

ISSN 2524-2369 (Print)
ISSN 2524-2377 (Online)

ФІЛАСОФІЯ І САЦЫЯЛОГІЯ
PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY

УДК 1(091)
<https://doi.org/10.29235/2524-2369-2026-71-2-95-103>

Поступила в редакцию 30.12.2025
Received 30.12.2025

К. В. Севастов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси, Минск, Беларусь

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
О ФЕНОМЕНЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: ОТ КЛАССИЧЕСКОГО ДИСКУРСА
К ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМУ ОПЫТУ**

Аннотация. Статья посвящена сравнительному анализу детерминирования феноменов личности и идентичности в контексте их отображения в различных философских учениях, дифференциально представленных в исторической перспективе развития философской мысли. В рамках исследования рассматриваются основные концептуальные подходы к пониманию человеческой субъектности, самодетерминации и самоопределения, а также прослеживается динамика их развития от античных времен до современности.

Особое внимание уделяется трансформации взглядов на данные феномены в связи с культурными, социальными, религиозными и научными трансформациями, а также актуальности их роли в формировании концепции идентификационной самостоятельности субъекта. Проведенный анализ подчеркивает эволюцию идей о феноменах личности и идентичности в рамках развития философской мысли: в статье демонстрируется увеличение профессионального интереса философов к данным вопросам, что свидетельствует об их постоянной значимости для фундаментальных аспектов как философии в частности, так и гуманитарных наук в целом.

Ключевые слова: личность, идентификация, идентичность, эго, воля, знание, разум, культурный текст, Другой

Для цитирования: Севастов, К. В. Трансформация философских представлений о феномене идентичности: от классического дискурса к герменевтическому опыту / К. В. Севастов // Весті Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. – 2026. – Т. 71, № 2. – С. 95–103. <https://doi.org/10.29235/2524-2369-2026-71-2-95-103>

Kirill V. Sevastov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus

**TRANSFORMATION OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS ABOUT THE PHENOMENON OF IDENTITY:
FROM CLASSICAL DISCOURSE TO HERMENEUTIC EXPERIENCE**

Abstract. The article is devoted to a comparative analysis of the determination of the phenomena of personality and identity in the context of their reflection in various philosophical teachings, differentially presented in the historical perspective of the development of philosophical thought. The research examines the main conceptual approaches to understanding human subjectivity, self-description, and self-determination, and traces the dynamics of their development from ancient times to the present day.

Particular attention is given to the transformation of views on these phenomena in relation to cultural, social, religious, and scientific transformations, as well as the relevance of their role in shaping the concept of the subject's self-identification. The analysis underscores the evolution of ideas about the phenomena of personality and identity within the development of philosophical thought: the article demonstrates the increasing professional interest of philosophers in these issues, demonstrating their ongoing significance for fundamental aspects of both philosophy in particular and the humanities in general.

Keywords: personality, identification, identity, ego, will, knowledge, mind, cultural text, the Other

For citation: Sevastov K. V. Transformation of philosophical concepts about the phenomenon of identity: from classical discourse to hermeneutic experience. *Vestsi Natsyyanal'nai akademii navuk Belarusi. Seriya humanitarnykh navuk = Proceedings of the National Academy of Sciences of Belarus. Humanitarian Series*, 2026, vol. 71, no. 2, pp. 95–103 (in Russian). <https://doi.org/10.29235/2524-2369-2026-71-2-95-103>

Введение. Алгоритмы процессов самоопределения личности являются проблемным полем для философии на всех ступенях развития философской мысли. На протяжении всей истории философии внутреннее составляющее человека (например, дух или душа) имело огромное зна-

чение для разных эпох, течений, философских школ и мыслителей. В этой связи необходимо проследить трансформацию философских представлений о самоопределении, поскольку такие понятия, как *личность*, *идентификация* и *идентичность* появились намного позже возникновения философии как таковой. Соответственно, сформулированная цель исследования предусматривает использование методов теоретической и исторической реконструкции, а также метода компаративного анализа.

Основная часть. Для начала важно обозначить, что в античной натурфилософии понятия личности в своем собственном смысле попросту не существовало, поскольку человек виделся исключительно как *микрокосм* – представление человека как уменьшенной модели вселенной, внутри которой протекают все те же процессы, что и в *макрокосме* – вселенной как таковой.

Тем не менее важно определить, как в античной философии интерпретировался феномен, который сейчас называется *личностью*. А. Ф. Лосев раскрывает концептуальность личности с тезиса о том, что личность в античной культуре не несет в себе такой глобальности и абсолютизма, как, например, в новоевропейской культуре, поскольку вся античная культура по определению основывается исключительно на объективистском принципе самоописания. Подводя к феномену личности, он поначалу акцентирует внимание на очевидном разделении и без того практически полярных понятий: Античность и Средневековье. Но для такого сравнительно-разграничительного приема есть своя причина. Так, А. Ф. Лосев отмечает, что в основе средневековой культуры – монотеизме – лежит концепция абсолютизированной личности, которая стоит над человеком, миром и историей. В свою очередь в античной культуре – безусловно, по причине отсутствия монотеистических представлений о сотворении мира – такая концептуальность отсутствует. Но в то же самое время в античной культуре есть свой Абсолют (А. Ф. Лосев приводит в пример звездное небо – тот Абсолют, который можно видеть, слышать, осязать; таким образом, он подводит к тому, что основой античной культуры является чувственно-материальный – но в то же время внеличностный – космологизм). Тем не менее своего рода *отсутствие личности* в античной культуре А. Ф. Лосев объясняет именно тем, что личность может выступать лишь как объект (и никак не субъект). А, соответственно, концепт личности попросту не может быть описан в культуре, в которой мировосприятие существует исключительно через призму античного космологизма (и акцентирует внимание на том, что в противном случае *личностью* можно было бы назвать что угодно – в том числе и неодушевленный предмет). Так, в целом А. Ф. Лосев определяет, что античный человек, во-первых, космологичен, а во-вторых – внеличностен, потому как, молясь на звезды и возводя себя к ним, чувствовать свою собственную личность вовсе необязательно [1].

В сократовской философии можно проследить зачатки описания того внутреннего составляющего в человеке, которое не описывалось ранее. Согласно сократической традиции, предназначением человека было не что иное, как обладание знанием. Только с *настоящим* знанием человек мог обрести истинного себя: «ища подлинного знания и смысла жизни, человек начинает слышать внутренний голос – в нем проявляется сознание и совесть» [2, с. 6]. Логично было бы предположить, что – по Сократу – человек обретает сознание лишь только в процессе поиска *подлинного знания*. Тем не менее из данного изречения такая цепочка абсолютно не выстраивается, потому как «в сравнении с голосом сознания любое знание оказывается ложным знанием, знанием только об отдельных явлениях» [2, с. 7]. Тем самым, во-первых, сократовская философия утверждает, что предтечей сознания у человека является его желание обладать истинным знанием, а во-вторых – утверждает, что знание как таковое не может быть выше сознания. Соответственно – по сократической традиции – сознание есть, с одной стороны, наивысшая точка, к которой стремится человек вслед за знанием; с другой – постижение собственного сознания невозможно, поскольку предшествующее ему знание ложно и неполно и не способно описать всю палитру сознания.

В целом же сократовская философия негативно относится к натурфилософским течениям и считает, что познание природы – это дело богов, а дело человека – это стремление к познанию самого себя. Так, в центр философия Сократа ставит не что иное, как человека, но человека исключительно как проблему, поскольку считается, что только тот, кто прислушивается к самому себе – к своему внутреннему голосу, – способен таким образом постигать высший смысл вещей и событий. Соответственно, антропоцентрическая модель человека, по Сократу, выглядит следующим образом: человек – душа – разум – мысль [2, с. 32–33].

Уместно предположить, что *призыв* Сократа к познанию самого себя достаточно четко накладывается на описанные намного позже такие субъективные мыслительные процессы, направленные на самопознание, как рефлексия и саморефлексия.

Рассуждения о душе и высшем благе для человека нашли отражение и в *Саду Эпикура* – школе и товариществе единомышленников. Описывая внутренний мир человека, Эпикур говорит о том, что душа человека состоит из атомов – «из самых мелких, округлых и гладких частиц», и поясняет, что об этом свидетельствует то, с какой скоростью совершаются намерения, а также насколько подвижен сам дух. Эти самые частицы очень малы и даже в совокупности их вес крайне мал, потому как вес человека «практически не меняется после отделения души в процессе умирания» [3, с. 22]. Тем не менее суть этих частиц не так проста, как могло бы показаться на первый взгляд, поскольку душа состоит из смеси «ветра, жара и воздуха» и еще одной составляющей, которая скрыта и не подлежит объяснению, но, по предположению, – это «душа души». Эта часть – *душа души* – ответственна за мышление и ощущения, а также приводит в движение *ветер, жар и воздух* и только потом – тело. В зависимости же от того, на что именно повлияет *душа души* (*на ветер, жар или воздух*), человек, соответственно, испытывает гнев, чувствует страх или пребывает в умиротворении. В зависимости от того, какая именно часть из этой триады в человеке преобладает, определяется *природный характер*, который Эпикур сравнивает с характером животных: «рычащих львов, боязливых оленей или равнодушных быков» [3, с. 22–23].

В целом же философия Эпикура заключается в том, что главное в жизни человека – это достижение духовной безмятежности и, соответственно, счастья; а также – избавление от страха. Безмятежный человек – по Эпикуру – это отстраненный человек. Отстраненный и от общества, и от политики. Но отстранение это должно быть исключительно во имя простой жизни в сообществе друзей [3, с. 64–65].

Здесь важно обратить внимание именно на концепцию Эпикура о *простой жизни в сообществе друзей*. Можно предположить, что таким образом в данном сообществе каждый присутствующий схож с другим не только по критерию приверженности определенной философской традиции, но и по критерию субъективного идентификационного процесса, потому как общий призыв к *отстраненности* от всего общественного и политического во имя обретения духовной свободы и, соответственно, счастья векторально объединяет и идентификационную направленность каждого члена *Сада Эпикура*. Безусловно, их идентичности не могли быть одинаковыми (хотя бы по причине невозможности существования таких или же попросту абсурдности такого предположения), но вот их идентификации – вполне могли быть схожими.

Проявления интереса к сути человека и к его внутреннему миру находят свое отражение и в философии стоицизма. Так, основная задача философии стоиков заключалась в поиске разумного основания для жизни в нравственном направлении. Знание как таковое у стоиков рассматривалось исключительно как средство к добродетельному поведению, а также как возможность достижения блага. Стоики ставили перед человеком задачу стать свободным и счастливым именно благодаря добродетели. Соответственно, их собственную философию они трактовали как практику или же упражнение в добродетели [4, с. 9].

Тем не менее в поисках того самого знания, соответствующего их критериям добродетельного существования, стоики основываются на реалистической составляющей учения Аристотеля, которое заключалось в следующем: «опыт есть единственный источник познания, и мышление наше – восходя от известного к неизвестному, от данных частных случаев к другим предваряемым случаям, к обобщениям – оперирует лишь с материалом ощущений, вызываемых впечатлениями. Все *представления*, составляющие содержание нашего знания, возникают из *ощущений* внутреннего или внешнего чувства, из оттисков или *впечатлений* внешних предметов, производящих внутренние изменения или движения души. Из восприятий такого рода рождается память, из памяти – опыт. *Душа есть чистая хартия, на которую наносятся начертываемые знаки*» [4, с. 11]. Важно отметить, что само учение Аристотеля стоиками было в достаточной мере упрощено, потому как (в отличие от учения Аристотеля) они признавали и *разумность чувств*: основой их учения был принцип, опиравшийся на рассмотрение предмета исключительно как чувственного образа, который, в свою очередь, обратившись к самому естеству предмета, мог его объяснить.

В соответствии с философией стоицизма, телесность наличествовала не только у вещей и их свойств и качеств, но и у самой души. Из этого следует, что стоики не отрицали психические свойства как таковые: да, стоики зачастую дифференцировали понятия *духовного* и *неразумного*, но вот сам *дух* был представлен телесно [4, с. 14–15].

Ключевой философской установкой стоиков было преобладание в человеке господства разума, а именно: «между мудростью и безумием, добродетелью и пороком нет середины. Разум господствует или не господствует – добродетель есть или ее нет, ибо она заключается именно в господстве разума» [4, с. 21–22]. Таким образом, стоики классифицировали человечество на *мудрых* и *безумных*. Тем не менее стоицизм признавал, что достичь совершенства по части мудрости не представляется возможным, что в то же время не мешало стоикам рассуждать о подобном идеале, *конструируя* идеального мудреца в своих нравственных трактатах. Стоиками признавалось, что лучшие из всех существовавших философов были лишь на пути к тому самому идеалу, и, соответственно, появилась необходимость достижения так называемых компромиссов между несуществующим идеалом и реальным положением вещей: одновременно с абсолютным совершенством признавались определенные уровни нравственного прогресса, которые классифицировались как *неразумные* [4, с. 21–22].

Во всей философии стоицизма прослеживается достаточно двойственное отношение к человеку. С одной стороны, стоиками провозглашалось отречение человека от внешнего мира для утверждения «идеала отвлеченной свободы», поскольку человек в праве совершать выбор, обладая разумом и распоряжаясь как своей жизнью, так и смертью. С другой стороны, стоиками утверждалась и гуманистическая тенденция, включающая в себя связь «человека с человечеством и с мировым целым» [4, с. 23–24]. Из этого следует, что человек должен «жить для целого, человеколюбиво относиться к ближнему» [4, с. 23–24]. И тем не менее следует отметить, что все же «индивидуализм стоиков сочетается с универсализмом, который впервые возвышается до идеи всеобщего братства. <...> все люди братья, как чада отца. В сознании этой истины сглаживаются социальные и национальные различия: раб делается братом, иноплеменник становится ближним, космополитизм провозглашается как место идеалов <...>. Человек сознает себя гражданином “вышнего города” <...>. Он чувствует себя членом вселенского божественного тела <...>» [4, с. 23–24].

Тем не менее, несмотря на подобное разграничение людей (на *мудрых* и *безумных*), необходимо отметить, что стоики утверждали недостижимость абсолютной мудрости, но это вовсе не означает, что с точки зрения философии стоицизма все люди относятся к *классу безумных*; это означает, что стремлению к мудрости, а соответственно, к идеалу, не существует предела, и лишь в этом самом стремлении люди могут отличаться, а быть схожими они могут лишь в недостижимости того самого идеала.

Вероятно, стоики таким образом идентифицировали самих себя: с одной стороны, с несуществующим идеалом, а с другой – со стремлением к абсолютной мудрости. Недаром ведь Зенон Китийский, когда его спросили, что такое друг, ответил: «*Другой я*».

На основании описанного выше можно смело утверждать, что зачатки философского осмысления таких концепций, как идентификация и идентичность личности можно обнаружить еще в философии античного периода, а это в свою очередь подталкивает к выводу, что проблематизирование идентификационных составляющих человеческого существования хронологически равно всей истории философской мысли.

На смену античной философии со свойственными ей космоцентризмом и сократовским антропоцентризмом приходит философия Средневековья, отличительной чертой которой является главенствующая концепция теоцентризма, а также переход философии из рационально-дискурсивного русла в теологическое.

О пути души к себе самой писал еще Августин Блаженный, но он не основывается на так называемом существовании *эго*, поскольку был твердо убежден в том, что «ум не уверен ни в чем, кроме уверенности в собственном бытии» [5, с. 59]. По Августину Блаженному, концепция *эго* ограничена и может существовать лишь как вопрос о сущности того, что незнакомо самому вопрошаемому: *кто я и каков я?* Причина такого двойственного вопрошания заключается в том, что именно возможность существования не дает найти путь к самому себе или же «идентифицировать себя с какой бы то ни было сущностью», – это значит, что «факт, что *мой* доступ к *моему*

бытию посредством *моей* мысли не подлежит сомнению, вовсе не гарантирует мне в этом бытии посредством мысли доступа ко мне самому в форме познающего себя *эго*» [5, с. 60–61]. Так, можно сделать вывод, что, по Августину Блаженному, мысль и бытие не могут существовать отдельно друг от друга. Важно отметить, что впоследствии эту идею будет продолжать Р. Декарт.

Тем не менее Ж.-Л. Марион отмечает, что Августин Блаженный полагал, что во время мышления человек вынужден отгородиться от себя самого для того, чтобы стать *другим*, не присваивая себе – естественно – никакого другого *я*, которое смогло бы говорить от первого лица. Из этого следует, что чем больше человек мыслит, тем менее он знает, кто он – происходит своего рода самоотчуждение. А это значит, что от объема мысли зависит степень *изгнанности я*: «парадоксальным образом я оказываюсь тем, кто, мысля, знает, что собой не является и себе не принадлежит, пребывает в неведении о своей сущности и никогда не может, строго говоря, сказать от своего лица или сказать о себе самом: *я*» [5, с. 62–63].

Фома Аквинский в своих трудах описывает то понятие, которое впоследствии станет приоритетным для европейской культуры, – понятие *личности*.

Так, поясняя утверждения Фомы Аквинского, К. Бандуровский комментирует: «личность – это “то, что является наиболее совершенным во всей природе”, для нее существенно быть господином своих действий, “действовать, а не приводиться в действие”. Достоинство личности обозначает, что она не может использоваться как средство, но сама является целью в себе» [6, с. 14].

Таким образом, под достоинством личности понимается не что иное, как ее разум, под которым подразумевается способность к познанию как окружающего мира, так и себя самого, а также человеку, совершая разумные поступки, дается возможность устремления к Богу [6, с. 15].

Следует отметить, что Фома Аквинский, признавая ценность каждой отдельной личности, был одним из тех, кто заложил фундамент понимания того, что каждая личность индивидуальна по природе. В подтверждение тому он утверждал, что «каждый человек сотворен Богом, и для каждого Христос является Спасителем» [6, с. 11]. Важно уточнить, что таким образом Фома Аквинский выступал против идей монопсихизма (идея того, что все души различаются лишь потому, что у людей различные тела; и если души отделить от тел, то все души станут идентичными друг другу).

Вероятно, таким образом Фома Аквинский, сам того не подозревая, начинает прокладывать сложный путь к тому, что внесет большие изменения в понятие феномена личности в будущем; к тому, что каждая личность индивидуальна и одинаковых личностей попросту не может существовать.

Философия эпохи Возрождения характеризуется в первую очередь обострившимся интересом непосредственно к человеческой личности, но (что принципиально важно) в отрыве от католической религиозности и в том числе от концепции стремления человека к Богу. Так, основным мировоззренческим представлением философии эпохи Возрождения становится антропоцентризм.

М. Монтень сравнивал формирование личности человека с некоторой накопительной функцией – с тем, как пчелы собирают нектар: «пчелы перелетают с цветка на цветок для того, чтобы собрать нектар, который они целиком претворяют в мед; ведь это уже больше не тимьян или майоран. Точно так же и то, что человек заимствует у других, будет преобразовано и переплавлено им самим, чтобы стать его собственным творением, то есть собственным его суждением. Его воспитание, его труд, его ученье служат лишь одному: *образовать его личность*» [7, с. 94–95]. Таким образом, М. Монтень утверждал, что человек, во-первых, сам формирует свою личность, а во-вторых – данное формирование носит внешний характер: то, что человек впитает в себя из окружающего мира, и будет формировать его личность или же его самого как личность.

М. Монтень отрицал какое-либо божественное участие в формировании личности, утверждая, что «я <...> рассказываю <...> и изображаю личность, отнюдь не являющуюся перлом творчества», а затем и вовсе констатирует, что сформированная личность неизменна: «... будь у меня возможность вылепить ее заново, я бы создал ее, говоря по правде, совсем иному. <...> дело сделано, и теперь поздно думать об этом» [7, с. 519].

В эпоху Нового времени происходит смещение предыдущей философской парадигмы в сторону рационализма, главная идея которого заключалась в том, что основой всех действий человека – в том числе и познания – является разум.

Р. Декарт утверждал, что, помимо рациональности и мыслительных возможностей, человеку присуще обособленное (но в то же время и рациональное) существование. Все то, что существует за пределами человеческого, – по Р. Декарту – необходимо воспринимать скептически. Так, в процессе познания человек может рассчитывать исключительно на *cogito* – саму способность к мышлению. Все то, что находится за пределами *cogito*, нестатично для познания, а посему – не несет в себе познавательной ценности. Из этого следует, что все, находящееся за пределами *cogito*, не имеет никакого ценностного ориентира в контексте познания себя, которое является исключительно индивидуальным самонаблюдательным мыслительным процессом.

Концепцию Р. Декарта относительно личности (и тем более ее самоопределения) можно считать достаточно радикальной. В подтверждение данного предположения можно сослаться на то, как сам Р. Декарт характеризовал самого себя, ссылаясь на сторонние возражения в адрес своего произведения «Рассуждения о методе» [8], которые он прокомментировал следующим образом: «...я хотел сказать, что еще не знаю ничего, принадлежащего моей сущности, за исключением того, что я – мыслящая вещь, или вещь, обладающая способностью мыслить. <...> из того, что я не знаю ничего другого, принадлежащего моей сущности, следует, что и в действительности нет ничего другого, принадлежащего ей» [9, с. 72].

Тем не менее в контексте феномена идентичности можно резюмировать, что, с одной стороны, с концепцией Р. Декарта можно согласиться в том, что процесс идентификации личности действительно осуществляется индивидуально, но с другой – отрицание субъектом значимости стороннего и окружающего противоречит самому процессу идентификации.

В теории познания эмпиризм противопоставляет себя рационализму и основывается на методе познания через ощущения, подкрепленные опытным путем.

В противовес всем предыдущим концепциям Д. Юм первым заговорил о том, что человеческое *Я* не остается постоянным и неизменным на протяжении всей жизни: *Я* меняется, но только благодаря опыту и накопленным знаниям. Подобная трансформация практически безгранична, поскольку «нет ничего свободнее воображения человека; пусть оно и не может выйти за пределы первоначального запаса идей, доставляемыми внутренними и внешними чувствами, зато оно обладает безграничной способностью смешивать, соединять, отделять друг от друга и делить эти идеи со всем разнообразием, на какое только способны фантазия и вымысел» [10, с. 93–94].

Д. Юм, задаваясь вопросом «есть ли во всей природе принцип более таинственный, нежели связь души и тела, принцип, благодаря которому предполагаемая духовная субстанция приобретает такое влияние над материальной, что самая утонченная мысль может действовать на самую грубую материю?», приходит к выводу о *тайном единении души и тела*, благодаря которому «одна из них способна во многих случаях действовать на другую» [10, с. 125–126]. Но затем Д. Юм уточняет, что «власть духа над самим собой так же ограничена, как и его власть над телом, и границы эти познаются не с помощью разума и не благодаря знакомству с природой причины и действия, а только с помощью опыта и наблюдения» [10, с. 131–132].

Так, концепция Д. Юма, основанная на опытном процессе наделяния понятий их (пусть и субъективным) значением, позволяет предположить, что процесс идентификации может осуществляться только во взаимодействии с накопленным опытом, а также с опорой на него. Это в свою очередь подтверждает идею того, что на процесс идентификации субъекта влияют как личностные составляющие, так и сторонние, обусловленные влиянием на самовосприятие субъекта.

Помимо основной характерной черты немецкой классической философии, которая заключалась в попытках доказать, что философия – это наука, к этому периоду развития философской мысли можно отнести и то, что философы данного периода задавались вопросом: «*Что есть знание?*», из которого следуют и другие вопросы и понятия – законы мышления, границы человеческого познания и др.

И. Кант, в отличие от философов предыдущих течений, вводит понятие *личности* и рассуждает о ее тождественности – постоянстве при различных условиях. Так, он констатирует: «То, что сознает свое численное тождество в разное время, есть ввиду этого личность. Душа сознает <...>. Следовательно, душа есть личность» [11, с. 524]. Более того, И. Кант четко разграничивает *собственную личность субъекта* от *личности, которой субъекта наделяет наблюдающий* в определенный момент: «...тождество личности неизбежно оказывается в <...> сознании.

Но если я рассматриваю себя с точки зрения другого лица (как предмет его внешнего созерцания), то [я нахожу, что] этот внешний наблюдатель рассматривает *меня* только *во времени*; ведь в апперцепции *время*, собственно, только представляется во мне. Следовательно, <...> Я сопутствует в моем сознании всем представлениям во всякое время, сохраняя при этом полное тождество, все же он не может отсюда заключить к объективной постоянности меня самого. <...> в данном случае время, в которое полагает меня этот наблюдатель, есть время не моей чувственности, а его чувственности; поэтому тождество, необходимо связанное с моим сознанием, не связано с сознанием наблюдателя, т. е. с внешним созерцанием моего субъекта» [11, с. 525].

Можно предположить, что подобная формулировка И. Кантом концепции *личности* вполне может претендовать на статус предтечи не только таких понятий, как идентификация и идентичность, но и на сформированное в последующем (в психоанализе) понятие индивидуации личности.

Г. В. Ф. Гегель, определяя человека как форму, утверждает, что эта самая форма по праву считается высшей и истинной, поскольку только внутри этой формы дух может пребывать в своей собственной телесности и, соответственно, иметь свое собственное наглядное выражение.

Так, Г. В. Ф. Гегель пишет о *чувстве самого себя*: «Чувствующая тотальность в качестве индивидуальности состоит <...> во внутреннем саморазличении и пробуждении к различению в самой себе, согласно которому она имеет особые чувства и в качестве субъекта является в отношении к ним их определениями. Субъект <...> полагает эти определения как свои чувства в себе. Он погружен в эту особенность ощущений, и в то же время посредством идеальности особенного он смыкается в этом особенном с самим собой как с субъективным единством. <...> он есть чувство самого себя и в то же время является таковым только в особенном чувстве» [12, с. 118].

Следовательно, основываясь на рассуждении Г. В. Ф. Гегеля, можно сделать вывод, что именно в его определении начинают проследиваться те самые черты личностного составляющего, которые в современном контексте называются *процессом идентификации*.

Отталкиваясь от рационалистической концепции суждений, иррационализм провозглашает познание мира без участия разума, в то же время опираясь на сенситивное его (мира) описание, при участии таких недоступных разуму средств, как интуиция, предчувствие, чувства и т. д. Более того, иррационалистический взгляд на мир провозглашает окружающую действительность как самую настоящую иррациональность.

А. Шопенгауэр о личности утверждал: «индивид, личность – это не воля как вещь в себе, но уже явление воли, и как таковое личность уже детерминирована и приняла форму явления – закон основания» [13, с. 217]. Но в то же время он отмечал, что «в человеке, таким образом, воля может достигнуть своего полного самосознания, ясного и исчерпывающего знания своей собственной сущности, как она отражается в целом мире» [14, с. 199].

Так, в данном случае под *волей* можно предположить идентификационную направленность личности, потому как описываемый А. Шопенгауэром процесс полностью совпадает с идентификационной концептуальностью.

Экзистенциальная философия утверждает, что само существование человека предваряет его сущность, которую он впоследствии обретает. Эта сущность развивается в нем на протяжении всей его жизни. И в данном случае показательными будут экзистенциальные рассуждения Ф. Ницше.

Для Ф. Ницше личность (а точнее личность как отдельная субстанция) является основой для всего сопутствующего. Так, про *отдельную* личность Ф. Ницше пишет: «...человек стремится к уединению и к своему домашнему углу, где он избавлен от толпы, от многолюдия, от большинства, где он может забыть правило “человека” и быть его исключением, за исключением одного случая, когда более сильный инстинкт прямо наталкивает его на это правило, как человека познающего в обширном и исключительном смысле слова» [15, с. 364].

Таким образом, можно предположить, что, помимо того самого обретения человеком своей сущности, Ф. Ницше акцентировал внимание на том, что *истинным* человек предстает только перед самим собой, а это в свою очередь прямо коррелирует с концепцией не только процесса идентификации, но и обретения идентичности.

Совершенно иной взгляд на феномен идентичности предлагает феноменология. Провозглашая категорический отказ от предшествующих дедуктивных систем, феноменология предлагает обращение к первоначальному опыту, а именно – к трансцендентальному, априорному Я.

Э. Гуссерль, акцентируя внимание на концепте личности, сравнивает процессы психики с процессами во время общения, когда «слушающий воспринимает извещение в том же самом смысле, в котором он воспринимает саму извещающую личность – хотя все же психические феномены, которые делают личность личностью, не могут быть даны при созерцании другого как то, что они суть» [16, с. 107]. Это подтверждает индивидуальную составляющую процесса идентификации. Однако сторонним наблюдателем личность воспринимается цельно, несмотря на скрытый концепт идентичности, что никоим образом не влияет на стороннее восприятие наблюдателя.

В целом же Э. Гуссерль отмечает, что *Я* – это и есть то самое единство сознания, которое и формирует личность: «*Я* означает для нас <...> “единство сознания”, “связку” переживаний, или, в эмпирически реальном понимании и более естественно, как непрерывное, вещное единство, которое интенционально конституируется в единстве сознания как личностный субъект переживаний – как *Я*, которое обретает в них свои “психические состояния”, которые осуществляет соответствующая интенция, соответствующее восприятие, суждение» [16, с. 162].

Следовательно, можно констатировать, что феноменологическое описание Э. Гуссерлем *Я*-концепции заключается в том, что, с одной стороны, феномен личности не отделим от психических процессов субъекта, а с другой – личность формируется сознанием (что в свою очередь указывает на индивидуализированный процесс идентификации).

Опорой на контекстуальность и объективность характеризуется подход герменевтики к *Я*-концепции. Но, что немаловажно, герменевтический подход зачастую связан с текстом, для своего рода *личностного транскрибирования* которого и важны контекст и объективность. Необходимо отметить, что существует и *культурный текст*, внутри которого формируется нарративная идентичность – идентичность, которую формирует сам субъект, основываясь на знаках и символах, которые только сам способен расшифровать.

Так, П. Рикёр трактует понятие личности как *позицию*, которая ведет к обретению идентичности: «личность находит руководящую нить своей деятельности в верности выбранному направлению; в свою очередь благодаря верности делу личность сосредоточивается и обретает собственную идентичность» [17, с. 11]. Более того, основываясь на особенностях социального контекста современности, П. Рикёр резюмирует: «для меня самого мое собственное существование на деле зависит от <...> конституирования моего “Я” во мнении “другого”; мое “Я” <...> есть результат мнения “другого”; но такое конституирование субъектов, то есть конституирование друг друга как субъектов посредством мнения, руководствуется новыми образами, о которых в новом же смысле можно сказать, что они “объективны”: они несколько не институированы, и тем не менее их надлежит искать в произведениях литературы и искусства» [17, с. 175–176]. В целом же П. Рикёр определяет личность как субъективное действие: «личность выявляет себя исключительно в практическом акте, в понимании себя как цели, а не только как средства» [17, с. 556].

Таким образом, данная трактовка *Я*-концепции обосновывает, во-первых, субъективную продолжительность идентификационного процесса и его контекстуальную зависимость, а во-вторых, то, что общекультурное составляющее современности побуждает личность к поиску идентификационной направленности не только в таких феноменах культуры, как литература и искусство, но и при участии *Другого*, поскольку, вероятно, установка современного общества на значимость стороннего мнения превалирует над значимостью собственной рефлексивной состоятельности.

Заключение. Следует отметить, что на данном этапе философия личности как таковая не ограничивается перечисленными представлениями об идентичности: проблема идентичности является ключевой как в психоаналитической теории личности (фрейдизм, неофрейдизм, постфрейдизм и др.), так и в постмодернистской философии (постмодернизм, пост-постмодернизм и др.), но уже с весомым категориальным изменением – отныне описывается не ее номинальная сущность, а статус (например – кризис), в котором она пребывает.

Таким образом, можно считать доказанным следующее: с одной стороны, интерес философов к концепциям идентификации и идентичности личности проявлялся на протяжении формирования и развития всей философской мысли, а с другой – во время смены философских парадигм интерес к общей концепции личности только увеличивался.

Список использованных источников

1. Лосев, А. Ф. Античная литература: учебник / А. Ф. Лосев; под ред. А. А. Тахо-Годи. – [5-е изд., дораб.]. – М.: ЧеРо, 1997. – 543 с.
2. Марков, А. В. Сократ. Я ничего не знаю: с коммент. и ил. / А. В. Марков. – М.: АСТ, 2022. – 320 с.
3. Эпикур. Главные мысли: с коммент. и ил. / Эпикур; пер. [с древнегреч.] М. Л. Гаспарова; сост., предисл. и коммент. К. В. Бандуровского. – М.: АСТ, 2022. – 221 с.
4. Стоики и эпикурейцы. Нравственный образ жизни / пер. с англ. Д. Хвостова. – М.: АСТ, 2022. – 192 с.
5. Марион, Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой / Ж.-Л. Марион; пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: РИПОЛ классик: Панглосс, 2019. – 159 с.
6. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский; пер., сост., коммент. К. Бандуровского. – М.: АСТ, 2019. – 320 с.
7. Монтень, М. Опыты / М. Монтень; пер. с фр. А. С. Бобовича, Ф. А. Коган-Бернштейн, Н. Я. Рыковой. – М.: АСТ, 2020. – 768 с.
8. Декарт, Р. Рассуждения о методе для верного направления разума и отыскания истины в науках / Р. Декарт; пер. с фр. М. Скиада. – М.: Эксмо, 2020. – 128 с.
9. Декарт, Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии / Р. Декарт; пер. с фр. – Лужк: Вежа, 1998. – 320 с.
10. Юм, Д. Исследование о человеческом разумении / Д. Юм; пер. с англ. – М.: Эксмо, 2019. – 320 с.
11. Кант, И. Критика чистого разума: [пер. с нем.] / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с. – (Философское наследие; т. 118).
12. Гегель, Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. Б. Г. Столпнера. – М.: АСТ, 2018. – 192 с.
13. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление: в 2 т. / А. Шопенгауэр; пер. с нем. – М.: Эксмо, 2021. – Т. 1: Воля там, где ее озаряет познание. – 384 с.
14. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление: в 2 т. / А. Шопенгауэр; пер. с нем. – М.: Эксмо, 2021. – Т. 2: Мир – такой, каким его видит человек, – существует лишь в его представлении. – 432 с.
15. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше; пер. с нем. Ю. Антоновского, Е. Соколовой. – СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2020. – 544 с.
16. Гуссерль, Э. Избранные работы / Э. Гуссерль; сост. В. А. Куренной. – М.: Территория будущего, 2005. – 464 с.
17. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр; пер. с фр. И. С. Вдовиной. – М.: Академ. проект, 2008. – 695 с.

References

1. Losev A. F. *Antique literature*. Moscow, CheRo Publ., 1997. 543 p. (in Russian).
2. Markov A. V. *Socrates. I know nothing*. Moscow, AST Publ., 2022. 320 p. (in Russian).
3. Epicurus. *Main thoughts*. Moscow, AST Publ., 2022. 221 p. (in Russian).
4. *Stoics and Epicureans. Moral way of life*. Moscow, AST Publ., 2022. 192 p. (in Russian).
5. Marion J.-L. *Ego, or self-endowed*. Moscow, RIPOL classic: Pangloss Publ., 2019. 159 p. (in Russian).
6. Thomas Aquinas. *Summa theologiae*. Moscow, AST Publ., 2019. 320 p. (in Russian).
7. Montaigne M. *The essays*. Moscow, AST Publ., 2020. 768 p. (in Russian).
8. Descartes R. *Discourse on the method of rightly conducting the reason, and seeking truth in the sciences*. Moscow, Eksmo Publ., 2020. 128 p. (in Russian).
9. Descartes R. *Discourse on the method. Meditations on first philosophy. Principles of philosophy*. Lutsk, Vezha Publ., 1998. 302 p. (in Russian).
10. Hume D. *An inquiry concerning human understanding*. Moscow, Eksmo Publ., 2019. 320 p. (in Russian).
11. Kant I. *Critique of pure reason*. Moscow, Mysl' Publ., 1994. 591 p. (in Russian).
12. Hegel G. W. F. *The philosophy of spirit*. Moscow, AST Publ., 2018. 192 p. (in Russian).
13. Schopenhauer A. *The world as will and representation. Vol. 1*. Moscow, Eksmo Publ., 2021. 384 p. (in Russian).
14. Schopenhauer A. *The world as will and representation. Vol. 2*. Moscow, Eksmo Publ., 2021. 432 p. (in Russian).
15. Nietzsche F. *Beyond good and evil*. St. Petersburg, Azbuka: Azbuka-Attikus Publ., 2020. 544 p. (in Russian).
16. Husserl E. *Selected works*. Moscow, Territoriya budushchego Publ., 2005. 464 p. (in Russian).
17. Ricoeur P. *The conflict of interpretations: essays in hermeneutics*. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2008. 695 p. (in Russian).

Информация об авторе

Севастов Кирилл Валерьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии литературы и эстетики. Институт философии, Национальная академия наук Беларуси (ул. Сурганова, 1, корп. 2, 220072, Минск, Республика Беларусь). E-mail: kirillsevastov@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-6093-7274>

Information about the author

Kirill V. Sevastov – Ph. D. (Philos.), Senior researcher at the Department of philosophy of literature and aesthetics of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus (1 Surganov Str., Bldg 2, 220072 Minsk, Belarus). E-mail: kirillsevastov@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-6093-7274>