (Eds.), Social identity and social cognition*. Blackwell, 1-25 [in English].
13. **Marcia, J. E.** (1967). Ego identity status: Relationship to change in self-esteem, “general maladjustment,” and authoritarianism. *Journal of Personality*, 35(1), 119–133. <http://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1967.tb01419.x> [in English].
14. **Petraniuk, A., Storozhuk, S., & Kryvda, N.** (etc.) (2023). Toward a Healthy Society: When Trauma Affects Group Identity. *Wlad Lek.*, 76(8), 1874–1882. <http://doi.org/10.36740/WLek202308123>. PMID: 37740984 [in English].
15. **Waterman, A. S.** (1992). Identity as an aspect of optimal psychological functioning (50-42). In Adams G. R., Gullotta T. P. & Montemayor R. (eds.) *Adolescent identity formation*. Sage, 256 [in English].