

10. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика : учебное пособие / В. А. Маслова. – 2-е изд. – Минск : Тетра Систем, 2005. – 256 с.
11. Нагорна Л. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Лариса Нагорна. – К. : ПІЕНД, 2011. – 272 с.
12. Неретина С. С. Тропы и концепты / С. С. Неретина. – М. : УРСС, 1999. – 278 с.
13. Прохоров Ю. Е. В поисках концепта / Ю. Е. Прохоров. – М. : Флинта, Наука, 2008. – 176 с.
14. Рикер П. Повествовательная идентичность / П. Рикер // Герменевтика. Этика. Политика : московские лекции и интервью. – М. : АО «КАМИ», Academia, 1995. – С. 19–37.
15. Сміт Е. Д. Культурні основи націй: ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт. – К. : Темпора, 2010. – 311 с.
16. Сміт Е. Д. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Ентоні Д. Сміт. – К. : К.І.С., 2004. – 170 с.
17. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 223 с.
18. Степанов Ю. С. Константы : словарь русской культуры : опыт исследования / Ю. С. Степанов. – Изд. 3, доп. – М. : Академический проект, 2004. – 992 с.
19. Холл С. Кому нужна «идентичность»? / Стюарт Холл // Національна ідентичність : хрестоматія. – Харків : Крок, 2002. – С. 260–278.
20. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Прогресс, 1996. – 344 с.

Людмила Криворучка

ОСНОВНІ РИСИ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ КУЛЬТУРНОЇ І НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Чи прийшов час «після-ідентичності»?

*Нам буття не судилось. Ми – тільки потік.
Ми всі форми наповнюєм радо собою...*

Г. Гессе

Тема ідентичності залишається провідною для численних статей, книжок і дослідницьких проектів на перетині філософії, соціології, культурної антропології і літературознавства, тож упродовж останніх двох десятиліть число тематичних англомовних публікацій сягнуло майже півтора мільйона, що виразно свідчить про неослабну потребу знову й знову шукати «ключ» до розуміння процесу формування, перетворення й передавання національних ідентичностей¹. Якщо судити за кількістю публікацій,

¹ Звернімося до відомостей із глобальної пошукової системи Google Scholar (Google Академія), щоб побачити, як зростає кількість контекстного згадування поняття “national identity”: 1990–2000 pp. – 1170 000, 2000–2014 pp. – 1 470 000. Для порівняння подивимося на результати для поняття “collective national identity”: 1990–2000 pp. – 152 000, 2000–2014 pp. – 676 000, і також “ethnic identity”: 1990–2000 pp. – 421 000, 2000–2014 pp. – 1 220 000.

Кількість публікацій з ключовим поняттям «національна ідентичність» українською мовою значно менша, хоч упродовж останнього десятиліття зростає в двадцять п'ять разів: 1990–2000 pp. – лише 655, 2000–2014 pp. – 16 000, хоч, звісно, треба враховувати поки що недостатнє відображення наукового доробку

поняття «національна ідентичність» обговорюється навіть активніше, ніж загальніше – «ідентичність»².

Глобалізація, котра разом із гендерними, освітніми та політичними трансформаціями є одним із значущих чинників проблематизації національної ідентичності, зробила глобальною й саму географію досліджень: у переліку публікацій можна знайти аналіз проблем формування, збереження чи трансформації національної ідентичності в країнах усіх частин світу, незалежно від рівня економічного розвитку та історичної ситуації.

Глибинну причину цієї глобальної потреби тотожності й стало го укорінювання ще в 2000 р. Зигмунд Бауман вдало позначив знаменитою метафорою – «плинна сучасність» (“liquid modernity”), яка пояснює певний стан людини (*conditio humana*), що може набувати різноманітних форм, але їх «єднатиме їхня крихкість, тимчасовість, вразливість і схильність до постійних змін» [5]. Переглядаючи свої власні припущення через десять років у «Вступі до видання 2012: знову до “Плинної сучасності”», З. Бауман розширює ряд метафор *conditio humana*: «міжцарів’я», тобто старі успадковані та відомі форми життєвого устрою вже не діють у нових умовах, а нові й кращі ще не винайдені; а також «життя як прогулянку на мінному полі», без цілі, що її здійснює дедалі зростаюча кількість «не-вкорінених людей» [5]. У подальшому аналізі формування індивідуальності в умовах «плинності» З. Бауман іронічно наголошує «звеселяючий ефект» життя у світі, сповненому безліччю можливостей: нічого не остаточно, дуже мало передвизначеного, але перемоги немає – залишається лише гіркий післясмак від солодкого відчуття «свободи стати ніким» [5, с. 62].

України в глобальному цифровому просторі. Див.: <http://scholar.google.com.ua>, дані за 10.09.2014.

Згідно з даними пошукової системи PhilPapers налічується понад 1000 англomовних статей у фахових журналах, де в назві фігурує «ідентичність». Див.: <http://philpapers.org>, дані за 10.09.2014.

² Згідно з показниками пошуку Google Scholar (Google Академія) за період 2000–2014 рр. налічується 1 320 000 публікацій із поняттям “identity”, тоді як показник для “national identity” – 1 470 000. Див.: <http://scholar.google.com.ua>, дані за 10.09.2014.

У своїй діалогічній книжці-інтерв’ю із З. Бауманом «Ідентичність» (2004) Бенедетто Веччі так пояснює надмірну увагу до цього, здається, наскрізного поняття: дискусії про ідентичності – це та соціально необхідна конвенція, котра захищає від усвідомлення колапсу інституцій, на підґрунті яких багато років будувалися спільноти [4, с. 6]. Пошуки ідентичності, з погляду самого З. Баумана, пов’язані з не вирішуваними дилемами й нав’язливими рішеннями й ведуть у невизначену вічність: ті, хто належить до спільноти, не потребують «ідентичності», вона потрібна тим, хто опиняється «поза», – виявляється, що рішення та життєві кроки визначають і «приналежність», і «ідентичність», без жодних життєвих гарантій [4, с. 10–11].

З огляду на тематику публікацій, проблема національної ідентичності розглядається в розмаїтому контексті аналізу трансформації та формування особистої ідентичності, законодавства у сфері національної і державної культурної політики, гендерних студій, у зв’язку з питаннями збереження культурної спадщини, музейної політики, формування колективної пам’яті, мовної політики, реформування та вдосконалення освітньої системи, вивчення історії і розвитку окремих культурних практик (кіно, література, музика), вирішення проблеми глобалізації.

Для артикуляції феномену національної ідентичності залучаються такі поняття, як: «етнічна ідентичність», «колективна національна ідентичність», «нарративна ідентичність», «культурна ідентичність», «соціальна ідентичність», «вибудовування національної ідентичності», «репрезентація національної ідентичності»³.

Парадоксальний наслідок мільйона публікацій – це ефект «понад-описування», і тому часом постає питання про трансформацію чи зміну вже і самого поняття: так, понад сім тисяч публікацій використовують поняття «після-ідентичності» (“after

³ Див. переліки ключових слів у структурі відомостей пошукової системи Microsoft Academic Search для поняття “national identity”. Див.: <http://academic.research.microsoft.com>, дані за 10.09.2014.

identity”, “identity after-identity”)⁴. Джонатан Рутерфорд у книжці з відповідною назвою «Після ідентичності» (2007) так аргументує необхідність запровадження цього поняття: це потрібно для формування «нового гуманізму без гарантій», після-ідентичність як концептуальний інструмент допомагає дивитися поза межі комерціалізації, плину соціальних форм і множини ідентичностей, створювати культуру й долати «божевілля значень і смислів думок, які ніхто не поділяє» [18, с. 14–15]. За його спостереженням, поняття «ідентичності як свободи бути ким завгодно» було основою політики лібералізації з кінця 1960-х років, і саме зусиллям інтелектуалів ті відмінності, що вкорінені в расі, гендері, сексуальності та індивідуальності, здобули значну соціальну значущість і підтримку політичної влади, проте, окрім змін у освіті чи законодавстві, це призвело також і до парадоксального результату: комерціалізації ідентичності, що стала предметом споживання та «виробництва» (скажімо, через феномен «зірки»⁵), тоді як розуміння динаміки взаємодії людського існування, індивідуальності, соціальності та ідентичностей, що виникають на перетині, втрачається [18, с. 11–12]. Дж. Рутерфорд також повертає нашу увагу до втрати національної ідентичності, яка перетворюється на привид через комерціалізацію та ідеологізацію пам'яті та збереженої історичної спадщини, тож «після-ідентичність» може допомогти відновити автентичний зв'язок також із минулим [18, с. 41–58].

До найзначніших концептуальних розробок поняття ідентичності в останніх публікаціях найчастіше відносять праці Чарльза Тейлора («Джерела самототожності: творення сучасної ідентичності», 1989), Ентоні Гіденса («Сучасність і самоідентифікація», 1991), Джудіт Батлер («Клопіт із гендером: фемінізм

⁴ Див. відомості за пошуком “after identity”: <http://scholar.google.com.ua>, дані за 10.09.2014.

⁵ Як-от у «розмовних» телевізійних шоу за зразком шоу Опри на американському телебаченні та інших, що ґрунтуються на інтерв'ю із відомою чи «неординарною» особою. Про цей же феномен комерціалізації індивідуальності згадує і З. Бауман у «Плинній сучасності» [5].

і перетворення ідентичності», 1999), Квейма Е. Аппія («Етика ідентичності», 2005), Лінди М. Алкоф («Видимі ідентичності: раса, гендер і самототожність», 2006), Джорджії Варнке («Після ідентичності: переосмислюючи расу, стать і гендер», 2007) [16; 18]. Для осмислення ідентичності залучають також і концепції Мартіна Гайдеггера, Ханни Арендт, Мішеля Фуко, Поля Рікера [17]. Проте потреба в нових контекстах і методах моделювання феномену «ідентичність» у тематичних полях різних дисциплін зростає, тож подекуди спостерігається тенденція до радикальних, конфліктних інтерпретацій, котрі далеко відходять від інтенцій самих філософських текстів і усталених їхніх контекстуальних зв'язків, бо скеровуються бажанням популяризувати певний філософський текст, або ж попросту наміром створити скандальний бестселер. Але слід відзначити, що подібна «радикальна герменевтика»⁶ залишає поняття «ідентичність» значущим, тож, поки розширення можливих інтерпретацій триває, не варто від нього відмовлятися, й видається, що час «після-ідентичності» ще не прийшов.

У цій статті пропонується *герменевтика культурної і національної ідентичності*, що, на перший погляд, є явним випадком «понад-інтерпретації»⁷, адже названі поняття не належать до словника або понятійного репертуару Ганса-Георга Гадамера (див. [16; 2]). Більше того, знаменита дискусія філософа з Юргеном Габермасом⁸ виявила засадничу відмінність його «консервативного» бачення індивідуальності й самототожності особи. Суб'єктивність у Гадамера представлена як співвіднесена

⁶ За висловом Дж. Капуто (Caputo J. «More radical hermeneutics: on not knowing who we are», 2000).

⁷ За У. Еко «Обмеження інтерпретації» (1994).

⁸ Низка статей Ю. Габермаса 1967–1975 рр. та розділи з його книжок «Логіка соціальних дисциплін» (1970) та «Знання й людський інтерес», зокрема «Герменевтика й критика ідеології», де він коментує тоді ще нещодавно видану «Істину й метод» (1960) і на які Г.-Г. Гадамер відгукнувся окремими статтями та додатковими коментарями в пізніших перевиданнях «Істини й методу». Ця дискусія мала великий вплив на методологічну рефлексію і «герменевтичний поворот» у соціальних дисциплінах 1980–1990 рр.

з перед-даностями (традиція, мова, перед-судження) і безвладно залежна від актів розуміння й діалогу, котрі вибудовують іншість «Ти» і передбачають «втрату суб'єктивності», втрату зосередженості на «Я-досвіді», а це дуже контрастує з сучасною антропологічною моделлю само-твореної, множинної ідентичності, яка надається до раціонального конструювання самим суб'єктом.

Попри те, філософська герменевтика вже виявилася дуже продуктивною і привабливою як інноваційний методологічний інструментарій для аналізу ідентичності в різних контекстах: упродовж останніх десяти років опубліковано понад дві тисячі фахових монографій і тисячі статей, які розроблюють герменевтику ідентичності⁹. Питання в тому, як саме і за допомогою яких елементів філософської концепції розуміння Гадамера можна відтворити феномен ідентичності (його переживання в людському існуванні та його маніфестації і споріднені явища), які антропологічні особливості та які контексти ідентичності герменевтика дозволяє «вивести у сферу відкритості», а які, навпаки, відводить у тінь. З другого боку, варто простежити, якої трансформації зазнає поняття та сам феномен ідентичності при його герменевтичному конструюванні. Ідентичність у плінному світі, що опирається всякій визначеності та передбаченості, – це цілком герменевтична ситуація, якій далі й надається інтерпретативна розробка.

⁹ За даними пошукової системи Google (<https://www.google.com>) від 10.09.2014 р.: 664 000 контекстних згадувань «Gadamer hermeneutics identities “identity”», серед яких – 2460 у тематичних монографіях: 719 – за 1980–2000 рр., 1890 – за 2000–2014 рр. «Gadamer on identity» – 17 900 контекстних згадувань за 1980–2000 рр., 26 600 контекстних згадувань за 1980–2000 рр. І німецькою: «Gadamer Identität» – 1120 книг за 1960–2014 рр., і 947 000 контекстних згадувань.

Як можлива і неможлива герменевтика ідентичності?

Завдання герменевтики не в тому, щоб розробити метод розуміння, але в тому, щоб прояснити ті умови, при яких розуміння здійснюється.

Г.-Г. Гадамер

Розвиток філософської герменевтики, яку Г.-Г. Гадамер перетворив на універсальний проект практичної філософії [14], здається, лише підтверджує її претензії на універсальність: ця модель розуміння й інтерпретації знайшла своє місце далеко поза межами гуманітаристики – в архітектурі та медицині, у сучасних комп'ютерних технологіях, економіці й моделях освіти¹⁰. При цьому залучення філософії Г.-Г. Гадамера до аналізу проблем етики й політики, попри загальне визнання герменевтичного чи інтерпретативного повороту в соціологічній теорії ще наприкінці 1970-х років¹¹, усе ж сприймається дослідниками з обережністю й потребує додаткового аргументування, адже в такому випадку феномен людської свідомості і людська дія уподібнюються до тексту, і крім того, «традиція» як одна з основних умов універсальної події розуміння в Гадамера створила дещо викривлену «консерватистську» репутацію для герменевтики, що дало підставу сприймати її як обмежену [6, с. 79]. Але звернімося до коментарів самого філософа щодо продуктивності герменевтичного підходу в аналізі традиційних питань етики й політичної філософії.

Так, у відповіді на питання Р. Керні про можливість застосування герменевтики в етиці й політиці для проекту «Дебати в континентальній філософії. Розмови з сучасними мислителями» (2004)¹²

¹⁰ Див.: Kidder P. Gadamer for Architects (2013), Garson D. G. Social Dimensions of Information Technology: Issues for the New Millenium (2000), Svanaeus F. The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps Towards a Philosophy of Medical Practice (2001), Gallagher S. Hermeneutics and Education (1992), Lavoie D. Economics and Hermeneutics (1990).

¹¹ Див. відому збірку есе: Interpretive Social Science : A Reader ; [Ed. by Rabinow P., Sullivan W. M.] – University of California Press, 1979. – 367 p.

¹² Інтерв'ю було підготовано в 1995 р. – за 7 років до смерті мислителя.

Г.-Г. Гадамер рішуче заперечує проти її залучення для експертної оцінки чи надавання рецептів вирішення сучасних проблем. На його переконання, герменевтична філософія – це розпізнавання обмежень і людської слабкості в можливості обґрунтувати й виправдати те, що ми можемо зробити: «герменевтика не є винаходом якогось окремого мислителя, вона лише називає те, що ми знали, відколи люди почали організовувати своє життя як спільне» [17, с. 186–187].

У пізнішому інтерв'ю з Р. Дотторі 1999–2000 рр. Г.-Г. Гадамер обстоює принципи діалогу, які ведуть меншини й етнічні групи до мирного співіснування та взаємної поваги. Посилаючись на свою книгу «Спадок Європи»¹³, філософ наголошує, що справжнім підґрунтям і культурною спадщиною європейської цивілізації є «чуття толерантності». Завдяки цьому усвідомлення культурних відмінностей, без відкидання й страху, стають підставою посилення культурної ідентичності і спільності, адже «сутнісно утримує суспільство разом розмова», в якій ніхто не домінує [11, с. 116].

Таким чином, авторська інтенція Г.-Г. Гадамера, яку ми у своїх інтерпретаціях маємо поважати, полягає в застосуванні принципів філософської герменевтики лише як умови розуміння, «виведення у відкритість», виявлення універсальних підстав події доточності до певного феномену (будь-якого). Це справді універсально дієвий і практично значущий герменевтичний підхід, і згідно з ним у своєму запитуванні про національну й культурну ідентичність нам слід шукати обмеження, які перешкоджають її створенню чи розгортанню, й умови її здійснення.

У цьому Г.-Г. Гадамер продовжує феноменологічну дескрипцію людської ситуації М. Гайдеггера в «Бутті й часі» (1927), яка обґрунтовує герменевтику як можливість виявлення зрозумілості, повної розімкненості, що має характер нарису, споглядання й тлумачення [3].

¹³ Див.: Gadamer H.-G. Das Erbe Europas: Beiträge / Hans-Georg Gadamer. – Berlin : Suhrkamp, 1990. – 172 S.

Якщо ми звернемося до «Буття й часу» із запитом про умови розуміння ідентичності, то М. Гайдеггер вважає умовою її розмикання *спів-існування*. Герменевтичне тлумачення буття-в-світі показало, що не «буває» найближчим чином і ніколи не дано голого суб'єкта, без світу. І так само не дане «Я» без інших. Із цього висновок: «Якщо Я є сутнісна визначеність присутності, то вона має інтерпретуватися екзистенціально», себто в його повсякденному, «усередненому» способі буття [3, с. 117]. Dasien (людське існування) наявне в-світі, найближче оточене підручними речами, які, як вважає М. Гайдеггер, є насправді засобами для-чогось, а тим самим вони нагадують про інших, про можливі зустрічі з ними. Світ Dasien вивільнює таке суще, яке не є ні наявним, ні підручним, не є річчю, засобом, але спів-присутне в той же спосіб.

М. Гайдеггер описує виявлення іншого через ідентифікацію з самістю, з Я – завжди з орієнтацією на свою присутність. Інші – не всі ті, хто не-Я, але ті, хто спів-, разом зі мною у світі. «На основі цього *сумісного* буття-в-світі світ завжди вже є той, який я поділяю з іншими. Світ присутності – це *сумісний-світ*. Буття-в-є *спів-буття* з іншими. Внутрішньосвітове по-собі-буття є спів-присутністю» [3, с. 118]. При цьому іншого зустрічають зі світу Я-тут, або я-ось – самовизначення, його слід розуміти з екзистенційної просторовості присутності – я-в-світі присутній як турбота. Тобто «я-тут» – це не так просторове визначення, хоч воно й натякає на просторовість, але свідчення присутності в мові.

Інші – *люди як екзистенціал* – «порядкують над повсякденними бутійними можливостями присутності» [3, с. 126]. Але ці інші – не визначені, це люди як такі. Вони визначають для людини спосіб бути. Буття з іншими «стурбоване» усередненістю, і всяка за-межовість, оригінальність тут же вирівнюється як здавна відоме: «Дистанція, середина, урівнювання як образи буття *людей* конституують те, що ми знаємо як публічність. Вона найближчим чином править усім тлумаченням світу» [3, с. 127].

М. Гайдеггер стверджує, що для повного прояснення екзистенційного смислу розуміння необхідна «темпоральна інтерпретація

буття». Нарис розуміння має можливість формувати себе, у ньому розуміння засвоює зрозуміле. Через тлумачення розуміння здійснюється як таке – розроблюються прокреслені можливості. Таким чином, у цій картині свідомості розуміння стає необхідним для конституювання людської екзистенції.

Тему суб'єктивності, ідентичності та екзистенції в полі герменевтики, окрім Г.-Г. Гадамера, розроблює також і Поль Рікер, і його концепція герменевтики, окрім феноменології, включає також структуралізм, постмарксизм, психоаналіз. До найбільш значущих його праць із герменевтики належать: «Фрейд і філософія: есе про інтерпретацію» (1965), «Конфлікт інтерпретацій: есе з герменевтики» (1969), «Правило метафори» (1975), «Теорія інтерпретації» (1976), «Герменевтика й гуманітарні науки» (1981), «Час і наратив», 3 томи (1983–1985), «Від тексту до дії» (1986), «Сам як інший» (1990), «Про переклад» і «Процес визнання» (2004). П. Рікер обстоює наративну структуру ідентичності, що передбачає як автономне конструювання само-розуміння й само-визначення, так і взаємне визнання людьми своєї вразливості та особливих обмежень у контексті історії і пам'яті.

Г. Ейлесворт у статті «Діалог, текст, наратив: протиставляючи Гадамера й Рікера» обстоює тезу, що ці філософи репрезентують найбільш відмінні (розрізнявані) парадигми сучасної герменевтики. Найперша відмінність – це їхні різні позиції щодо тексту: якщо Г.-Г. Гадамер розвиває діалогічну модель інтерпретації, в якій текст виступає як «ти», то П. Рікер наголошує рефлексивну дистанцію до тексту [9, с. 63]. П. Рікер вважає, що справжнє розуміння включає пояснення, але водночас пояснення неможливе безвідносно до людської ідентичності й життєвого світу, а це, своєю чергою, вимагає залучення психоаналізу і структуралізму, без обмежувального аналізу яких герменевтика полишається на сваволлю безсвідомого і прихованих інтересів [9, с. 66]. П. Рікер розуміє герменевтику як застосування «волі до буття», тобто волі бути особистістю. Для Г.-Г. Гадамера філософська герменевтика не є засобом віднайдення сталої ідентичності, адже герменевтичний

діалог є формою збереження тривання дискурсу, який принципово не-особистісний. За його моделлю філософське використання тексту – не буття собою, але буття іншим. Наша ідентичність не є фіксованою у вічності, але є тривалістю нашого буття-іншим у кожній відповіді, кожному застосуванні перед-розуміння, яке ми про себе маємо в новій і непередбачуваній ситуації [9, с. 80–81].

Якщо ми розглянемо модель розуміння, запропоновану П. Рікером, через структуру комунікативної події, то стане очевидним, що він розглядає зустріч з Іншим як можливість проживати як власні ті смисли, які людська істота ніколи не могла би здобути, перебуваючи лише у своєму замкненому на «мое» життєвому світі, і саме це дає можливість людській істоті перебувати іншим, реалізувати турботу про себе через свої рефлексивні зусилля¹⁴.

Тож що привносить герменевтичний інструментарій у тему ідентичності? По-перше, позбавлення ілюзії самодостатності й свавільності в самій події конституювання ідентичності, на яку істотно діють поза-особові та без-владні (включно з владою само-рефлексивності) умови розуміння. По-друге, герменевтична концепція «кола розуміння» як коливання між перед-даностями, перед-розумінням і суб'єктивністю, яка втрачається й віднаходиться в діалектичному коливанні, дозволяє аналізувати методологічну проблему співвіднесеності колективної та особистісної національної і культурної ідентичності. Не менш продуктивна й герменевтична настанова відкритості новим можливим тлумаченням і діалогу з іншим як із «Ти».

Найістотніша підстава «герменевтичного повороту» в темі ідентичності вкорінена в засадничих інтенціях феноменологічної філософії: досвід розуміння та інтерпретації безпосередньо змінює існування, й так само мислення про ідентичність безпосередньо заторкує само-репрезентацію.

¹⁴ Зіставний аналіз концепцій П. Рікера й Г.-Г. Гадамера заслуговує окремої розвідки, тож тут лише побіжно окреслено їх засадничі відмінності.

Проте дискусія про ідентичність за допомогою філософської герменевтики вимагатиме деякої трансформації поняття «ідентичності». Далі ми критично розглянемо логіку побудови та аргументацію однієї з сучасних «герменевтично вихованих» концепцій ідентичності та соціальності – а саме праці Дж. Варнке, які аналізують формування та трансформацію ідентичності на межі індивідуальності й колективної ідентичності.

Концепція «ідентичність як подія розуміння» Дж. Варнке

Джорджія Варнке, професор політології, директор Центру ідей і суспільства Університету Каліфорнії Ріверсайд при Коледжі гуманітаристики, мистецтв і соціальних дисциплін¹⁵, досліджує герменевтичну філософію в контексті гострих проблем сучасного соціального життя (расова та етнічна ідентичність, гендерна ідентичність, проблеми суспільного дискурсу і політики) від 1980-х років і є одним із найавторитетніших англомовних дослідників і коментаторів творчості Г.-І. Гадамера¹⁶.

Уже в її першій книжці «Гадамер: герменевтика, традиція і раціональність» (1987) окремий розділ було присвячено проблемі суб'єктивності в контексті таких понять філософської герменевтики, як: очікування смислової завершеності, застосування і діалогічна структура розуміння [20].

Наступна робота «Справедливість та інтерпретація» (1992) була присвячена феномену герменевтичного повороту в сучасній політичній філософії та етиці, який Дж. Варнке вбачає в тенденції перетворювати на інтерпретативну невизначеність соціальні цінності, практики і традиції, а також спроби комунікативно обґрунтовувати соціальний порядок смисловими комплексами («соціальне розуміння» М. Вальцера, «інтерсуб'єктивні смисли» Ч. Тейлора, «сталі переконання» Дж. Роулза) замість апелювання

¹⁵ Див.: <http://ideasandsociety.ucr.edu/people>, <https://ucriverside.academia.edu/GeorgiaWarnke>.

¹⁶ Підтвердженням цього є те, що Дж. Варнке запрошують як співавтора до всіх визначних збірників, присвячених аналізу філософії Гадамера (див.: [6; 7]).

до універсально значущих принципів, як-от «справедливість». Авторка залучає герменевтичну філософію саме для того завдання, яке передбачив і сам Г.-І. Гадамер: встановити межі та умови інтерпретування, щоб надалі розуміти наслідки легітимації соціальної інтерпретативної незгоди щодо історії, традицій, соціального укладу. Найважливіший для Дж. Варнке результат герменевтичного повороту в практиці політичних і соціальних дискусій – це усвідомлення інтерпретативної, а не онтологічної чи моральної природи розбіжностей у власних позиціях, тож саме таке усвідомлювання має знімати напруженість конфлікту [21].

Тема ідентичності, попередньо розроблена в низці вагомих і часто цитованих статей («Герменевтика, етика й політика» [6, с. 79–101] і «Соціальна ідентичність як інтерпретація» [10, с. 307–330] (2002), «Герменевтика й сконструйовані ідентичності» (2003) [8, с. 57–80] та ін.), стала основною в її останній книжці «Після ідентичності: переосмислюючи расу, стать і гендер», виданій 2007 р. Розглянемо методологічне обґрунтування герменевтичного підходу до ідентичності, запропоноване авторкою.

У вступній частині книжки «Після ідентичності» з промовистим підзаголовком «читаючи особистості» (reading individuals) Дж. Варнке стверджує: «Ідентичності – це також просто інтерпретації того, ким є люди, інтерпретації, які вибираються із різних можливостей в нашій культурі і традиції для висловлення того, хто і що люди є. Як способи розуміння, однак, ідентичності мають ті ж самі якості, що й розуміння загалом, і зокрема ті ж самі якості, що й розуміння текстів» [19, с. 6]. Сама можливість такого ототожнення формування ідентичності й процесу інтерпретування тексту пояснюється авторкою цілком у дусі герменевтики Г.-І. Гадамера: ми ставимо до тексту й особистості одні й ті самі запитання, стикаючись із особистістю, ми шукаємо її значення. Далі авторка вказує на три спільні ознаки «читання» тексту та особистості: зумовленість – що йде від традиції і культурного контексту; цілеспрямованість – яка є спільним знаменником очікувань, припущень, запитування; готовність сприйняти *різні інтерпретації* «смислу» тексту чи особистості,

і також усвідомлення, що інші також можуть інакше розуміти [19, с. 6–7] (підкреслення та виділення наші. – Л. К.).

Дж. Варнке використовує одну з основних позицій філософської герменевтики: «текст є феноменом вираження (Ausdrucksphänomen)» [1, с. 312], одним із життєвих проявів, що вирізняється фіксованістю, завершеністю. Текст постає перед нами як певна *явленість*, даність, що з необхідністю викликає в нашій свідомості побудову смислів. Із цього випливає, що немає різниці між розумінням людини й тексту, бо в нашій свідомості відбувається один і той самий процес: ми сприймаємо, інтерпретуємо, осмислюємо. Але варто враховувати, що текст, який завдяки нашій увазі до нього набуває голосу, перетворюється зі слідів чужої думки в живе переживання смислу, стає рівним у діалозі з нами, стає «ТИ», а отже, вимагає поваги й уважного спілкування. Це також означає, що не лише ми перебуваємо в активній позиції щодо тексту, але і той текст, що вже став предметом нашого смислотворення, також впливає на нас. Дослідниця наголошує: «Наші само-ідентичності і способи, якими ми ідентифікуємо інших, є модусами прочитання особистостей. Як такі вони мають однакові умови та масштаб, які має і наше прочитування текстів» [19, с. 14].

Читанню текстів ми приписуємо свободу й варіації альтернативних інтерпретативних підходів, які здобувають нам різні смисли. Рівною мірою маємо надати собі та іншим таку ж свободу в смислотворенні й розумінні власної та інших ідентичності, адже, як пише Дж. Варнке: «У кращому випадку, ці прочитання є пояснювальними, а не канонічними, включають радше, ніж виключають інші прочитування, і є результатами окремих інтерпретативних рамок радше, ніж необмеженого розуміння» [19, с. 14]. Наскрізню ідею книги «Після ідентичності» Дж. Варнке можна було би сформулювати так: слід завжди зберігати загострене герменевтичне сприйняття обмеженості певного горизонту, в межах якого через проблемне запитування висвітлюється певна ідентичність, а інші виявляються недієвими, або ж навіть «непорозумінням». Користаючись метафорою, яку

Г.-Г. Гадамер уживав на позначення перекладу, можемо сказати, що визначення ідентичності є лише «загостреним випадком загальної герменевтичної хвороби».

Усі ідентичності, які особистість може приписувати собі та іншим (раса, гендер, стать), мають однаковий герменевтичний статус, адже вони розглядаються лише як способи розуміння інших і нас самих, включно з гендерною, расовою чи етнічною ідентичностями. Але тоді в різних комунікативних ситуаціях особистість має сформулювати так звану «центральну ідентичність» [19, с. 227].

Герменевтика ідентичності, за Дж. Варнке, передбачає вихідне припущення, що всі наявні в певному соціумі ідентичності є *подіями загального процесу розуміння та само-розуміння* в середині контекстуального цілого культури, заданої історичною ситуацією. Тож ми можемо мати багато ідентичностей. Але такий підхід до ідентичності хоч і вирішує проблему меншин, при цьому проблематизує «політику ідентичності» – тобто здійснення підтримки й розвитку певних ідентичностей через соціальні практики правового регулювання, освіти й інститутів колективної пам'яті й культури. До цієї ж проблеми «визнання» прийшов і П. Рікер у своїй останній книжці «Процес визнання».

Дж. Варнке вважає, що найпродуктивнішою герменевтика ідентичності може виявитися саме для вирішення дилеми визнання ідентичності й формування дієвих політичних і правових рішень, адже створює умови усвідомлення володіння певними ідентичностями, і визначення найбільш вагомого в конкретній ситуації горизонту значень, на основі яких приймаємо те або інше рішення, але також залишається відкритою альтернативна конструкція події [19, с. 230–244]. Кожна ідентичність – лише ідентичність, яку можна пізнати, але слід виявити контекст випадкової життєвої ситуації, частиною якої вони є [19, с. 246]. Дж. Варнке завершує свою книжку зверненням: «Нам потрібно пам'ятати про неповноту, контекстуальність і обмежену тривалість усіх наших множинних ідентичностей» [19, с. 248].

Підсумовуючи розгляд цієї концепції, варто звернути увагу на такі «жести» трансформації самого поняття «ідентичність»:

- *ідентичність розглядається як текст*, проте це не лише певна визначена послідовність «знаків», але й локус діалогічної, комунікативної події створення смислу, як феномен явленості, дотичність до якої потребує осмислення – як зовні, так і зсередини, самим її носієм;
- *ідентичність є дискурсивною конструкцією*;
- *соціальна ідентичність* (включно з культурною та національною віднесеністю) *є подією інтерпретування*, до якої докладаються всі ознаки інтерпретації тексту: принципова незавершеність, утримування перспективи пошуку інших значень і можливостей, залежність від контексту й часу;
- ідентичність є антиесенціальною, постійно змінною, це «перформанс» (за Дж. Батлер).

Критики резонансної книжки Дж. Варнке означили основний проблемний момент її концепції: це надмірна раціоналізація формування ідентичності, що малодосяжно в царині гендерної та расової ідентичності, укоріненої в тілесності [17].

«Умови розуміння» культурної і національної ідентичності за герменевтикою Г.-Г. Гадамера

Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного життя.
Г.-Г. Гадамер

Розглянемо тепер універсальні «умови розуміння» зв'язків людини й світу, сформульовані в основному творі Г.-Г. Гадамера «Істина і метод», використовуючи метод «близького читання», щоб, як рекомендує сам філософ, «вивести у відкритість» його позицію, спираючись на «факти тексту», добирати які будемо з огляду на їхнє перспективне застосування в контексті формування ідентичності¹⁷.

¹⁷ Для цитування ми користуватимемося наявним українським перекладом [1], проте з корекцією за оригінальним текстом – тією версією «Wahrheit und Methode», яку сам автор підготував до повного прижиттєвого зібрання своїх творів у 1990 р. [13], та останнім англійським перекладом [12].

Гадамерівська картина світу спирається на феноменологічне бачення людини як істоти, що наділена інтенціональною свідомістю, спрямованою у світ і безупинно активною у створенні смислів. Людина – це істота, що схильна безперервно нарощувати смислові покрови навколо кожного явища реальності, яке потрапляє в поле її свідомості, й не може в цьому зупинитися. Отже, в кожен момент нашого життя ми перебуваємо в так званій «герменевтичній ситуації», тобто намагаємося зрозуміти, замість того, щоб довіритися безпосередності явища, яке відкривається, стає виразним для нас, таким чином смисл залишається прихованим. Розуміння Г.-Г. Гадамер розглядає як універсальний феномен, незалежний від змістового наповнення й предмета домовленості чи обговорення: тож коли двоє людей розуміють один одного, вони розуміють один одного не в тому чи іншому питанні, а в усьому суттєвому, що пов'язує людей. Як пише філософ: «Те, як ми сприймаємо природні даності нашого існування й нашого світу, – все це утворює дійсний герменевтичний універсум, в якому ми не замкнені, як у непорушних кордонах, але якому й для якого ми відкриті» [1, с. 9].

Філософ починає прояснювати свій «герменевтичний універсум» з аналізу гуманістичної традиції. І ми можемо виокремити *першу з умов розуміння – освіченість (Bildung)*. Посилаючись на Гегеля, який пов'язує потребу в освіті з потребою порвати з природним і безпосереднім, необхідністю впізнавати в чужому своє, при звичаюватися в ньому, повертаючись до себе через інобуття, Г.-Г. Гадамер стверджує, що саме завдяки гуманітарним наукам виробляється «особлива рухливість духу», яка забезпечується пам'яттю, котра своєю чергою вкорінена в кінечності історичного буття людини. Через освіту людська свідомість здобуває здатність «діяти в усіх напрямках», примирюється з іншністю й здобуває відчуття загального [1, с. 18–27].

Наступною умовою розуміння є переживання, яке є основою герменевтичного досвіду у Ф. Шляєрмахера та В. Дильтея. Г.-Г. Гадамер розглядає поняття переживання у феноменології й філософії життя як теоретико-пізнавальне. Переживання вже не

є просто текучість, але мислиться як одиниця пам'яті – значимий зміст. Це підкреслена безпосередність. І таким чином переживання – не лише пізнання, а й має внутрішній зв'язок із життям. Мислитель звернув увагу на паралель переживання – пригода, яка дає вказівку як на те, що переживання є частиною життя, так і на те, що воно має в собі значення виключності, переривання звичної послідовності, що уподібнює структуру переживання зі способом буття естетичного [1, с. 64–74]. Він пише: «Визначенням художнього твору можна вважати його здатність ставати естетичним переживанням, що означає, що той, хто переживає, одним ударом виривається з послідовності свого життя завдяки владі мистецтва, але разом із тим йому вказується зв'язок із цілим його буття» [1, с. 73–74].

В аналізі досвіду істинності в зустрічі з твором мистецтва, який розгортає Г.-Г. Гадамер, ми виокремлюємо третю значущу для контексту формування ідентичності умову її розуміння – *здатність суб'єкта до змін у зустрічі з незамкненою подією істинності*. Мислитель вважає для себе головним завданням обґрунтування художнього досвіду як пізнання істини. У другому підрозділі першої частини «Істини і методу», який називається «Онтологія твору мистецтва та її герменевтичне значення», мова йде про власне буття твору мистецтва, котре полягає в тому, що він стає досвідом, здатним перетворювати суб'єкт, який уже не може залишатися для-себе-сущим, – він перебуває в стані «буття поза собою», самозабуття через залученість до виконання [1, с. 123]. Спосіб буття мистецтва охоплюється поняттями: представлення, гра, зображення, приналежність, репрезентація. Витвір мистецтва настільки утворює єдність з тим, на що вказує, що збагачує його буття ніби новим буттєвим процесом, і саме ця буттєва валентність заторкує суб'єкта.

Наступну умову розуміння сам Г.-Г. Гадамер вважає найпершою – це *перед-розуміння*, яке надає герменевтичній проблемі справжню гостроту, тож «герменевтично вихована свідомість» має бути від самого початку налаштована на засвоєння власних переддумок і перед-суджень, адже людське існування, що проектує

себе, свою здатність до буття, «завжди постає тим, що було» [1, с. 246]. Людська свідомість ніколи не є порожньою – вона інтенціональна, постійно звернена до чогось і задіяна в смислотворення навколо якогось явища. Отже, наша свідомість постійно наповнена смислами, навички створення яких дає нам виховання в певній культурі й долучення до якоїсь традиції, і носієм їх найчастіше є мова й мовлення. Ми живемо в культурному універсумі, й передрозуміння – вже-знання про явища, з якими ми можемо зустрітися, заповнює свідомість. Без того, щоб бути упередженими – ніби попередженими інформацією, засвоєною в культурі, про все те, з чим можемо зіткнутися у своєму досвіді, ми взагалі не могли би розуміти й бути людьми. Передрозуміння формує горизонт нашого бачення, Г.-Г. Гадамер називає це продуктивною упередженістю.

Але якщо ми стикаємося з явищем надто Іншим, надто Чужим, жодних елементів явленості якого ми не знаходимо у своєму попередньому культурному надбанні, наше передрозуміння починає нам заважати. Слід пам'ятати про власну упередженість і відстежувати ті моменти, коли ми схильні сваволити, накидаючи тексту власний досвід, і натомість взаємодіяти з ним так, щоб, прислухаючись і вдивляючись у те, що він представляє для осмислювання, розширювати власний горизонт. Г.-Г. Гадамер повертає нашу увагу до того, що розуміння розгортається в **часі**, тому заради того, *щоб зрозуміти* текст правильно, тобто відповідно до посягань, які він висуває, ми маємо щоразу і в кожній конкретній ситуації розуміти його по-новому, інакше.

У частині II «Поширення проблеми істини на розуміння в гуманітарних науках», підрозділ «Основні риси герменевтичного досвіду», Г.-Г. Гадамер декларує свою головну ідею: «В дійсності не історія належить нам, але ми належимо історії. Задовго до того, як ми починаємо осягати самих себе в акті рефлексії, ми з повною самоочевидністю осягаємо самих себе в якості членів сім'ї, суспільства і держави, в яких ми живемо. Суб'єктивність фокусується лише системою кривих дзеркал. Самосвідомість індивіда є лише спалахом у замкнутому ланцюзі історичного

життя. Тому передсудження (Vorurteile) окремої людини більше, ніж її судження (Urteile) складають історичну дійсність буття цієї людини» [1, с. 257].

Тож наступною умовою розуміння є *поновлення традиції*: «Насправді традиція являє собою точку перетину свободи і історії. Навіть найавтентичніша, найусталеніша традиція формується не лише природним шляхом, не тільки завдяки схильності до самозбереження того, що є, але вимагає ще й згоди, прийняття, турботи. За власною сутністю традиція – це збереження того, що є, збереження, що існуватиме за будь-яких історичних перемін» [1, с. 262].

Насправді до всякої рефлексії, на думку Г.-Г. Гадамера, людина вже перебуває «всередині передання, бувальщини, <...> він завжди і відразу є для нас чимось своїм, тож наступною вимогою розуміння виявляється *неупереджене злиття з переданням*» [1, с. 262]. У місткій формулі ця вимога звучить так: «Саме розуміння слід мислити не як дію суб'єктивності, але як включення в звернення передання» [1, с. 262]. Така вкоріненість у переказі не обмежує свободу пізнання, але робить її можливою.

Таким чином, Г.-Г. Гадамер виводить поняття герменевтичного кола як взаємодію двох рухів: традиції і витлумачення. Антиципація смислу, яка спрямовує наше розуміння тексту, не є суб'єктивним актом, але визначає себе із спільності, яка пов'язує нас із традицією й переданням. Ми розуміємо текст, який дійшов до нас, на основі смислоочікувань, почерпнутих з нашого власного попереднього ставлення до суті справи. Із цього зрозуміло, що гадамерівська герменевтика базується не на вивченні, а на попередній спільності горизонтів, цілому, в межах якого розгортається смисло-пошук, і ця цілість не обмежена чи не визначена текстом, але є загальною темою, до якої цей текст дотичний. Старе й відоме герменевтичне коло змінює свої обриси: це спільність досвіду. Тут дуже сильно відчутний вплив М. Гайдеггера: відкритість і зверненість до людини якогось смислового поля – буття. Це тлумачення також натхненне вірою в трансцендентну єдність, хоча Г.-Г. Гадамер і замінює її на життєвість

історичного досвіду і передання: кожен, хто хоче зрозуміти, співвіднесений із самою справою, яка набуває голосу разом із історичним переданням, і вступає в співдію з тією традицією, яку несе нам бувальщина. Разом із тим філософ погоджується, що для герменевтики більш очевидним є усвідомлення «полярності відчуженості й близькості», ніж зв'язок із традицією, яка не є безсумнівною [1, с. 272–276].

Наступна умова розуміння – *відокремлення «продуктивних упереджень»*, які допомагають розумінню, від тих, які перешкоджають розумінню і ведуть до непорозуміння. Оскільки часове відстоювання включено в процес постійного розширення смислу, саме час дозволяє відділяти хибні упередженості і передсудження від продуктивних упередженостей, завдяки яким ми розуміємо. Упередженість інтерпретатора не відкидається, але враховується.

Важлива герменевтична умова – усвідомити упередженість як таку й *утримуватися від суджень, що можливо в структурі питання*, яке відкриває можливості й утримує їх відкритими. Г.-Г. Гадамер дає власне тлумачення поняття горизонту: в момент розробки герменевтичної ситуації слід відшукати «правильний горизонт запитування» для тих питань, які ставить історичний переказ. Людині властиво захоплюватися «найближчим», і тому варто завжди турбуватися, щоб запобігти надто поспішним уподібненням минулого нашим смислоочікуванням. Горизонт теперішнього включений до процесу безперервного формування, оскільки ми повинні постійно перевіряти всі наші упередження. З цього Г.-Г. Гадамер робить висновок, що «не існує ніякого горизонту в собі і для себе, точно так само як не існує історичних горизонтів, які треба було б набувати» [1, с. 282–284]. «Розуміння є завжди злиття цих для себе суцільних горизонтів» [1, с. 284]. При цьому Г.-Г. Гадамер наголошує, що зустріч із переданням несе в собі напруженість між текстом і сучасністю, яку слід «розгорнути», усвідомити свою інакшість, відділити нарис історичного горизонту від горизонту сучасного.

Далі Г.-Г. Гадамер формулює вимогу *логічної структури відкритості*, яка характеризує герменевтичну свідомість і має структуру запитування. Ми дотичні (зачеплені, заторкнені) словом переказу, і він ставить нам питання, і реконструкція цього питання здійснюється як запитування. Питання – це виявлення сумнівності, проблематичності. І це причина того, що розуміння є завжди дещо більше, ніж просте відтворення чужої думки. У запитуванні розуміння розкриває смислові можливості, і те, що осмислене, перетворюється при цьому в наше власне розуміння. Діалектика питання і відповіді визначає герменевтичний досвід, розкриває відносини інтерпретатора і тексту як взаємовідносини під час бесіди. Очікування відповіді передбачає, що той, хто запитує, дотичний переказу і чує його поклик. Разом із тим така свідомість – історично досвідчена [1, с. 343–352].

Одна з онтологічно перед-визначених умов розуміння – «свідомість, уражена історією» (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*¹⁸) – відкритість назустріч переказу, «вищий тип герменевтичного досвіду», який змальований філософом подібно до досвіду дійсних людських зв'язків – здатність почути іншого, глибинна вкоріненість всякого власного розуміння в очікування смисловості від простору здійсненого іншого. «Отже, відкритість назустріч іншому містить у собі визнання того, що я маю враховувати щось у собі самому, навіть коли б не було нікого, хто б вимагав від мене рахуватися з цим чимось» [1, с. 335].

Злиття горизонтів, яке відбувається в розумінні, *здійснюється самою мовою і через мову* [1, с. 351]. Г.-Г. Гадамер наголошує

¹⁸ Один із найважливіших авторських новотворів Г.-Г. Гадамера «*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*», який також є його внеском у репертуар герменевтичних понять, є неперекладним, тож у різних мовах запропоновано описувальні звороти, які лише наближуються до метафоричної сили оригіналу: зокрема, в англійському перекладі подається «*historically effected consciousness*» («історично здійснювана свідомість»), у цитованому українському перекладі О. Мокровольського вжито вираз «дієво-історична свідомість», що може приносити небажані марксистські мотиви і дуже нагадує російський варіант «действенно-историческое сознание». Певно, найкраще було би вживати не поняття, а описовий вираз: «свідомість, що здійснюється під впливом історії».

на складності роздумів про мову, яка «так жахаюче близька нашому мисленню» і яка «сама приховує від нас своє буття». Він пропонує зберегти перспективу розмови по відношенню до процесу розуміння і наголошує, що в обох випадках: розуміння тексту і взаєморозуміння – має місце виявлення справи, про яку йдеться, причому це виявлення здійснюється в мові і тому не належить жодному з учасників. Взаєморозуміння об'єднує учасників розмови таким чином, що вони вже не є тими, ким були раніше.

У бесіду ми включені, втягнуті, і розвиток розмови залежить від волі не учасників, але мови, яка виводить на світло дещо, що відтепер стає реальністю. Подібність ситуації бесіди і герменевтичної ситуації Г.-Г. Гадамер пропонує відобразити в понятті «герменевтична розмова»: «Мова – це універсальне середовище, в якому здійснюється саме розуміння. Способом цього розуміння є витлумачення» [1, с. 360]. Таким чином герменевтичний феномен є особливим випадком відносин між мисленням і мовленням. Сутнісний зв'язок мови і розуміння виявляється в тому, що сам історичний переказ існує в мові, і предмет витлумачення має мовну природу. «Як знаходять свій голос речі, ці єдності нашого досвіду світу, конституційовані власною придатністю й значенням для нас, достоту так само знову здобувається на мову й починає говорити передання, що насувається на нас, коли ми його розуміємо й витлумачуємо» [1, с. 421].

У засадничому творі Г.-Г. Гадамера «Істина і метод» ми виокремили такі умови розуміння, які ми можемо застосувати в ситуації розуміння особистої і колективної національної і культурної ідентичності на підставі того, що філософська герменевтика постулює, що розуміння охоплює все, і «всі, в тому числі й незнакові, породження людської культури, прагнуть бути зрозумілими»:

- освіченість (*Bildung*) – здатність діяти в усіх напрямках;
- переживання – як одиниця пам'яті і як переривання звичної послідовності;
- здатність суб'єкта до змін у зустрічі з незамкненою подією істинності;
- перед-розуміння (*Vorurteile*);

- поновлення традиції як збереження здійсненого, що триватиме понад історичні періоди;
- неупереджене злиття з переданням, включення в його звершення;
- відокремлення «продуктивних упереджень», які допомагають розумінню;
- утримання від суджень через структуру запитання;
- формування «логічної структури відкритості» через запитання і діалог із переданням;
- відкритість «свідомості, що здійснюється під дією історії» (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein);
- перебування в мові – мовне розуміння;
- тривання розмови.

«Хто розуміє, той уже завжди втягнутий до того звершення, в якому заявляє про себе осмислене» [1, с. 452] – отже, розуміння своєї ідентичності і є її звершенням, занурене в багатство питань, які вже-ставилися, вже-висловлювалися посередництвом мови, яка є світом людського загалом у багатстві історичних особливостей і унікальностей. Загальною умовою розуміння, за Гадамером, є здатність позбавитися претензій на владність і усвідомити роль спільності в досвіді розуміння себе.

Дієвість «герменевтичного виховання» національної ідентичності спільнотою інтелектуалів

*Філософи вважали, що вони лише інтерпретують світ,
проте вони дійсно його змінювали.
Ось як ми можемо переписати відоме твердження Маркса.*
Дж. Ваттімо

Запитання про національну ідентичність, що вільно розгоралося у віддалених царинах філософської або ідеологічної спекуляції, врешті постало і як прямий запит спільнот Євромайдану 2013–2014 до інтелектуалів, про що свідчить не лише карнавальне експериментування з історичними образами й символами в

спробах саморепрезентації Майдану, але передусім поява Бібліотеки Майдану та Відкритого Університету Майдану – пряме виявлення потреби в смислотворенні в межах спільноти, яке є не менш вагомим, ніж вимога свободи й гідності існування.

Інструменти герменевтики Г.-Г. Гадамера, а саме: усвідомлення своєї історичності й вкоріненості в Традиції, неможливість володіти смислом, його діалогічність та непередбачуваність (іншість), мовленнєва природа смислотворення – не лише прояснюють умови розуміння ідентичності, котра здійснюється через безпосереднє долучення до її спільного практикування в межах комуніону Майдану, попри його розірваність на різні політичні й соціальні угруповання, але дають можливість усвідомити й вибудувати дієву участь інтелектуалів, не вдаючись до ілюзій культуртрегерства, тотального трансформування й штучного моделювання національної ідентичності.

Принципова відкритість і незавершеність усіх комунікативних і соціальних структур цього локусу дає можливість розглянути *Євромайдан як ідеальну герменевтичну ситуацію* в термінах філософії Гадамера: це дійсний простір наскрізного діалогу (громадські обговорення в медіа, наукові дискусії, міждисциплінарні проекти), який поки що триває, й істина тут нікому не належить; саме тут за чи без участі інтелектуалів, але відбувається безпосереднє оприявлення множини горизонтів української «бувальщини» – традиції, яка в цьому радикалізованому «межовому» просторі кличе до тлумачення.

Наслідком «Істини й методу» Гадамера для нас є усвідомлення ролі інтелектуалів – і це дбайливе «герменевтичне виховання» Майданового діалогу через освітні практики, позбавляючись претензій на суб'єктивність і самодостатню сваволю у формуванні національної ідентичності, бо своєї упередженості через «ураженість» історичною спільністю ми ніяк не позбудемося – вона завжди буде творити передумови всякої взаємодії, і єдиний вихід – перетворити її на солідарність.

Поза-інституційна й поза-часова спільнота без ієрархії – Євромайдан – самим своїм існуванням дає «приріст буття», закликає до герменевтичного випробування успадкованих від доби

романтизму моделей національної ідентичності, за Гадамером, – у без-особовому («свідомість, що перебуває під дією історії», «Традиція», «перед-судження»), без-владному (розуміння як діалог, що триває; фронезис) і спільно-дієвому (мова, гра) діалозі. Це унікальний момент нашої історичності, який не можна дозволити собі оминати і залишитися бездієвим.

Тож елементами «герменевтичного виховання» мають стати:

- діалогічна взаємодія з Традицією – виявлення множини горизонтів;
- сфери – освіта (Bildung); простір наскрізного діалогу – громадські обговорення в медіа, наукові дискусії, міждисциплінарні проекти;
- позбавлення ілюзій: культуртрегерства, тотального трансформування; штучного моделювання, суб'єктивності й самодостатності у формуванні національної ідентичності (солідарність, спільність);
- підтвердження та обґрунтування успадкованих від доби романтизму моделей національної ідентичності: вимога мови, авторитет традиції;
- герменевтика ідентичності як практика: безпосереднє долучення до істинності.

.....

1. Гадамер Г.-Г. Герменевтика II. Істина і метод. Доповнення й покажчики. Т. 2 / Ганс-Георг Гадамер. – К. : Юніверс, 2000. – 478 с.
2. Соболева М. Е. Философская герменевтика: понятия и позиции / Майя Соболева. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2014. – 151 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. – М. : Ad Marginem, 1987. – 452 с.
4. Bauman Z. Identity: Conversations with Benedetto Vecchi / Zygmunt Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2004. – 120 p.
5. Bauman Z. Liquid Modernity / Zygmunt Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2013. – 240 p.
6. Cambridge Companion to Gadamer / [ed. by Dostal R.]. – New York : Cambridge University Press, 2002. – 317 p.

7. Consequences of Hermeneutics : Fifty Years After Gadamer's Truth and Method / [ed. by Malpas J., Zabbala S.]. – Evanston : Northwestern University Press, 2010. – 410 p.
8. Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer / [ed. by Code L.]. – University Park : The Pennsylvania State University Press, 2012. – 408 p.
9. Gadamer and Hermeneutics / [ed. by Silverman H. J.]. – New York and London : Routledge, 1991. – P. 63–82.
10. Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer / [ed. by Malpas J., Arnsward U., Kertscher J.]. – Cambridge MA : The MIT Press, 2002. – 363 p.
11. Gadamer H.-G. A Century of Philosophy. A Conversation with Riccardo Dottori / Hans-Georg Gadamer ; transl. by Coltman R., Koepke S. – London, New York : Continuum, 1989. – 169 p.
12. Gadamer H.-G. Truth and Method / Hans-Georg Gadamer ; transl. by Weinsheimer J., Marshall D. G. – London, New York : Continuum, 1989. – 602 p.
13. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / Hans-Georg Gadamer. – Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I. – Tübingen : Mohr Siebek, 1990. – 495 S.
14. Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics / [ed. by Misgeld D., Nicholson G.]. – Albany : State University of New York Press, 1992. – 240 p.
15. Kearney R. Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers / Richard Kearney. – New York : Fordham University Press, 2004. – 340 p.
16. Lawn Ch., Keane N. The Gadamer Dictionary / Chris Lawn, Niall Keane. – London : Continuum, 2011. – 195 p.
17. Review Journal of Political Philosophy. Volume 10: Georgia Warnke's After Identity / [ed. by Wisnewski J. J.]. – Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2012. – 20 p.
18. Rutherford J. After Identity / Jonathan Rutherford. – London : Lawrence & Wishart, 2007. – 160 p.
19. Warnke G. After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender / Georgia Warnke. – New York : Cambridge University Press, 2007. – 252 p.
20. Warnke G. Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason / Georgia Warnke. – Palo Alto : Stanford University Press, 2011. – 206 p.
21. Warnke G. Justice and Interpretation / Georgia Warnke. – Cambridge : Polity Press, 1992. – 252 p.