

Юркевич Е.Н.

*Актуальность.* Духовное и социальное становление и развитие личности в современном мире сопряжено с перманентно возникающей и в той или иной мере разрешимой проблемой идентичности. Идентичность может выступать в качестве меры соответствия социальной группе, национальному либо культурному сообществу, понятию «человек», и т.д. В современном украинском социуме проблема идентичности представлена в многообразных аспектах, которые могут быть проанализированы при наличии философской методологии, соответствующей запросам современного украинского сообщества, его духовной, культурной организации. Изучение философско-герменевтических аспектов проблемы идентичности требуют не только обращения к уже известной западноевропейской философской герменевтике, её рецепции в отечественной философии, но и исследования оригинальных концепций представителей восточнославянской философской традиции, посвящённых проблемам понимания и интерпретации.

*Целью* исследования является изучение существующих в восточнославянской философской традиции способов понимания и интерпретации, которые могут быть применены для современного теоретического решения проблемы идентичности.

Проблема социальной идентичности, как коллективной, так и индивидуальной, разрабатывается в современной философии с различных методологических позиций в зависимости от того, какие аспекты данной проблемы требуют теоретического объяснения. Среди существующего многообразия методологических подходов можно выделить в качестве значимого философско-герменевтический, который акцентирует внимание на проблеме значения, достижимого при условии успешности самопонимания и самоинтерпретации. В рамках философской герменевтики самопонимание и самоинтерпретация также рассматриваются в различных аспектах:

феноменологическом, онтологическом, лингвофилософском, религиозно-философском и др. Кроме того, данная проблема имеет свои теоретические модификации и смысловые нюансы в различных культурах философствования, в частности, в западноевропейской и восточнославянской философских традициях. В связи с этим, необходимо заметить, что проблема идентичности получает теоретические отличия в этих философских традициях и при её постановке, и в методологическом обеспечении, и в результатах теоретического решения.

Если обратиться к некоторым аспектам самопонимания и самоинтерпретации как способам достижения идентичности в западноевропейской герменевтической традиции, то определяющим становится метод рационального самопонимания как установления самотождественности путём образования адекватного понятия о себе при определённых условиях. При этом теоретические трудности анализа проблемы идентичности дают о себе знать уже при анализе самого понятия идентичности.

Так, Поль Рикёр отмечал двойственность значения понятия идентичности: «прежде чем приступить к анализу, важно устранить значительную семантическую двусмысленность, угрожающую понятию идентичности. Сообразно латинским словам «*idem*» и «*ipse*» здесь накладываются друг на друга два разных значения. Согласно первому из них, «*idem*», «идентичный» – это синоним в «высшей степени сходного», «аналогичного». «*Tot же самый*», («*теме*»), или «один и тот же» включает в себе некую форму неизменности во времени. Их противоположностью является слово «различный», «изменяющийся». Во втором значении, в смысле «*ipse*», термин «идентичный» связан с понятием «самости», (*ipséité*), «себя самого». Индивид тождественен самому себе. Противоположностью здесь может служить слова «другой», «иной». Это второе значение включает в себе лишь определение *непрерывности, устойчивости, постоянства во времени*, как говорил Кант. Задача скорее состоит в том, чтобы исследовать многочисленные возможности установления связей между постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле «самости»» [3; 19]. Тем самым, Рикёр определяет различия в пределах

самого понятия идентичности (идентичность, так сказать, сама «страдает» проблемой идентичности). Кроме того, им определяется и задача достижения внутреннего согласия в понятии идентичности, которая представляет собой реализацию самоидентичности мыслительного предмета путём установления логической связи между различными значениями. В результате такого согласования рождается теоретическое понятие более высокой степени абстракции, в котором предполагается единство постоянства и изменения.

Это единство постоянства и изменения на уровне фактического образуют условия понимания, которые были разработаны Мартином Хайдеггером. В «Бытии и времени» Хайдеггер представляет свой вариант фундаментальной онтологии как герменевтической феноменологии, которая на дорефлексивном уровне характеризуется в качестве герменевтической интуиции, или «вглядывающегося понимания». Это понимающее истолкование дотеоретической жизни осуществляется как сама себя понимающе-истолковывающая. Самоистолкование на уровне фактической жизни (герменевтика фактичности) представляет собой бытийные способы понимания и истолкования. Способы понимания в данном аспекте рассматриваются как соразмерные человеческому бытию (вот-бытию, или *Dasein*), а герменевтика позитивных (конкретных) наук имеет свои предметные основания в историческом вот-бытии. Таким образом, и философская, и позитивно-научная герменевтика обретают свою возможность в событии. При этом философское вот-бытие осуществляет своё самопонимание в аспекте универсальности, соотнося себя со всей тематикой фундаментальной онтологии, тогда как позитивные науки обретают онтологическую интерпретацию в рамках региональных онтологий.

На уровне истолкования, в речи, происходит сохранение, закрепление и изменение переживания, но не устранение его ради языкового выражения теоретического понятия. В такого рода истолковании вот-бытие *даёт понять* (не объясняя) характер своей связи с бытием, артикулируя свою значимость. Для успешного осуществления идентичности необходимо слышать «зов бытия», или

учитывать условия понимания, которые представлены само собой разумеющимся, фактическим состоянием дел.

В восточнославянской философской традиции герменевтическая феноменология Г. Шпета нашла своё выражение в работах «Явление и смысл», «Сознание и его собственник», «Работа по философии», где данные вопросы рассматривались во взаимосвязи герменевтической проблематики понимания с феноменологической проблематикой смысла. «Прививка» герменевтики к феноменологии осуществлялась Шпетом посредством осмысления категории сознания в аспекте его языкового выражения. Именно в этом аспекте Шпет разграничивает понятия «чистого я» и «я».

Сознание, явленное в языке, попадает в ту же ситуацию, что и любой предмет: оно подвергается омонимизации. Отсюда возникает проблема адекватности понимания и самовыражения «я». В связи с проблемой омонимизации языка Шпет выделяет одну парадоксальную интенцию, а именно, стремление свести омонимическое образование к одному источнику (общему значению). Логически это невозможная задача, которая, однако, может быть сформулирована в связи с существованием различного рода омонимов. Но в поле феноменологического анализа это недоразумение приобретает особую остроту, поскольку кардинальным феноменологическим понятием является понятие «я», которое не может избежать общей участи языковых терминов – быть многозначным.

«Я» имеет значение: вещи («Я живу на такой-то улице»); психофизического организма, реагирующего на раздражения; души как психической деятельности человека. Шпет указывает на аналогичный характер этих значений, образование которых происходит посредством расширения контекста, или среды функционирования «я». Возможны также и другие значения «я», полученные аналогичным образом: дух, родовое «я», трансцендентальное «я» и др. Возможна также и иная классификация «я» по двум основаниям: эмпирическому (реальная личность) и идеальному (субъект, трансцендентальное «я»).

Открытие многозначности кардинального феноменологического понятия «я» у Шпета приводит к тезису о принципиальной невозможности адекватного выражения того, что мы называем «я» или именем собственным. Возможны лишь косвенные определения, в частности, определения контекстуальные, которые указывают на среду, обстановку и условия, в которых обнаруживается «я». Этой обстановкой, как правило, для феноменолога является «сфера разговора», или речевой акт («я – тот, которому внимала ты» [6; 25]). Возможно также и остенсивное определение (путём прямого указания на себя и произнесения имени), но с аналитической точки зрения оно будет также неудовлетворительным. Остенсивное определение требует интуитивного понимания смысла. Любое прямое определение будет неизбежно тавтологическим («я это я»). В силу этого же, как указывает Шпет, о «я» не может быть создано никаких теорий, поскольку как таковое «я» необъяснимо. «Оно подвергается только *истолкованию*, т.е. «переводу» на язык другого «я» или на некоторый условный, «искусственный» язык поэтического творчества» [6; 28] (Курсив Е.Ю.).

В этой связи уместным будет рассматривать «я» как *эйдос*, в котором сочетаются эмпирическое и его идеальный коррелят (типическое). Гуссерлианское эпохе как раз представляет собой технику «выключения» всего действительного эмпирического мира и открытия эйдетического мира сознания, «мира как эйдоса» [7; 41]. Смысл и значение «я» как и любого другого предмета может быть раскрыт из его содержания.

На эмпирическом уровне «я» представлено как «единство переживаний», без которого невозможно сознание. Но здесь, как указывает Г. Шпет, начинают сказываться особенности интерпретации. Поскольку «я» омонимично и его содержание представлено «единством переживаний» (т.е. единством многообразия), то «оказывается, что я есть единство душевной жизни, духа, человека (т.е. единство души и тела), личности и т.п.» [7; 35]. Поэтому представляется целесообразным разделить «я» на непосредственное сознание (феномен) и на опыт переживаний (функциональный или интенциональный подход к сознанию).

Техника феноменологической редукции, согласно учению Шпета, представляет собой трансформацию герменевтического метода, полученную в процессе его применения к реалиям сознания, или самоинтерпретацию. А сознание, «я» посредством феноменологической редукции осуществляет самопонимание.

Своеобразие герменевтического аспекта феноменологического анализа заключается в том, что он вытесняет предубеждение относительно репродуктивного характера сознания. Этот своеобразный герменевтический аспект порождает и новый вопрос в рамках феноменологии, а именно вопрос об *источнике герменевтических актов*. Этот источник понимается Шпетом как *социальная цель* или *социальное предназначение*, которое выводит сознание из его индивидуалистического «тюремного заключения».

Шпет определяет «я» как *социальную вещь*, тогда как Гуссерль настаивает на том, что «я» есть трансцендентность в имманентности. Различие этих подходов заключается, прежде всего, в том, что Шпет пытается отказаться от концепции чистого «я» в пользу «я» во всей полноте его социокультурного опыта. Поэтому такое сознание может уже и не быть «я», то есть оно может существовать в форме *коллективного сознания*. Такое выступление Шпета против «тотальной эгофании» Гуссерля (В. Калиниченко) приобрело в целом характер так называемой *«герменевтики социальности»*. Обретение «я» герменевтического пространства смысла возможно у Шпета при условии *десимволизации* трансцендентального «я».

Такое «я» уже помещено в пространство Ты и Мы (диалога). И дальнейшие размышления Шпета относительно данного предмета во многом перекликаются с философскими взглядами М.М. Бахтина. Перспективы феноменологии видятся Шпету в осмыслении социального бытия.

Выход из эгологической изоляции, по мнению Шпета, обеспечивается благодаря *языку*. Язык служит для развития духовного мира человека и несёт в себе мировоззренческое начало. Так проблематика языка смыкается с проблематикой сознания, и возникает фундаментальное для герменевтики Шпета и для его философии культуры понятие *«языковое сознание»* [1; 205].

Языковое сознание становится базовым понятием для понимания текстов. И в целом открытие языкового сознания (т.е. сознания, опирающегося на слово, а не образ) обнаруживает так называемое «культурное сознание», которое формируется посредством определённой культурной среды, будь то искусство либо наука, право либо философия. В этом пункте феноменология взаимодействует и с герменевтикой, и с философией языка.

Выход из феноменологического тупика (связанного с нерешённостью вопроса о зависимости чистого «Я» от «я» эмпирического), по мнению Г. Шпета, находится в области *диалога*. Категория «я» требует соотношения с категориями «ты» и «мы».

Разработка идеи *диалогической герменевтики* даёт возможность возвращения к опыту, но не к изолированному опыту единичного «я», «зависшего в нейтральной среде», а живого опыта с живыми людьми, опыта *общения*. В процессе такого опыта «я» испытывает свои границы и свободу, насыщает и трансформирует содержание (переживает), соотносит своё содержание с другими «я», в процессе чего рождаются новые смыслы, и расширяется горизонт сознания.

Такой подход существенно изменяет и понимание единства «я». Единство «я» не есть область трансцендентной свободы. Единство «я» также «ничейно», но в данном контексте единство «я» будет иметь смысл *социальной вещи*. Понимание и интерпретация – необходимые метод и техника, посредством которых раскрывается символический характер сознания, за которым прячется потаённое – со-участие, со-причастие, со-знание, т.е. *сознание как коллективный предмет*. Смысл есть со-мысль, выраженная в понятии [5; 218].

Как представляется, переосмысление Шпетом гуссерлевской феноменологии с точки зрения герменевтики социальности представляет собой своеобразное «встраивание» новых философских идей в русскую традицию философствования и одновременное её обогащение (а не примитивное заимствование либо рецепцию). Проблема идентичности «я» решается посредством корреляции «чистого я» и социального контекста, благодаря

которому «я» обретает свою определённую путём самопонимания и самоинтерпретации при выражении понятого.

Проблема самости, или индивидуальности вещи, её «самое само» имеет оригинальное решение в работе А.Ф. Лосева. Самость мыслится им как смысловая целостность, представленная *символически* и познаваемая *интерпретативно*. Исследователи творчества Лосева отмечают, что идея интерпретативного акта, выдвинутая Лосевым в этой работе ещё в начале 30-х годов, предвосхитила на десятки лет теорию интерпретативности, развиваемую современной лингвистикой [4].

Самое само есть реальность живой вещи, её живой организм, в котором каждый отдельный элемент несёт в себе сущность *целого*. Самое само представляет живую сущность вещи, которая в игре целого интерпретирует самоё себя. И таким образом создаёт и сохраняет тайну индивидуальности.

Бесконечность онтологических самоинтерпретаций делает, в конечном счёте, непознаваемым самое само, поскольку оно постоянно находится в становлении. Непознаваемость объявлена Лосевым только в отношении абсолютной самости. Что касается относительной познаваемости, то таковая возможна в виде бесконечного числа интерпретаций, сопутствующих самоинтерпретируемому становлению живого организма.

Предельное для автора выражение самости есть выражение «Я – Лосев». Это и есть явление целостности в своём абсолютном выражении, самое само автора. Посредством такой репрезентации своей индивидуальности становится возможным и диалог А.Ф. Лосева с читателем, который ведётся им в духе диалогов Платона. В этом плане мы можем выделить три уровня интерпретаций, сплетённых в предмете самости: онтологическая самоинтерпретация вещи, интерпретативный способ познания этой самости и обсуждение этих интерпретативных возможностей предмета в диалоге автора с читателем (авторская интерпретация).

«Я – Лосев» - это и есть тот абсолют, который заявляет о своей самодостаточности и указывает на цель рефлексивного анализа. Представляется,



что в этой ситуации речь не идёт об игнорировании всякого мировоззрения, но только об уклонении от общественной идеологии. Индивидуальное же мировоззрение, напротив, объявляется в фокусе категории самости самодостаточным. Оно же является авторской интерпретацией самого самого, или себя самого, собственного самоинтерпретируемого бытия, которое бесконечно в своём смысловом становлении/многообразии.

Лосев ставит вопрос об идентичности как чистой недетерминированной и бытийствующей самой в себе самости: «что такое это моё Я, самое само, что во мне есть, я сам, уже ни на что не сводимый и сам в себе, без всякого инобытия?» [2; 439]. Это Тайна, которая переживается интимно. Эта тайна есть Тайна очевидности Я («Никто не спутает себя ни с кем и ни с чем другим»).

Абсолютная самость есть непосредственная прямая самопонимаемость. Она является основой в решении проблемы идентичности, есть тавтологически выраженное тождество (Я есть Я). Согласно Лосеву, непознаваемость абсолютной самости не означает абсолютной неясности данного предмета. Напротив, самое само невозможно познать (в конечном наборе признаков) в силу его непосредственной понятности. Согласно требованиям традиционной формальной логики, очевидное не подлежит определению, так как определение может его «затемнить», т.е. сделать непонятным.

Из этого можно сделать вывод о том, что аутогерменевтика Лосева формирует понятие индивидуальности (как самости) на онтологических основаниях. И делается это «во спасение» самости: «Все предыдущие рассуждения были направлены на то, чтобы спасти эту абсолютную индивидуальность вещи. И нельзя её не спасти тому, кто решился философствовать» [2; 445]. Здесь вступает в силу гуссерлевское эпохе, которое должно остановить аналитическое движение. Любое определение самости будет рассматриваться как идеологическая экспансия, интерпретация самости извне, которая может вызвать искажение становящейся индивидуальности. Этот призыв из 30-х годов оставить в покое индивидуальность философа является и новым, актуальным для того исторического периода, и одновременно традиционным для

русских философов («Мир ловил меня и не поймал». Г.С. Сковорода). Таким образом, онтологическим центром макрокосмоса есть самоочевидность Я, которое понимает самоё себя непосредственно.

Интерпретация самого самого имеет два аспекта. В первом – самое само является объектом интерпретации. И, как уже было сказано, в абсолютном смысле самое само не может быть определено. Однако интерпретации обеспечивают проявленность бытия самости в мышлении; тем самым соблюдается тождество бытия и мышления в своей интерпретативной длительности и вариативности. «Интерпретация, - писал А.Ф. Лосев, - вот то слово и понятие, которое, к сожалению, до сих пор находило очень мало применения в философии. Разработка этого понятия, безусловно, стоит на очереди, и мы должны оказать ей посильную помощь. Вещь и её интерпретация, вернее же, самое само вещи и его интерпретация – вот основная противоположность мысли и бытия, без осознания которой невозможна ныне никакая философия. Вещь всегда дана в какой-нибудь интерпретации. В этом смысле всякая вещь, как бы пуста и бессодержательна она ни была, есть, безусловно, символ, и притом обязательно бесконечный символ, символ бесконечности, допускающий по этому самому и бесконечное количество разнообразных интерпретаций» [2; 456]. Таким образом, попытка определения самости и будет идеологической провокацией и насилием над самостью. И только допущение множественности интерпретаций обеспечивает сохранение тайны самости путём создания для этой тайны символической многослойной оболочки.

Во втором аспекте самое само является субъектом интерпретации. И в этом случае интерпретативная работа есть способ бытия самости: «интерпретативные формы самого самого и есть это самое само; всякая наша интерпретация есть именно интерпретация самого самого» [2; 457]. То есть, любая интерпретация (идущая от субъекта) есть интерпретацией его самости, или косвенной самоинтерпретацией (в отличие от прямой самооценки).

Лосев ставит вопрос о необходимости особой *логики интерпретации*, которую он и разрабатывает. Целью построения общей логической концепции интерпретации является поиск «общей основы» для интерпретационной работы.

Прежде всего, при объяснении логики интерпретации, Лосев исходит из того, что всякая интерпретация есть *символ*. О самости нельзя ничего сказать, не прибегая к символам. Лосев утверждает, что разум вообще обладает символической природой, которая обнаруживает себя в придании вещам определённых значений (и здесь позиция Лосева близка идеям В. Розанова). Процедура придания значений основана на совпадении, объединении вещей и образовании логическим способом символа. Независимо от вида символического образования (чувственного либо логического), «самое само дано только в символах» [2; 458].

Это обусловлено тем, что самое само является трансцендентным в имманентности вещей. И следовательно, любая вещь есть символ самого самого. По отношению к любой вещи и познающему субъекту самость есть тайна. Лосев отмечает, что «кантовская вещь-в-себе не есть тайна. Вещь-в-себе, как её понимает Кант, просто не существует в сознании человека, тайна же – существует. О вещи-в-себе ничего вообще сказать нельзя; о тайне же найдётся что говорить и целую вечность. Тайна не есть просто отсутствие, небытие... Тайна есть то, что по самому существу своему никогда не может быть раскрыто. Но она может являться... Символы самого самого суть именно такие явления тайны, очень понятные и ясные, вполне представимые и мыслимые явления тайны как тайны» [2; 460].

Таким образом, «понятность тайны как тайны» и есть логическая реализация известной формулы «понимания как непонимания». Поэтому под природой символа Лосев понимает синтез и тождество знания и незнания, понимания и непонимания.

Здесь Лосев также открывает иррационалистический аспект всякой диалектики. Иррациональное и представляет собой тайну (самое само), которая является необходимым условием символической интерпретации. Или иными словами, всякое познание, которое представляет самость познающего, есть понимание и символическая интерпретация.

В этом смысле самое само обеспечивает фактичность вещи. Аутогерменевтика Лосева, как установление фактичности вещи, предвосхищает известный поворот к герменевтике фактичности М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Однако в хайдеггеровском и гадамеровском понимании фактичность вещи есть присутствие её здесь-и-теперь. Эта фактичность обеспечивается посредством артикулируемого смысла, то есть, смысла, данного посредством языка. Индивидуальность (самость) при этом не участвует; фактичность обеспечена объективно, самим бытием и языком. Лосев рассматривает проблему фактичности с точки зрения человеческого присутствия и в этом присутствии человеческая самость оказывается неповторимой. Именно это и обеспечивает неповторимость смысла интерпретации.

Такое понимание Лосев называет *фактическим*. Оно не является ни чувственным, ни логическим, но *символическим*. Символ внелогичен и вчувственен. Символ есть определённого рода бытие, данное в *фактическом понимании*. Лосев считает, что учение об интерпретации должно быть построено на соотношении (совмещении) «понятности и непонятности». И поэтому учение об интерпретации должно быть построено *диалектически*, а именно, как логика символа: «Самое само, не будучи символом, может быть дано только в интерпретативном символе» [2; 469].

Таким образом, два значения идентичности (как аналогичного и самостного), выявленные П. Рикёром, находят различное обоснование в философско-герменевтических подходах в западноевропейской и восточнославянской философских традициях. Методы установления идентичности с позиций герменевтики представляют собой самопонимание, которое фиксирует постоянные признаки идентичности, и самоинтерпретацию, которая отражает изменение в рамках самой идентичности. Самопонимание и самоинтерпретация берутся в своём абсолютном качестве гипотетически, а фактически – в социально-бытийном аспекте.

## Литература:

1. Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991. – С. 199-214.
2. Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 423-634.
3. Рикёр П. Повествовательная идентичность. Пер. О.И. Мачульской // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: Изд. Центр АО «КАМИ», 1995. – С. 19-37.
4. Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. Целостность жизни и творчества // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 5-28.
5. Шпет Г.Г. Работа по философии // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991. – С. 215-233.
6. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М.: Изд. Группа «Прогресс», 1994. – С. 20-116. – (Библиотека журнала «Путь»).
7. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. – Томск: Водолей, 1996. – 191 с.

## АННОТАЦИЯ

В статье проблема идентичности рассматривается с позиций философской герменевтики в восточнославянской философской традиции. Анализируются: самоинтерпретация «я» в феноменологической герменевтике Г.Г. Шпета, интерпретативно познаваемая самость в учении А.Ф. Loseva. Самопонимание и самоинтерпретация предстают в качестве способов установления идентичности.

## АНОТАЦІЯ

У статті проблема ідентичності розглядається з позицій філософської герменевтики у східнослов'янській філософській традиції. Аналізуються: самоінтерпретація „я” у феноменологічній герменевтиці Г.Г. Шпета, інтерпретативно пізнавальна самість у вченні О.Ф. Лосєва. Саморозуміння й самоінтерпретація постають в якості способів встановлення ідентичності.

## ABSTRACT

In article is considered the problem of identify with position philosophical hermeneutic in the east-slavonic philosophical tradition. They are analysed the autointerpretation “i” in phenomenological hermeneutic of G.G. Shpet and the interpretativ got to know selfing in teaching of A.F. Losev. There are selfunderstanding and autointerpretation appear as the ways of the determination identify.

*Юркевич Е. Н. Философско-герменевтические аспекты проблемы идентичности / Е. Н. Юркевич // Вісник Донецького ун-ту. Серія Б. Гуманітарні науки. № 1.-2. – Донецьк: ДНУ, 2006. – С. 146-153.*