

# КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

DOI: 10.17805/zpu.2017.1.7

## Понятие индивидуальности как социокультурная парадигма (эволюция взглядов)

Т. А. ГОРЕЛОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*В статье рассматриваются два процесса, идущие параллельно, — тенденция развития индивидуальности и философское осмысления этой тенденции в разные эпохи. Предполагается, что динамика представлений о сущности и изменении индивидуальности имеет парадигмальную основу, т. е. транслируется от эпохи к эпохе и зависит от угла зрения наблюдателя.*

*Понятие индивидуальности закладывается в осевое время в античной культуре, понимающей человека как меру всех вещей. Динамика развития индивидуальности — от еврейских пророков и греческих философов до великих христианских мыслителей и деятелей XVI–XVIII вв. — раскрывается в западной культуре. Аристотелевская индивидуальность характеризуется через понимающее познание как внутреннее устремление души к постижению истины. У римских стоиков появляется предчувствие воли как особой самостоятельной способности души. Христианская индивидуальность, первоначально осознающая свою целостность через веру в Абсолют, в конце Средневековья приходит к ощущению дуальности тела и духа, из которой рождается активный субъект Нового времени. Он предстает как индивидуальность, нацеленная на завоевание сущего, — природы и человека. Первоначально, у Канта, познание мира и самопознание имеют одинаковую природу, но позже, у Хайдеггера, научно-техническое понимание мира противопоставляется самораскрытию человека.*

*Констатируется, что каждый новый виток понимания индивидуальности открывал новый парадигмальный ракурс развития культуры, способствуя оформлению ее новых отраслей: в Античности — философии, в Средневековье — религии, в Новое время — науки.*

*Ключевые слова: индивидуальное; индивидуальность; метафизика; парадигма; история философии; осевое время*

### ВВЕДЕНИЕ

**И**сследование индивидуальности — одна из краеугольных проблем философии, а точки зрения на эту проблему сущностно выражали философское мировоззрение эпохи. Развитие естественных и гуманитарных наук в XX в. расширило проблему, показав, что фиксируемые процессы динамики индивидуальности не только лежат в основе функционирования человека, но и представляют собой общее свойство бытия. Внутренняя сила, ответственная за становление и развитие индивидуальности, конечно, должна быть и универсальной, и уникальной одновременно. Признание ее наличия, а также фундаментального характера индивидуальности — тест на отноше-

ние данной культуры и общества к человеку. Следует отметить, что процессы развития индивидуальности и осознание этого развития происходили параллельно. Историческая дистанция фактически ставит современного человека в позицию наблюдателя второго порядка: культура каждого времени отмечала тенденцию индивидуализации теми понятиями, которыми владела, а современный наблюдатель фиксирует и саму тенденцию, и ее осмысление во времени. Ретроспективное описание требует определиться с методологическим подходом: понимаем ли мы социокультурную динамику как линейно-прогрессивную континуальную тенденцию или, в стиле М. Фуко, как дискретно формирующиеся и уходящие в прошлое «археологические» эпистемы (Фуко, 1977: 39). Позиция, совмещающая обе точки зрения, предполагает, что действующие на бессознательном уровне и определяющие культурную традицию эпохи эпистемологические структуры не являются абсолютно непроницаемыми и частично транслируют знания последующим эпохам. Такое чередование выкристаллизовавшейся структуры и культурных скачков (у М. Фуко это разрывы в эпистемах) хорошо описывается в рамках парадигмальной концепции.

Существование на протяжении веков идей и представлений о сущности и изменении индивидуальности предполагает, что эта мировоззренческая система имеет именно парадигмальную основу. Понятие парадигмы в соответствии со смыслом слова означает модель или образец. По Т. Куну, который ввел это понятие в философию науки, научную парадигму составляют «три класса проблем — установление значительных фактов, сопоставление фактов и теории, разработка теории», которые исчерпывают поле нормальной науки (Кун, 1975: 55). Позже понятие парадигмы вернулось к своему первоначальному широкому значению и прочно вошло в категориальный аппарат гуманитарных наук. В широком смысле под парадигмой понимается сложный и взаимосвязанный комплекс основополагающих взглядов (а также убеждений, отношений и т. п.), выходящих за пределы фактических данных и основной теории (на базе которой строится парадигма) и определяющих доступный круг концепций, возникающих на ее основе в данной культуре. «Понятие парадигмы скорее можно сравнить с углом зрения, с местом, на котором вы стоите, заняв позицию наблюдателя <...> за научными парадигмами стоят еще более глубокие культуральные парадигмы... располагается иерархия парадигм...» (Уиллер, 2016: 29, 31; здесь и далее в цитатах — курсив первоисточника. — Т. Г.).

В данной работе предпринята попытка проследить эволюцию парадигмы индивидуальности в культуре в целом и в особенности в европейской культуре, которая продемонстрировала человечеству все этапы эволюции этой парадигмы, начиная с момента становления в античной культуре, достигая высшей точки в рождении науки Нового времени и упадка в современной западной культуре. Парадигма индивидуальности включает в свою основу позицию заинтересованного наблюдателя, который «изнутри» эпохи фиксирует состояние индивидуальности, ядро которой как бы «вышелушивается» во времени, а в наше время достигает состояния, которое можно назвать пределами индивидуальности.

#### ПРЕДПОСЫЛКИ ПОНЯТИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Признание индивидуальности имеет глубокую философскую традицию, но главенствующей философской идеей стало только в XIX в., когда метафизика общего достигла вершин и (что парадоксально) исчерпала себя в классической немецкой философии. Метафизика фиксирует факт существования человеческого духа, и поэтому

почти все крупные философские системы начиная с Античности включали метафизический базис. Метафизика конструирует всеохватывающую одушевленную единую систему мира, которая и составляет основную идею культуры. Именно в силу этой особенности она является «первой философией». В то же время самым первым следствием метафизики становится появление индивида, который отчуждает себя от целого как наблюдатель. Признание того, что имеются другие сознания, обладающие свойством наблюдать, ведет к метафизике индивидуального, которая не представляет собой «принцип Реальности», располагающийся за физикой, а скорее внутренний чувственный мир человека (аналогично внутреннему духовному), в который он проникает внутренним органом своей души так же, как внешними органами чувств он постигает внешний мир» (Горелов, 2006: 19).

Понятие индивидуальности закладывается в «осевое время» (Ясперс, 1994) в античной культуре через осознание человеком себя как существа познающего. Вспомним известное изречение Протагора о том, что человек есть мера всех вещей. В этом высказывании в сжатом виде представлена диалектика индивидуального и общего, которая определяла многие аспекты последующего развития рациональности. Человек — индивидуальность, но в нем заложено общее, позволяющее стать мерой всему. С одной стороны, «индивидуальность — это прорыв на границе самости, выход за границы вечного, вселенского, универсального» (Слободчиков, Исаев, 1995: 353), с другой стороны, путь индивидуальности — это путь становления отдельной духовной личности, которая только и может совершить этот «прорыв за границы универсального».

Проблема становления и развития человеческой индивидуальности в наше время обладает особым философским и научным статусом, составляя предмет исследования и естественных (биология), и гуманитарных (психология, социология) наук. Индивидуальность как целостное проявление имеет только человеческое измерение, связанное с набором особых свойств у отдельного человека. Предпосылкой становления индивидуальности человека является его разумность. Само появление разума у вида *Homo sapiens* продолжает тенденцию цефализации, которая начинается с закладки нервных узлов у примитивных многоклеточных животных и продолжается как формирование центральной нервной системы и позже как появление психических реакций у высших теплокровных животных. Таким образом, цефализация, или относительно человека — рационализация, — это увеличение объема мозга и числа функций, которые тот выполняет. Сознание, которое появляется с увеличением этих функций, проходит несколько стадий от алогичного мышления, способствующего становлению коллективного бессознательного, через родовое коллективное сознание к индивидуальному сознанию. Таким образом, индивидуальное сознание — это биологическая эволюционная наработка, которая не прекращается в последующей социальной эволюции человека. Разделение общественного труда подталкивает эволюцию индивидуальности, поскольку человек призван «быть органом общества и его подлинное действие, следовательно, — это играть свою роль органа» (Дюркгейм, 1991: 411). По Дюркгейму, «во всяком частном сознании личная сфера увеличилась значительно более, чем другие» (там же: 161). Расширение сознания человека в результате разделения труда, социальной дифференциации и интеграции, усложнения общества и культуры еще интенсивнее раскручивает механизм индивидуализации человека, этапы которой проявляются в истории как *родовое состояние коллективного бессознательного* → *осознание индивидуальности* («водители в самом деле суть первые инди-

видуальные личности, выделившиеся из социальной массы» (там же: 203) → *появление внешней индивидуальности* (мифологические герои) → *появление внутренней индивидуальности* (проявляющейся как ядро личности).

Проявление личности как духовной индивидуальности совпадает с рационализацией развитых культур в осевое время. «Осознанная внутренняя глубина бытия личности обретает у древнееврейских пророков, греческих философов, римских государственных деятелей непреложность, служащую мерилom во все времена» (Ясперс, 1994: 86). Хотя осевое время, по мнению К. Ясперса, произвело эффект прорыва на несколько народов — китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков, последующее движение культур создает особые условия для развития индивидуальности именно в западной культуре. Человек западного мира сформировался и выдвинулся посредством последовательного воплощения следующих принципов: 1) ни перед чем не останавливающейся *рациональности*; 2) *субъективности самобытия* (то, что мы называем личностью, сложилось в таком облике в ходе развития человека на Западе и с самого начала было связано с рациональностью в качестве ее коррелята); 3) западный человек воспринимает мир как *фактическую действительность* (он безошибочно познает мир и пытается господствовать над ним) (там же: 296–297). Христианство, будучи ядром становления западной культуры, задает особый механизм динамической всеобщности на основе преобладающей рациональности, способствовавшей созданию единых универсальных форм образованности и универсальной науки. Поэтому именно «на Западе в таком количестве известны *самобытные* и *удивительные* в таком разнообразии характеры» (там же: 88). Таким образом, осевое время наиболее остро проявляется как момент *рождения индивидуальности*, полнота развития которой — от еврейских пророков и греческих философов до великих христианских мыслителей и деятелей XVI–XVIII вв. — позже раскрывается в западной культуре.

#### «ЖИВАЯ» ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Именно появление ощущения индивидуальности способствует зарождению философии как способности жить, не полагаясь на авторитеты, не под влиянием чьего-то наставничества — жрецов, тиранов и даже богов, а доверяя лишь индивидуальному человеческому разуму. Начиная с Протагора, отдельный человек становится мерой всех вещей. Но сама культура осевого времени воспринимает это зарождение как само собой разумеющееся. Так, для Платона индивидуальные Я, отличные друг от друга и познаваемого мира, уже существуют, как бы сформированные неким предшествующим актом творения. Создавая «мир идей», Платон использует понятие эйдоса, отражающее самостоятельную единичность и определенность бытия. Категория определенности бытия представляет собой, с одной стороны, универсальную онтологическую способность человека как особого живого существа, а с другой стороны, определяет вклад его личных устремлений и деятельности. Мир как бы рождается из определенности бытия. Парадигма индивидуальности (души, по Платону) принимается как данность, не подлежащая обсуждению. Причем воспринимающее и переживающее Я по своей природе полностью отделено от воспринимаемого и переживаемого мира. Позиция Я-наблюдателя становится базовой для последующей европейской культуры. Но уже в Античности видно, как на проблему индивидуальности накладываются культурные ограничения времени: «В мире Платона быть Я <...> само собой означало совершеннолетнего, свободного мужчину, очевидно, владеющего собственностью, по их выражению — “рационального” — и к тому же *грека*» (Уиллер, 2016: 58).

Аристотель, который не использует слово «индивидуальность», подразумевает ее в понятии формы, которая отражает сущность вещей и является носителем индивидуальных свойств. У человека главной чертой этой формы является мышление — «это разумение, познание и истинное мнение» (Аристотель, 1976: 430). Поскольку «разумение и познание» — это процесс, затрагивающий и меняющий индивидуальность, человек в философии Аристотеля становится *живой индивидуальностью* (Доброхотов, 1986). Связь между индивидуальностью человека и бытийственностью определяет последующую трансформацию самого понятия индивидуальности: менялось бытие, изменялась индивидуальность, и философское осознание этих изменений сменяло акценты общей парадигмы. Поскольку движение философской мысли — это история самосознания, философское наблюдение фиксировало, в том числе, состояние и динамику индивидуальности.

Другой стороной активности человеческого познания являются особенности приобретения знания, которое как результат мышления имеет, по Аристотелю, двойственность: разумение и познание являются выражением сущности человека, потому что зависят от него, составление мнений, напротив, «зависит не от нас самих» (Аристотель, 1976: 430). Мнение приходит извне и может быть как истинным, так и ложным, но невозможно, чтобы «необходимое знание (в отличие от мнения) было то знанием, то незнанием» (там же: 217). Таким образом, мнение субъективно и множественно, знание объективно и единственно в своем роде. Процесс приобретения знания имеет поэтому две крайности: *научение* как сортировка мнений и *понимающее познание* как внутреннее устремление души к постижению истины. Набор мнений может меняться, поэтому собственно знание рождается только во втором случае, когда оно становится главной характеристикой индивидуальности человека: обладающий понимающим знанием владеет пониманием причин и сущностей. Такой человек не может жить вопреки своему знанию. Мерой индивидуальности у Аристотеля становится устремленность человека к знанию как единству блага и истины.

Внутренней формой индивидуальности была «душа», которая у Платона имела явно классовый характер: у мудрецов преобладала разумная сторона, у воинов — мужественная, у низших сословий — вожденная, а у Аристотеля в трех структурных элементах души — вегетативной, животной и разумной — отражалась динамика развития мира. Внешняя форма отдельного человека понималась как единство его человеческой и гражданской сущности. Позже, в эллинистическую эпоху, фундаментальные ценности духовной жизни классической Греции были поколеблены: одновременно разрушились полис как идеальная форма государства и внутреннее единство человека и гражданина. «В эллинистических монархиях связи между человеком и государством ослабевали <...> Каждый из подданных, понимая, как мало от него зависит, оказывался перед необходимостью создания своего мира. <...> Человек с обретением собственной персональности становился свободным» (Реале, Антисери, 1994: 172). Духовная революция эллинизма приводит к становлению нового понимания человека, которое больше не исходит из тождества человека разумного и человека политического, а видит в нем единичность и автономность. Но открытие индивидуальности проявило и оборотную ее сторону — «эксцессы эгоизма и индивидуализма, социального индифферентизма» (там же). «Отщепление» человека от его социума одновременно порождает две возможности его индивидуального развития — духовное созревание как творческой единичности или эгоистическое и индивидуалистическое «омертвление».

У римских стоиков индивид, утративший связи с государством, ищет реализации во внутреннем мире, в особой атмосфере интимности, в сторону которой философия прежде взора не бросала. Сенека открывает понятие совести (*conscientia*) как духовной и нравственной силы, как первичной человеческой интуиции, а Эпиктет предлагает понятие «пред-выбор» (*prohairesis*) — предельный выбор между вещами, которые в нашей власти, и теми, что от нас не зависят. И у того, и у другого рождается предчувствие *voluntas* — особой, отличной от рациональности, самостоятельной способности души (там же: 222, 224). Марк Аврелий завершает античное осознание индивидуальности: «Человек доказал присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении “я”, а не “Универсум”» (Марк Аврелий, 1993: 99).

Античное усиление индивидуализации в некотором смысле было блокировано становлением в Европе христианской картины мира. Религиозное сознание видит единство мира в присутствии Бога и его воли в мире. «Я не был бы, я не мог бы быть, если бы Ты не присутствовал во мне!» — восклицал Блаженный Августин. Но он же обнаружил, что это «я» структурно включает составные элементы — бытие, разум и волю. «Так, я существую, познаю и свободное произволение имею: я существую, я тот же самый, который познаю и имею свободную волю; и я же познаю, что существую и волю имею: и я, тот же самый желаю и существовать и познавать» (цит. по: Конева, 2011: 189). «Я» не одиноко и не отчуждено от своего духовного мира, потому что его целостность скрепляется верой в Абсолют. Но в западной христианской традиции «Бог проявляет себя внешне <...> Бог открывает себя через Библию, через природу, через Церковь и священнослужителей, через историю» (Тернер, 2016: 82). Существовала и альтернативная позиция — вера в личное, мистическое, откровение, но церковь — и католическая, и протестантская — относилась к такому мистицизму с недоверием. Что не удивительно, потому что мистики утверждали, что они «получают Божественное откровение, минуя официальные каналы Церкви. Их заявления о внутренней истине подвергали сомнению церковный авторитет» (там же: 83). Таким образом, индивидуальные духовные искания не приветствовались важнейшим социальным институтом Средневековья.

Позже чувство индивидуальности, возникающее как осознание отличия человека от Бога (как Другого), усиливается, ослабляет веру и в конечном счете ведет к антропоцентрическому обожествлению человеческой индивидуальности в эпоху Возрождения. Индивидуальность же в христианском понимании — это вынужденное существование человека как отдельной души, которое преодолевается обращением к Богу с молитвенным преклонением. В позднем Средневековье нереализованную христианской практикой попытку преодоления отдельности существования Фома Аквинский пытался объяснить двойственностью человека — разделенностью его тела и духа в аристотелевском смысле — тела как материи, а духа как формы. Телесно-духовная сущность человека открывает дорогу к индивидуальному сознанию, к реализации активного субъекта, который приходит на арену культуры как герой эпохи Возрождения.

Моментом усиления индивидуальности в позднем Средневековье становится также индивидуальный поиск в рамках абсолютного добра и зла. Выбор в пользу добра — это сознательный выбор, который фиксирует наличие индивидуальности и усиливает ее, тогда как жизнь во зле предполагает бессознательное существование, духовное бессилие души и утрату индивидуальности. Христианство подготовило ситуацию, когда к концу Средневековья на арену европейской культуры вышел активный субъект

ект, способный действовать и совершать выбор. Само понятие Я (*self*) в смысле самости и индивидуальности введено в философский обиход во времена английского Просвещения мыслителями, искавшими категории, чтобы говорить о личности. Выход за пределы универсальной теоцентрической картины мира устремляет вглубь собственной души и снова, как и в поздней Античности, открывает совесть. «Рассудок, — писал Ж.-Ж. Руссо, — слишком часто обманывает нас ... но совесть не обманывает никогда. <...> Есть, значит, в глубине души врожденное начало справедливости и добродетели, в силу которого, вопреки нашим собственным правилам, мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими, или дурными; это именно начало я называю совестью» (цит. по: там же: 89). Для Руссо совесть — это уже голос человека, а не божественная воля. Но Руссо, скорее, исключение: мыслители Просвещения оставались в рамках метафизики общего и потому не могли работать с созданными ими понятиями. Возвышая разум как надличностное образование, они пренебрежительно относились к отдельной личности, несущей самобытную разумность. Непросвещенное большинство, на их взгляд, не было способно к поиску собственной истины и представлялось лишь объектом обучения. Но вклад Просвещения в проблему индивидуальности велик уже потому, что мыслители эпохи несли образование в массы, что способствовало самосознанию и стимулировало попытки самостоятельного познания реальности.

#### *СУБЪЕКТНЫЙ ХАРАКТЕР ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ НОВОГО ВРЕМЕНИ*

Новое время начинается с декартовского утверждения: «Я мыслю, следовательно, существую». Аристотелевская идея определения индивидуальности в человеке через его сознание достигает у Р. Декарта некоего абсолюта. Мыслящего человека он ставит в основание сущего. «Бытийность означает теперь представленность представляющим субъектом» (Хайдеггер, 1988: 288), а деятельность становится способом, обеспечивающим «завоевательный подход к сущему как противостоящему с целью удовлетворить его в качестве объекта для субъекта» (там же: 289). В противовес намечающемуся солипсизму субъектного миропостижения Декарт вынужден ввести понятие общей духовной субстанции, основным атрибутом которой является мышление, но последнее он наделяет способностью индивидуального восприятия и воли.

Принципиально иное понимание индивидуальности на полвека позже Декарта предложил Г. Лейбниц. Его монада является индивидуализирующей субстанцией бытия. Степень жизненной силы, которую несет в себе монада, определяет уникальность материальных образований. Если античная и средневековая философии видели индивидуальность как различие единичных носителей в поле всеобщности, то монада Лейбница делает мир и особенно человека уникальным как бы изнутри, а индивидуальность становится атрибутивным качеством бытия. Монадология Лейбница, с одной стороны, открывает новые возможности индивидуальности, становящейся ареной игры стихийных и бессознательных жизненных энергий, с другой — утверждает саморазвитие души. Ничто не может прямо проникнуть в монаду (душу). Она берет из внешнего мира то, что ей близко, причем берет не так, как оно присутствует в действительности, а в переработанном в соответствии с ее структурой виде.

Монадология Лейбница (несмотря на его идею «предустановленной гармонии») ведет к отказу от единства и всесвязанности божественной картины мира и делает индивидуальность самозамкнутой, не способной к постижению мира и людей, «закрытой индивидуальностью». Лейбница можно считать родоначальником филосо-

фии индивидуальности, поставившей во главу угла уникальность как природы, так и человека.

Последующие философы индивидуальности исходят из факта уникальности индивидуального мира человека, универсальной предпосылкой которого является то, что «в сущности, каждый человек хорошо знает, что он живет на свете только один раз, что он есть нечто единственное, и что редчайший случай не сольет уже вторично столь дивно-пестрое многообразие в то единство, которое составляет его личность» (Ницше, 1909: 181).

После Лейбница И. Кант исходит из того, что неповторимость и неопределяемость индивидуальности — основа природного бытия как вещи в себе. Ей противопоставляется такая же уникальная способность человеческого сознания — трансцендентальное единство самосознания, которое позволяет человеку сохранять способность осознания себя, несмотря на многообразие внешних воздействий и внутренних состояний. Метафизика общего проявляется, по Канту, как момент объективного единства людей, возникающего на основе всеобщности и необходимости априорных форм чувственности и законов мышления. По Канту, между индивидуальностью природы и уникальностью сознания находится «слой» объективно существующих форм чувственности и рациональности. И хотя человек «предписывает законы природе», он делает это по определенным общим для всех людей внутренним законам. Позитивный вывод из кантовской концепции — самопознание индивидуальности возможно в свободном действии на основе категорического императива. Долженствование императива как бы предписывает необходимость самопознания, представляет его как свойство разума. «Я» как объект познания («моральный закон во мне») становится таким же интересным, а познание его таким же плодотворным, как познание природы («звезды над головой»).

После Канта оформляются два пути решения проблемы индивидуальности — абсолютная индивидуализация «Я» (И. Фихте) и новые попытки найти объективные основания для рождения индивидуальности (Ф. Шеллинг, Г. Гегель). По И. Фихте, «всякое сознание определено самосознанием, т. е. все, что происходит в сознании, обосновано, дано, создано условиями самосознания» (Фихте, 1993: 466). «Интеллектуальная интуиция самодеятельного я» (И. Фихте), определяющая всю деятельность субъекта, соединяет миры чувственный и умопостигаемый, причем последний возникает именно через эту деятельность. Но рациональное познание собственно индивидуального сознания невозможно, здесь возможно только непосредственное созерцание как особая деятельность. Непосредственное созерцание устанавливает пределы сознания, так как человек не может выйти за его рамки, и усиливает значение воли, которая только и способна устанавливать связи с миром. Индивидуальность, по Фихте, базируется на априори присущих человеку интуиции, способности к свободному созерцанию и воле как еще одном проявлении свободы. Цель человека как свободной индивидуальности — устремление к высшему «Я», идеалу самости, а деятельность индивидуального «Я» — это гениальное творчество в поисках высшего «Я».

Поиск закономерностей становления индивидуального «Я» приводит Ф. Шеллинга к идее развития философской мысли как к «устремленной вперед истории самосознания» (Шеллинг, 1936: 5). Через гипотезу тождества мышления бытию и понимания диалектики как способа самодвижения природы он выводит внутреннюю связь между материей и духом: материя как «угасший дух», а дух как «становящаяся материя» (там же: 162). Для него «нет никакого перехода от объективного к субъективному

<...> обе эти стороны представляют первоначальное единство, объективность же означает всего лишь превратившуюся в объект субъективность» (там же: 207). Таким образом, индивидуальное сознание, оставляя свой след в истории познания, становится всеобщим, и невозможно найти границу перехода от индивидуального к всеобщему. Из концепции Шеллинга следуют две стадии становления индивидуальности — сначала *развитие*, а затем ее *утверждение* как переход к всеобщему. Завершающей точкой развития метафизики общего является гегелевское понимание истины как «абсолютной достоверности знающего себя абсолютного субъекта» (Гегель, 1993: 567). Практическое осуществление этой идеи приводит к тому, что абсолютно отчуждающий себя от целого (биосферы и социосферы) этот «абсолютный субъект» полностью теряет связующие его с ним нити и становится «никчемным» как метафизически, так и практически, превратившись в массового человека. Марксизм вслед за Гегелем видит значение индивидуальности («личности в истории») в большем или меньшем соответствии ее деятельности объективным законам исторического развития. Гегелевская система — вершина оптимистичного сценария исторического процесса, в котором индивидуальность становится скорее способом тестирования на соответствие проявлению Абсолютной Идеи, а не предметом философской рефлексии, поэтому ее изучение следует отнести к области искусства.

#### НЕУСТОЙЧИВОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В XIX в. «неделимость» индивидуальности подвергается сомнению, и в рамках философской антропологии начинается поиск структурных уровней и элементов индивидуальности. Одним из первых Ф. Ницше попытался разрушить индивидуальное как иллюзию, сведя ее к игре надындивидуальных дионисийско-аполлонических сил. «Безличные величины... прорывались сквозь традиционную оболочку личности, превращали ее в арену темных безудержных энергий, в оркестр анонимных волей. <...> человеческое Я (вместе с конститутивной для него иллюзией автономности) есть лишь окоем большого поля, где происходит столкновение сил витально-сексуального Диониса и созерцательно-мечтательного Аполлона» (Слотердаик, 2001: 569, 573–574). Индивидуальность не может полностью исчезнуть в этом столкновении энергий и воли, но теряет свой духовный потенциал, погружаясь в оболочку цинизма и нигилизма, ведущих к отказу от поиска истины как «полезного для целей жизни заблуждения» (Ф. Ницше). Данное конкретное Я — это изолированная воля к власти, ведь, по Ницше, вся вселенная есть не что иное, как непрерывная борьба «квантов власти», каждый из которых стремится к господству над остальными, желая стать организующим центром мира. Но поскольку поиск истинного Я во все времена не являлся чисто теоретическим, а рождался «из стремления живой личности к «истине», которая сделала бы невыносимую жизнь выносимой» (там же: 605), самость можно понимать как проявление духовного поиска индивидуального смысла жизни. Такой поиск современный немецкий философ П. Слотердаик называет «иммунологическим пониманием» значения истины, которое порождает индивидуальность как защиту смысла существования человека подобно тому, как иммунная система защищает телесную индивидуальность.

Отказ от рационального утверждения индивидуальности ощущается и в философии бессознательного. Э. Гартман называет бессознательное единой духовной субстанцией, общим для природы и человека полем инстинктов, которое обуславливает

характер его чувств и деяний. Воля как основная черта индивидуальности стихийно прорывается из мрака Бессознательного. Идея Гартмана еще более пессимистична, чем у Ницше, потому что отдельное сознание ему представляется лишь маленькой лодкой в океане бессознательного. Если гегелевской индивидуальностью полностью владеет Абсолютная Идея, то гартмановской — Бессознательное.

Пытаясь преодолеть гартмановский пессимизм, психоанализ структурирует сознание, в котором выделяется три уровня, а бессознательное понимается не как атрибут природы в целом, а как присущий только человеку один из уровней его мышления. По З. Фрейду, бессознательное проявляет себя как сексуальность, с одной стороны, и тяга к разрушению и смерти — с другой, становясь «темной» доминантой, определяющей наполненность человеческой жизни. Но, как становится ясно при дальнейшем размышлении, «бессознательное имеет двоякий смысл: бессознательное как природа, всегда покрытая мраком, и бессознательное как ростки духа, стремящегося быть открытым» (Ясперс, 1994: 278). Психоанализ, по сути, рассматривает только первый путь, «прибирая к рукам» свободу индивидуальности и стараясь «принцип детерминизма распространить на “подсознание” и далее причинностью, исходящей из этого подсознания, объяснить всю остальную человеческую жизнь. <...> Цель психоанализа одна: механизация бессознательного» (Вейдле, 2011: 329, 330), точнее, механизация человеческой индивидуальности. Второй путь — движение в сторону углубления сознания, извлечение из бессознательного символов и их проявление, и чем отчетливее сознание это делает, тем более субстанциональным и широким оно становится как в отдельной личности, так в культуре и истории в целом. Так понимаемое бессознательное предстает стихийной духовной основой личности.

Своей кульминации метафизика индивидуальности достигает в философии экзистенциализма. М. Хайдеггер, рассматривая два типа познания в работе Аристотеля «Физика», определяет один как познание (τέχνη), опирающееся на деятельность человека и превращающее мир в техносферу, и другой как феноменологическое познание (φυσική), самораскрытие бытия (Хайдеггер, 2009: 35). Наука предполагает первый способ познания, в то время как уже первые философы античного мира (Парменид) осознавали бытие как самораскрывающуюся сущность. Техническая интерпретация сущего, по мысли Хайдеггера, вызывает появление метафизики, а метафизика, углубляя внешнюю сторону познания, способствует становлению науки и ускоряет развитие техники. Метафизика как наука о сущем в его целостности приводит к тому, что сама целостность превращается в систему понятий и представлений, подчиняющихся субъекту, тогда как цель человека — самораскрытие. В лице М. Хайдеггера философия впервые признает «тупиковость» понятия субъекта как отстраненного наблюдателя.

По Ж.-П. Сартру, «человек ответственен за то, что он есть», и он «есть лишь то, что сам из себя делает» (Сартр, 1953: 9). Поскольку человек не задан себе изначально, а в течение своей жизни проектирует и «собирает» себя, то, экзистируя, т. е. существуя как деятельный субъект, он должен преодолевать застывшие прошлые моменты деятельности — наработки культуры в виде идеалов, ценностей, образцов и т. п. Но проблема в том, что этой внутренней работе мешают изнутри массовидность, внутреннее «родовое» стремление быть как все (Мартин, по М. Хайдеггеру), а снаружи — внешнее давление общества, которое также хочет сделать человека похожим на других, чтобы им было легче управлять. Впрочем, вывод экзистенциализма об абсурдности бытия и следующей отсюда обреченности существования индивидуальности неиз-

бежен, так как эта философская позиция не распространяет принцип развития индивидуальности на область трансцендентного. «Человек, свергнутый из субстанции стабильных условий в аппарат массового существования, пребывающий, утратив свою религию, в неверии, решительнее мыслит о собственном бытии. <...> человек, который никогда не может удовлетвориться самим собой как бытием, но все время стремится выйти за свои пределы» (Ясперс, 1994: 376). Это стремление «выйти за пределы» и является стимулом для развития индивидуальности. Философия существования доводит до предельных форм парадокс ограниченности отдельной жизни перед вечностью космоса. «Величие экзистенциализма в том, что он ориентирован не на признание и следование существующим закономерностям, а на внедрение в историческое развитие индивидуальности. Его ошибка состоит в отрицании объективных закономерностей в обществе и природе, которые существуют хотя бы потому, что любая индивидуальность может превратиться в закономерность» (Горелов, 2006: 65). Экзистенциализм можно назвать последним философским призывом непосредственно к личности с верой в то, что можно преодолеть разрушительные духовные последствия глобального безверия — трагедии двух мировых войн, концлагерей и массовых убийств, современного глобального терроризма.

Между тем и наука в XX в. шла к осознанию значения индивидуальности, но своим путем. Проблема индивидуального в науке тесно связана с проблемой случайного, поскольку рождение индивидуальности определяется случайной комбинацией порождающих ее причин. Поэтому соотношение общего и индивидуального связано с разделением жестко причинно определяемых событий и случайных, детерминизма и вероятности. Позиция доверия всеобщности и детерминизма, вероятно, для человека является более утешительной. «Детерминизм уходит своими корнями в историю и предысторию человеческого мышления. Представление о случае возникло, видимо, значительно позже, когда было осознано, что поиск причинного объяснения всех явлений неизбежно приводит к построению фантастических концепций» (В. В. Налимов. Цит. по: Горелов, 2006: 9). Живучесть детерминистической картины мира проявляется начиная с античного мифа с его неусыпным роком, включается в европейское христианство как всеобщий детерминизм божественной картины мира и возрождается вновь в научной механистической картине мира Нового времени.

В конце XIX — начале XX в. в борьбу концепций детерминизма и случайности вмешивается наука (почти в то же время, что и философия) сначала в форме теории Ч. Дарвина, по которой важнейшим источником изменений является случай, а признаки удачной индивидуальности закрепляются в последующих поколениях. Так индивидуальность «перевоплощается» в видовую всеобщность. Физика начала XX в. тоже вносит свой вклад в понимание индивидуальности, но уже на уровне неживой природы. Теория относительности разрушила абсолютные параметры пространства и времени: оказалось, что любой объект и даже каждая частица микромира живут в своем особом пространстве и времени, которые зависят от скорости их движения и массы. Квантовая механика пошла еще дальше, представив проблему индивидуальности неживых объектов в виде вопроса Г. Гейзенберга: «Есть ли свобода воли у электрона?» Именно физика делает случайность первичным понятием, а законам, которые открывает наука, придает статистический характер, т. е. утверждает, что они фиксируют лишь похожесть индивидуальных объектов и событий. Претендующая ныне на всеобъемлющую теорию, гипотеза суперструн представляет микромир как игру колебаний пространства-времени (точнее не четырехмерного, а более «мерного»

мира), в котором даже прежняя двойственная корпускулярно-волновая индивидуальность частицы становится призрачной и неуловимой. Здесь видна аналогия научных представлений о мире и собственного состояния человеческой индивидуальности. На смену детерминистской науке, ищущей общие закономерности, приходит статистическая наука, ищущая причины несходства.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, современное естествознание — физика с ее интересом к случайностям и индетерминизмом, кибернетика с ее миром статистических индивидуальностей, биология с ее уникальной ДНК — это торжество концепции индивидуальности как двигателя развития природы. Когда свой предмет — весь мир — наука станет представлять как совокупность активных индивидуальностей, а не пассивных объектов, тогда объяснением станет не объективация внешних сил, а понимание значения внутренних сил, толкающих субъекты природы к саморазвитию. «Только тогда будут полностью преодолены остатки старого метафизического подхода к явлениям природы, которые и теперь не рассматриваются неподвижными, но еще не изучаются как способные к саморазвитию и самоорганизации» (Горелов, 2006: 32). Наука и философия подходят к проблеме индивидуальности как бы с разных сторон, одна — от природы, другая — от человека. И оба подхода взаимно плодотворны.

Важнейшие этапы трансформации понятия индивидуальности, которые, на наш взгляд, отражают реальные тенденции социокультурной динамики личности, можно представить в виде последовательности:

— индивидуальное как составная часть и определенность бытия (Платон, Аристотель);

— индивидуальность как персона, противостоящая «отщеплению» человека от социального «космоса» (римские стоики);

— индивидуальное как противопоставление Универсуму (Богу, Логосу) для осознания единства (христианство);

— индивидуальность как способность духовной субстанции (Декарт);

— индивидуальность как внутренняя уникальность природы (Лейбниц);

— активная индивидуальность как способность к познанию и самопознанию (Кант);

— индивидуальность как самозамкнутое единство, направленное на внутреннее созерцание (Фихте);

— индивидуальность как результат диалектики объективного и субъективного (Шеллинг, Гегель);

— неустойчивая индивидуальность: дионисийско-аполлонический разрыв (Ницше);

— индивидуализм с его отчаянием и абсурдом существования (экзистенциалисты).

Философское познание индивидуальности — это путь отказа от метафизики общего в пользу метафизики индивидуального. Если метафизика общего способствовала унификации природы и людей, то метафизика индивидуального, напротив, предполагала уважение к самостоятельности и творчеству, поскольку последнее имеет индивидуалистическую основу: в каждом деянии творческого ровно столько, сколько самостоятельного. Известная диалектика общего и индивидуального проявляется и во взаимодействии индивидуальности и культуры. Каждый новый виток понимания индивидуальности открывал новый парадигмальный ракурс развития культуры, способствуя оформлению новых ее отраслей: в Античности — философии, в Средневеко-

вье — религии, в Новое время — науки. И наоборот, новая культурная эпоха рождает новую индивидуальность. Но в XX в. на вершине философского осознания значения и возможностей индивидуальности начинается распад ее бытия, также фиксируемый философией.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель (1976). Соч. : в 4 т. М. : Мысль. Т. 1. 550 с.
- Вейдле, В. В. (2011) Задача России. Минск : Белорусская православная церковь. 512 с.
- Гегель, Г. (1993) Лекции по истории философии. СПб. : Наука. Кн. 3. 583 с.
- Горелов, А. А. (2006) Индивидуальность и эволюция. М. : Изд-во ИФ РАН. 162 с.
- Доброхотов, А. А. (1986) Категория бытия в классической западноевропейской философии. М. : Изд-во Моск. ун-та. 248 с.
- Дюркгейм, Э. (1991) О разделении общественного труда. Метод социологии. М. : Наука. 575 с.
- Конева, А. В. (2011) Концептуализация индивидуального в европейской теоретической рефлексии // Известия Российск. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. №132. С. 185–197.
- Кун, Т. (1975) Структура научных революций : пер. с англ. М. : Прогресс. 287 с.
- Марк Аврелий (1993). Наедине с собой. Размышления. М. : Наука. 248 с.
- Ницше, Ф. (1909) Полн. собр. соч. : в 15 т. М. : Московское книжное издательство. Т. 2. 432 с.
- Реале, Дж., Антисери, Д. (1994) Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. СПб. : ТОО ТК «Петрополис». 336 с.
- Сартр, Ж.-П. (1953) Экзистенциализм — это гуманизм. М. : Изд-во иностранной литературы. 126 с.
- Слободчиков, В. И., Исаев, Е. И. (1995) Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности : учеб. пособие для вузов. М. : Школа-Пресс. 384 с.
- Слотердайк, П. (2001) Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше, Ф. Рождение трагедии / сост., ред., общ. ком. А. А. Россиус. М. : Ad Marginem. 736 с. С. 547–724.
- Тернер, Ф. М. (2016) Европейская интеллектуальная история от Руссо до Ницше / под ред. Р. Лофтхауса; пер. с англ. Т. О. Новиковой. М. : Кучково поле. 384 с.
- Уиллер, Г. (2016) Гештальттерапия постмодерна: за пределами индивидуализма : пер. с англ. 3-е изд., стереотип. М. : Смысл. 463 с.
- Фихте, И. (1993) Соч. : в 2 т. СПб. : Мифрил. Т. 1. 546 с.
- Фуко, М. (1977) Слова и вещи. Археология гуманитарных наук : пер. с фр. М.: Прогресс. 488 с.
- Хайдеггер, М. (1988) Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича. М. : Прогресс. 552 с. С. 261–313.
- Хайдеггер, М. (2009) Парменид. СПб. : Владимир Даль. 384 с.
- Шеллинг, Ф. (1936) Система трансцендентального идеализма. Л. : ОГИЗ : Соцэкиз. 502 с.
- Ясперс, К. (1994) Смысл и назначение истории : пер. с нем. М. : Республика. 527 с.

*Дата поступления: 15.12.2016 г.*

THE CONCEPT OF INDIVIDUALITY AS A SOCIO-CULTURAL PARADIGM  
(EVOLUTION OF VIEWPOINTS)

T. A. GORELOVA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

The article touches upon two parallel processes — a tendency of individual evolution and a process of philosophical investigation of this tendency in different epochs. It is supposed that dynamics of ideas about the essence and individual changes has a paradigmatic basis, i.e. is relayed from epoch to epoch and depends on the observer's perspective.

The notion of individuality appears in the axis time in the culture of Antiquity seeing the man as a “measure of all things”. The dynamics of individual evolution — from Jewish prophets and Greek philosophers to European Christian thinkers and important figures of XVI–XVIII centuries — is revealed in Western culture. The individuality by Aristotle is considered via “understanding cognition”, as an inner aspiration of the soul to comprehend the truth. The anticipation of will as a separate personal ability of the soul appears in the Roman Stoicism. The Christian individuality initially understanding its integrity through belief in “the Absolute” notion, at the end of the Middle Ages comes to the feeling of dualism of body and spirit, which develops an active subject of New Times. It appears as an individuality aimed at the conquest of all the existing things — the nature and the man. Kant initially believes that the perception of the world and self-perception have the same nature, but later Khaidegger opposes a scientific perception to self-revealing of the man.

It is stated that every new coil of individual understanding has discovered a new paradigmatic side of cultural development contributing to the development of new branches: during Antiquity — in philosophy, during Medieval Times — in religion, during New Times — in science.

Keywords: personal; individuality; metaphysics; paradigm; the history of philosophy; axis time

#### REFERENCES

- Aristotel' (1976). *Soch.* : in 4 vol. Moscow, Mysl'. Vol. 1. 550 p. (In Russ.).
- Veidle, V. V. (2011) *Zadacha Rossii*. Minsk, Belorusskaia pravoslavnaia tserkov'. 512 p. (In Russ.).
- Gegel', G. (1993) *Lektsii po istorii filosofii*. St. Petersburg, Nauka. B. 3. 583 p. (In Russ.).
- Gorelov, A. A. (2006) *Individual'nost' i evoliutsiia*. Moscow, IF RAN Publ. 162 p. (In Russ.).
- Dobrokhotov, A. L. (1986) *Kategoriiia bytiia v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii*. Moscow, Mosk. un-t Publ. 248 p. (In Russ.).
- Diurkgeim, E. (1991) *O razdelenii obsbchestvennogo truda. Metod sotsiologii*. Moscow, Nauka. 575 p. (In Russ.).
- Koneva, A. V. (2011) Kontseptualizatsiia individual'nogo v evropeiskoi teoreticheskoi refleksii. *Izvestiia Rossiisk. gos. ped. un-ta im. A. I. Gertsena*, no. 132, pp. 185–197. (In Russ.).
- Kun, T. (1975) *Struktura nauchnykh revoliutsii*, transl. by Engl. Moscow, Progress. 287 p. (In Russ.).
- Mark Avrelii (1993). *Naedine s soboi. Razmysleniia*. Moscow, Nauka. 248 p. (In Russ.).
- Nitsshe, F. (1909) *Poln. sobr. soch.* : in 15 vol. Moscow, Moskovskoe knizhnoe izdatel'stvo. Vol. 2. 432 p. (In Russ.).
- Reale, Dzh. and Antiseri, D. (1994) *Zapadnaia filosofiiia ot istokov do nashikh dnei. I. Antichnost'*. St. Petersburg, TOO TK «Petropolis». 336 p. (In Russ.).
- Sartr, Zh.-P. (1953) *Ekzistentsializm — eto gumanizm*. Moscow, Izd-vo inostrannoi literatury. 126 p. (In Russ.).
- Slobodchikov, V. I. and Isaev, E. I. (1995) *Osnovy psikhologicheskoi antropologii. Psikhologiiia cheloveka: Vvedenie v psikhologiiu sub'ektivnosti : ucheb. posobie dlia vuzov*. Moscow, Shkola-Press. 384 p. (In Russ.).
- Sloterdaik, P. (2001) Myslitel' na stsene. Materializm Nitsshe. In: Nitsshe, F. *Rozhdenie tragedii*, comp., ed. by A. A. Rossius. Moscow, Ad Marginem. 736 p. Pp. 547–724. (In Russ.).
- Terner, F. M. (2016) *Evropeiskaia intellektual'naia istoriia ot Russo do Nitsshe*, ed. R. Loftkhaus, transl. by English by T. O. Novikova. Moscow, Kuchkovo pole. 384 p. (In Russ.).
- Uiller, G. (2016) *Gesbtal'tterapiia postmoderna: za predelami individualizma*, transl. by Engl. 3rd ed. Moscow, Smysl. 463 p. (In Russ.).
- Fikhte, I. (1993) *Soch.* : in 2 vol. St. Petersburg, Mifril. Vol. 1. 546 p. (In Russ.).
- Fuko, M. (1977) *Slova i veshchi. Arkheologiiia gumanitarnykh nauk*, transl. by Fr. Moscow, Progress. 488 p. (In Russ.).
- Khaidegger, M. (1988) Evropeiskii nilizizm. In: *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* : comp. P. S. Gurevich. Moscow, Progress. 552 p. Pp. 261–313. (In Russ.).
- Khaidegger, M. (2009) *Parmenid*. St. Petersburg, Vladimir Dal'. 384 p. (In Russ.).

Shelling, F. (1936) *Sistema transtsendental' nogo idealizma*. Leningrad, OGIZ, Sotsekgiz. 502 p. (In Russ.).

Iaspers, K. (1994) *Smysl i naznachenie istorii*, transl. by Germ. Moscow, Respublika. 527 p. (In Russ.).

*Submission date: 15.12.2016.*

Горелова Татьяна Анатольевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и политологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: [fylosofy@mosgu.ru](mailto:fylosofy@mosgu.ru)

Gorelova Tatyana Anatolievna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Culturology and Politology, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5 Yunosti St., 111395 Moscow, Russian Federation. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: [fylosofy@mosgu.ru](mailto:fylosofy@mosgu.ru)