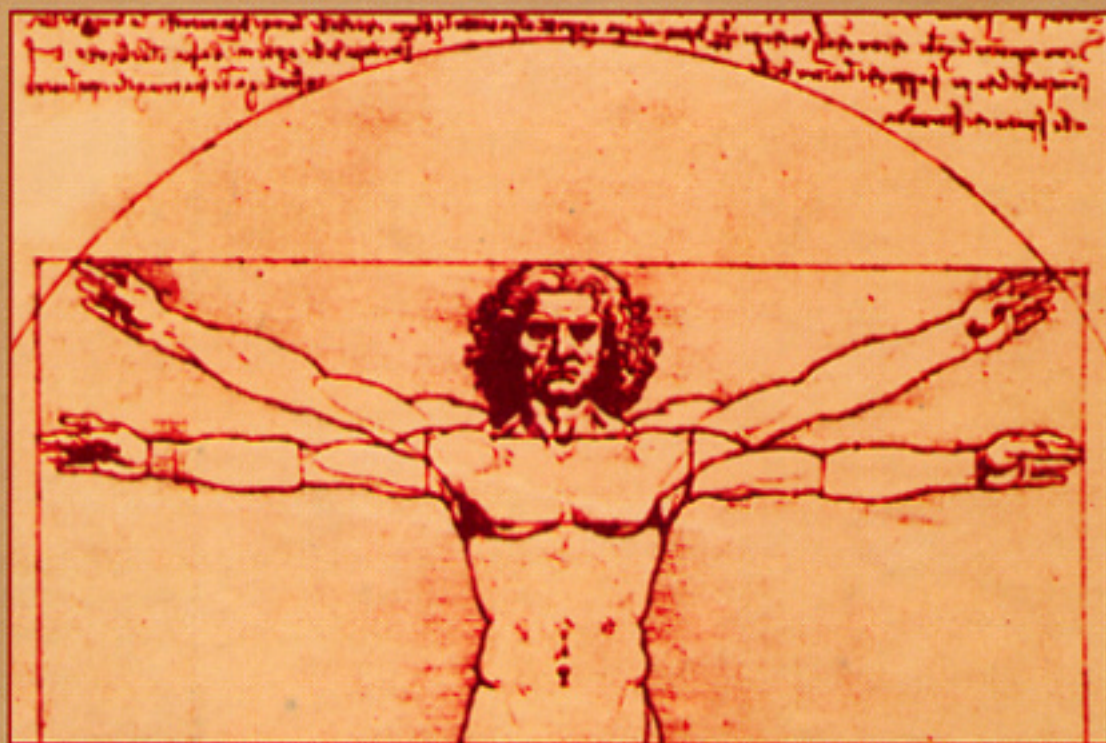


Е.В. Брызгалина

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ:



стратегии
ПОИСКА

Елена Брызгалина

**Индивидуальность:
стратегии поиска**

«Когито-Центр»

2003

УДК 141.333
ББК 87.2

Брызгалина Е. В.

Индивидуальность: стратегии поиска / Е. В. Брызгалина —
«Когито-Центр», 2003

ISBN 5-89353-077-2

Данная монография посвящена рассмотрению проблемы индивидуальности как основы для интеграции знаний о человеке, достигнутых в философии и медико-биологическом познании. Автор считает, что понятия «индивидуальность», «индивидуация» играют важную роль в качестве методологического средства при рассмотрении вопросов о соотношении биологического и социального в филогенезе вида *Homo sapiens* и онтогенезе индивида. В монографии выявлены причины повышенного интереса современной науки к исследованию индивидуальности, обусловленные как внешними по отношению к науке факторами, так и внутренними условиями развития: возрастанием власти исследователя, вооруженного новейшей техникой и технологией, над телом и психикой индивида. В работе выделена специфика современных медико-биологических исследований, для решения которых понятие «индивидуальность» выступает концептуальной и методологической основой.

УДК 141.333

ББК 87.2

ISBN 5-89353-077-2

© Брызгалина Е. В., 2003
© Когито-Центр, 2003

Содержание

Введение	6
Глава I	11
1.1. Развитие представлений об индивидуальности в истории философии	11
1.2. Проблема соотношения индивидуальности и индивидуализма	34
Конец ознакомительного фрагмента.	37

Елена Брызгалина

Индивидуальность: стратегии поиска

*250-летию
Московского
государственного университета имени М.В. Ломоносова
посвящается*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. И. Метлов;

член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор А.В. Панибратцев

© Брызгалина Е.В., 2003

* * *

Введение

Попытки создать целостную и адекватную современным реалиям концепцию человека на пороге третьего тысячелетия приводят к констатации огромной эмпирии фактов, накопленных науками о человеке, и невозможности осмысления сущности человека на основе идеализированных научных представлений.

Анализ специфических условий современного существования человека позволяет вычленить и сформулировать те задачи и ценности нашего времени, которые в их наиболее общих чертах признаются сегодня подавляющим большинством человечества и которые могут служить одновременно своеобразными императивами и нормами для любой теоретической и практической деятельности. Необычайное ускорение материально-технического прогресса человечества привело к опасному разрыву, несоответствию между ним и другими сферами социального и культурного развития, между производственной и духовно-нравственной жизнедеятельностью человека. Естественные науки и основанная на них техника развиваются со значительным опережением по темпам развития наук о человеке. Научно-техническая база осталась не подкреплённой в должной мере соответствующей культурой, разумной и гуманной организацией человеческой жизни, общественных и межчеловеческих отношений. Следовательно, задача философской антропологии – выработать новые подходы комплексного познания человека, его индивидуальности, свободы и творчества.

Одна из ключевых проблем современной философской антропологии – проблема индивидуальности. Эта проблема приобрела исключительную значимость потому, что человечество сегодня страдает не столько от недостатка научных знаний или отсутствия научно-технических и культурных средств, необходимых для решения насущных жизненных проблем, сколько от недостатка мудрости употребить средства созидания современной цивилизации на благо человека.

Положение человека в условиях современного научно-технического развития и культурных перемен показывает, что дальнейший прогресс науки и общества возможен и необходим лишь на основе опережающего социально-политического, духовного и нравственного развития общества и человека. Человек должен не только осознавать себя субъектом общественно-исторического процесса, главной производительной силой, творцом науки и техники, но и практически утвердить себя в этой роли, осознав свою индивидуальность. Рассмотрение таких фундаментальных понятий философии, как «индивидуальность», «красота», «гармония», «жизнь», «свобода», «истина» и другие, пробуждает потребность в самопознании и самосовершенствовании, помогает выбору духовных ориентиров в жизни человека.

Анализируя духовную преемственность на рубеже XX–XXI веков, необходимо поставить и такую проблему, как накопление синдрома усталости. Опираясь на теорию К.Г. Юнга о коллективном бессознательном, необходимо задуматься над тем, что, возможно, на подсознательном уровне у человека идет накопление усталости. Ведь тот факт, что человеческие качества отстают от темпа научных достижений, в частности эмоции человека, не поспевают за уплотняющимся ритмом жизни, начинают примитивизироваться, – это и многое другое уже стало проблемной ситуацией XXI века. К этому комплексу можно отнести и тему дальнейшего углубления отчуждения личности. Не уходит с арены человеческого бытия и такая философская проблема, как одиночество. Налицо своеобразный вакуум ценностей и проистекающая отсюда дезориентация, охватившая общество. Проблема не исчерпывается выбором социо- или антропоцентризма, идеала равенства или идеала индивидуализма – в ней выражается все многообразие ролей, в которых приходится выступать человеку в мире. Обеспечение этого многообразия и прежде всего его осмысление – своеобразная задача современной антропологии.

В данном контексте проблем особую значимость приобретают вопросы, связанные с осмыслением, конкретизацией и анализом категории «индивидуальность» как одной из важнейших категорий философской антропологии. Помогая развитию рефлексивных способностей, развитию самосознания личности, критическому восприятию общепринятых стандартов жизни, осмыслению и утверждению свободы личности, философская антропология тем самым открывает новые грани в понимании смысла жизни, творческих возможностей человека, сути человеческих взаимоотношений. Действительная свобода должна быть внутренней силой личности, способной одинаково предохранять ее и от самого тонкого внешнего манипулирования, и от голого личного произвола. Личность – продукт самовоспитания человека. Тайна личности – во внутреннем духовном опыте, который возвращается в ее индивидуальной структуре. Не свобода порождает личность, а сама человеческая индивидуальность порождает из себя свободу, создавая диапазон пространства собственного бытия. Только укорененность личности в сверхличном дает личности индивидуальный характер. Поэтому сама индивидуальность оказывается естественным модусом стремления человека к чему-то высшему. В этом плане одной из важнейших проблем современной антропологии является проблема определения роли индивидуальной духовности в формировании личности, а также проблема индивидуальности как преобразующей и динамической субстанции.

В таком исследовательском контексте философский анализ категории «индивидуальность» в качестве одного из оснований человеческого бытия вполне уместен и необходим, поскольку позволяет осмыслить индивидуальность человека как целостную парадигму антропологической проблематики.

Современное состояние проблемы человека в философской и психологической науке оценивается большинством авторов как кризис^[1]. Этот кризис проявляется, во-первых, в крушении идеала рациональности, который на протяжении многих веков определял движение научного знания о человеке; во-вторых, в обесценивании идеи комплексного понимания человека, не дающей реального целостного знания о нем. Описываемый кризис привел к переосмыслению понимания сущности человека, возрождению антропологической проблематики. Антропологический ренессанс затронул и психологию, которая пытается определить понятие «индивидуальность», переосмыслить его.

Обращение к вопросу о сущности человека актуализировало проблему соотношения понятий «личность» и «индивидуальность», их отношения к понятию «человек». Современное учение об индивидуальности характеризуется многообразием и многоплановостью. Философская антропология располагает несколькими подходами к исследованию этого понятия, каждый из которых – будь то аддитивный или неаддитивный, редукционистский или интегративный – отражает определенный и одинаково необходимый аспект объективной реальности.

Истоки сегодняшнего представления о целостной индивидуальности мы обнаруживаем в трудах С.Л. Рубенштейна^[2]. Разработанный им принцип детерминизма психического позволяет рассматривать «совокупность внутренних условий», или целостную индивидуальность, в многоаспектных качествах, в плане соотношения внешнего и внутреннего, всеобщего, особенного и единичного, а также в ракурсе общепсихологических проблем психологии развития. Основопологающим принципом построения целостной индивидуальности выступает у С.Л. Рубенштейна взаимосвязь, логическое соединение частей в целое. Так, он писал, что «хотя личность включает и тело человека и его сознание, никак не приходится говорить о физиче-

^[1] Дилегетский Г. Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 31–45; Принцип развития в психологии / Под. ред. Л.И. Анциферовой. М., 1978; Проблема человека в современной философии. Вильнюс, 1981; Фелъдштейн Д.И. Психология развивающейся личности. М. – Воронеж, 1996; Человек как космический феномен. Ижевск.: Изд-во Удм. ун-та, 1993.

^[2] Рубенштейн С.Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959.

ской личности и личности духовной, поскольку включение тела в личность или отнесение его к ней основывается именно на взаимоотношениях между физической и духовной стороной личности. Физическое и духовное – это стороны, которые входят в личность лишь в их единстве и внутренней взаимосвязи». Части целого понимались автором не как равноправные образования, а как подчиненные определенной субординации. «Индивидуальные свойства личности – это не одно и то же, что личностные свойства индивида, то есть свойства, характеризующие его как личность»^{3}.

Другая разновидность целостной индивидуальности фигурирует в исследованиях Б.Г. Ананьева^{4}. Используя аппарат математической статистики, он построил многоступенчатую, или многоуровневую, структуру индивидуальности, состоящую из свойств вида, индивида, личности и субъекта деятельности. Совокупность разнообразных проявлений перечисленных характеристик человека составила основу комплексной индивидуальности. В свою очередь комплексы, включающие всевозможные связи и взаимоотношения частей целого, варьируют в зависимости от пола, возраста и других факторов. Более того, Б.Г. Ананьев предпринял попытку раскрыть характер зависимости между разноуровневыми свойствами комплексной индивидуальности. Так, он отмечал, что «структура личности включает структуру индивида в виде наиболее общих... комплексов органических свойств»^{5}. Эту связь нельзя понимать упрощенно – как прямую корреляционную зависимость структуры личности от соматической конституции, типа нервной системы. Иными словами, Б.Г. Ананьев признавал между разноуровневыми свойствами индивидуальности многозначный тип детерминаций. С этой точки зрения свойства низшего уровня выступают как общая причина, порождающая разнообразные свойства высшего уровня.

Иной вариант целостной индивидуальности рассматривал В.С. Мерлин^{6}. Опираясь на принципы общей теории систем Л.Берталанфи, положения теории функциональных систем П.К. Анохина, достижения комплексного познания человека и результаты исследований созданной им школы психологов, В.С. Мерлин выдвинул и научно обосновал теорию интегральной индивидуальности. Он понимал структуру интегральной индивидуальности как синтез свойств организма, свойств индивида и особенностей психических процессов, свойств личности и метаиндивидуальности. Главным В.С. Мерлин считал поиск путей гармонизации разноуровневых свойств индивидуальности и психологических эквивалентов математических зависимостей. На основе значительного экспериментального материала он пришел к выводу о том, что системообразующую функцию в согласовании разноуровневых свойств интегральной индивидуальности выполняет индивидуальный стиль деятельности; в согласовании одноуровневых свойств – специфические психологические закономерности типа компенсации, синергии, взаимного уравновешивания и т. д.^{7}.

Оригинальный субъектно-объектный подход к индивидуальности предложен А.В. Брушлинским. Он считал, что «внутри бытия субъект и объект – это всегда единая нераздельная система, они соотносительны и не существуют друг без друга»^{8}. Человек как субъект выступает у него преобразователем мира и создателем материальных и духовных ценностей общества, человек как объект – носителем и участником сложившихся общественных отношений. Субъектом человек не рождается, а становится благодаря изначально присущей ему активности в деятельности и общении. Активность человека как субъекта определяется слож-

^{3} Там же. С. 119.

^{4} Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Л., 1969.

^{5} Там же. С. 305.

^{6} Психология индивидуальности в трудах В.С. Мерлина и ее развитие в современном человекознании: коллективная монография / Под ред. В.В. Белоуса. Пятигорск, 1998.

^{7} Мерлин В. С. Очерк интегрального исследования индивидуальности. М., 1986.

^{8} Брушлинский А.В. Проблема субъекта в психологической науке // Психологический журнал. 1991. Т. 12. № 6. С. 3.

нейшим сплетением и взаимовлиянием «противоречивых качеств в первую очередь психических процессов, психологических состояний и свойств, его сознания и бессознательного»^[9]. Весь комплекс психических качеств субъекта рассматривается А.В. Брушлинским в понятиях неаддитивности, многоуровневости и недизъюнктивности.

В этом плане В.А. Ганзен^[10], анализируя существующие подходы в изучении целостного человека, предлагает выделять целостный системный подход, наряду с комплексным и структурным, и интерпретирует имеющиеся данные исследований психических явлений и целостной индивидуальности на языке логико-математических основ системных описаний. А.Н. Непомнящая^[11] констатирует разрыв между теоретическими положениями о целостности личности и психики человека с конкретными подходами в их исследовании, отмечает ограниченность в разработке методов целостного исследования, отсутствие общей методологии. Она предлагает включить в предмет целостного психологического изучения человека психологические формы деятельности, сознание и личностный план. Т.Н. Ушакова^[12] рассматривает речь как форму поведения целостного человека, выражения его личности, и предлагает выделить три уровня в подходе к изучению целостного объекта: механизм функционирования, феноменологию и аспект жизненных отношений.

Специальную теорию целостной (системной, интегральной) индивидуальности разрабатывает В.М. Русалов^[13]. В специальной теории индивидуальности он выделяет два уровня: формально-динамический, представленный темпераментом человека, и содержательный, включающий интеллект и характер субъекта деятельности. В.М. Русалов пришел к выводу о том, что «развитие высших уровней организации личности (то есть интеллекта и характера) происходит путем преобразования низших уровней (то есть темперамента), приведения их в соответствие с высшим, то есть путем одновременной дифференциации и реинтеграции всей конкретной индивидуальности человека.

Своеобразный структурно-функциональный подход к пониманию целостной индивидуальности предлагает Э.А. Голубева^[14]. Она выделяет в ней многоуровневую структуру и спектр системообразующих признаков, к которым относит такие понятия, как эмоциональность, активность, саморегуляция и побуждения. Основная функция системообразующих признаков заключается в том, что они, по мнению Э.А. Голубевой, «фиксируют определенное соотношение подструктур индивидуальности – мотивации, темперамента, способностей и характера, не позволяя изъять какую-либо из них, не разрушая целостную структуру индивидуальности. Так, эмоциональность, по ее мнению, – это и проявление мотивации и свойства темперамента, и способностей.

Эволюционно-системную целостную индивидуальность воссоздает Т.Ф. Базылевич^[15]. В структуре целостной индивидуальности он выделяет свойства организма, индивида, личности и раскрывает особенности их взаимосвязи на примере анализа произвольных действий человека.

^[9] Там же. С. 10.

^[10] Ганзен В.А. Системные описания в психологии. Л., 1984.

^[11] Непомнящая А. И. О целостном подходе в психологии: К вопросу о базовых основаниях психики // Системные исследования. М., 1986.

^[12] Ушакова Т.Н. Принцип целостности в исследовании психологических объектов (на материале психологии речи). М., 1990.

^[13] Русалов В.М. Некоторые основания специальной теории индивидуальности человека // Интегральное исследование индивидуальности: теоретические и педагогические аспекты / Под ред. Б.А. Вяткина. Пермь, 1988. С. 5–10.

^[14] Голубева Э.А. Типологический и измерительный подходы к изучению индивидуальности: от Освальда и Павлова к современным исследованиям // Психологический журнал. 1995. Т. 16. № 1. С. 64–74.

^[15] Базылевич Т.Ф. Введение в психологию целостной индивидуальности. М., 1998.

Содержательную типологию субъектно-деятельностной индивидуальности создает Г.Э. Белицкая^[16]. Она обосновывает типологию проблемности социального мышления личности, устанавливая тот факт, что всем типам со стереотипизированным мышлением соответствует личностный конструкт «Я – объект – общество – объект»; всем созерцательным – «Я – объект – общество – субъект»; деятельным типам – «Я – субъект – общество – объект» и проблематизирующим типам – «Я – субъект – общество – субъект».

О возможности существования всеобщей модели индивидуальности пишет В.В. Белоус^[17]. Он предпринял попытку представить типологию интегральной индивидуальности в многомерном пространстве и выделить типы интегральной индивидуальности: творческий, новаторский, созерцательный, реактивный.

В зарубежной психологической литературе проблема индивидуальности наиболее ярко представлена в трудах Г.Айзенка^[18] и Р.Кеттела^[19], являющихся представителями факторной теории индивидуальности. В центре внимания сторонников этой концепции – построение многоуровневой конструкции темперамента и личности. Решение этого вопроса проводится с позитивистских позиций.

Определенный вклад в разработку проблемы индивидуальности внесли Л.П. Буюва, В.Н. Колесников, А.Н. Леонтьев, В.Н. Мясищев, А.Б. Орлов и другие^[20]. В своих исследованиях они доказали, что внутренняя отнесенность личности позволяет рассматривать ее как сумму диспозиций, которая определяет индивидуальную форму существования конкретной личности, ее единичность. Личность не имеет никакой другой формы, кроме единичной, она состоит только из общих (соотнесенных) черт, но вся структура вариативна, индивидуальна. Эта вариативность выражается в широте, глубине, содержании (качестве), структуре связей. Вариативность позиций личности формирует индивидуальный профиль ее отнесенности. Поэтому вышеперечисленные исследователи приходят к выводу о том, что личность социально отнесена и поэтому универсальна по своей сути, но конкретна, индивидуальна по способу своего существования.

Таким образом, можно отметить, что многообразие подходов к индивидуальности (аддитивный, комплексный, субъектно-деятельный, интегральный, специально-целостный, структурно-функциональный, эволюционно-системный, факторный) говорит о том, что формой существования человеческой индивидуальности является полиморфность ее проявления. В этом многообразии проявлений целостной индивидуальности ряд признаков – многомерность и многоуровневость – оказывается общим и повторяющимся у всех проанализированных авторов. Однако, как правило, все многообразие характеристик человека исследователи рассматривают либо в плоскости двухмерного биосоциального пространства, либо сосредотачиваясь на изучении одного-единственного представителя того или иного уровня интегральной индивидуальности.

Исходя из этого, представляет особый научный интерес обращение к проблеме институализации индивидуальности, к рассмотрению индивидуальности как целостной парадигмы развития антропологической проблематики.

^[16] Белицкая Г.Э. Типология проблемности социального мышления личности: Автореферат кандидатской диссертации. М., 1991.

^[17] Белоус В.В. Интегральная индивидуальность: Подходы, факты, перспективы // Психологический журнал. 1996. Т. 17. № 1. С. 44–51; Белоус В.В. Место и роль интегральной индивидуальности в современной науке // Психологический журнал. 1998. Т. 19. № 1. С. 47–53; Белоус В.В., Щebetенко А.И. Человек как интегральная индивидуальность. Пятигорск, 1996.

^[18] Eysenk H. J. The structure of human personality. L., 1971.

^[19] Cattell R.B. Handbook of multivariable experiment psychology. Chicago, 1966.

^[20] Буюва Л. П. Общение как процесс социальной типизации и индивидуализации личности // Психология и образ жизни. М., 1987. С. 34–38; Колесников В.Н. Лекции по психологии индивидуальности. М.: Институт психологии РАН, 1996; Леонтьев А.Н. Избранные произведения: В 2 т. М.: Педагогика, 1983; Мясищев В.Н. Личность и неврозы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1960; Орлов А.Б. Психология личности и сущности человека: парадигмы, проекции, практики. М.: Наука, 1995.

Глава I

Индивидуальность как методологический принцип развития человековедческой проблематики

1.1. Развитие представлений об индивидуальности в истории философии

Проблема индивидуальности является одной из важнейших проблем современной философской антропологии. На языке философии «индивидуальное» – перевод греческого термина *atom* (неделимое) – означает с логической точки зрения объект, о котором что-то может быть сказано, с точки зрения онтологии, это единая сущность (*particular entity*).

Основной смысл термина «индивидуальность» – не что-то атомарное или неделимое, но скорее единичность и своеобразие того, что существует в единственном числе. В этом смысле мы называем любой объект индивидуальностью, если он может быть отобран и признан, то есть идентифицирован среди множества всех возможных объектов. В метафизической традиции такие свойства, которые могут быть отнесены к объекту, всегда понимались как в логическом, так и в онтологическом смысле. Эти свойства должны выражать идеи, формы или субстанции, индивидуализирующие особенные сущности посредством слияния с материальными субстратами.

В самом общем виде индивидуальность означает быть самим собой или, иначе, быть причиной самого себя. Индивидуальность – это требование относиться к человеку как к абсолютной ценности в мире природы и общественной необходимости. Индивидуальность – это единичность, неповторимость, уникальность. Она не только объективно отдельное, но и осознает свою неповторимость как сверхценность не только для себя, но и для других. Индивидуальность, на наш взгляд, особая целостность, наделенная рядом признаков. Она всегда некоторый процесс, а не состояние. Именно индивидуальность в своем разнообразном творчестве непрерывно выявляет первичные основы человеческой жизни, которые остаются константой в системе социальной организации человечества. Философское понятие индивидуальности человека является в современных условиях ключевым элементом теоретического осознания человеком его жизненных проблем, задач существования, положения и призвания в мире. Многие философские концепции независимо от доминирующей в них проблематики содержат определенное понимание природы и сущности человеческой индивидуальности.

В любом контексте, позитивном или негативном, обращение философии к проблеме индивидуальности представляется необходимым явлением. В силу специфики методов и форм своего познания и истолкования человека философская антропология, при всей ее связи и зависимости от конкретно-научного знания и других источников познания, в качестве предмета исследования имеет не конкретного человеческого индивида в буквальном смысле, а некую обобщенную, типическую модель человека как конкретного и родового существа, носителя общих для людей черт и особенностей. Задача философии при этом состоит в выработке некоего нового образа понимания человека, сформированного конкретно-исторической эпохой, культурой, характеризующими его не только как определенную фактическую данность текущего времени, но и как существо, обращенное в будущее в свете соответствующего идеала человека, того, каким надлежит ему быть, чтобы оправдать свою жизнь, успешно справиться с насущными жизненными проблемами.

В своем содержании, в утвержденном им образе мышления и жизнедеятельности, философия, а в данном случае философское осмысление индивидуальности человека, является не просто отражением существующей реальности, она выступает и должна выступать в качестве самостоятельного фактора духовной культуры, в котором жизнь человека и жизнь общества приобретают определенный смысл, находят свое углубление и развитие.

Значение проблемы индивидуальности менялось в ходе развития научного знания и философской мысли. Уже в середине III тысячелетия до н. э. в Древнем Вавилоне существовали испытания для всех, кто готовился стать писцом – одной из главных фигур месопотамской цивилизации: они должны были обладать многими профессионально важными качествами. Подобные испытания на «профессиональную пригодность» проходили в Древнем Египте, Древнем Китае, средневековом Вьетнаме и т. д. Эти испытания включали проверку не только необходимых знаний и умений, но и того, что мы сегодня можем назвать характеристиками индивидуальности, – эмоций, способностей и т. п. Например, Пифагор придавал большое значение тому, как ведет себя молодой человек в эмоционально напряженные моменты, которые специально создавались для поступающих в его школу. Именно Пифагору принадлежит утверждение, что «не из каждого дерева можно выточить Меркурия», или, говоря современным языком, представление о существовании некоторой первичной, «базовой» индивидуальности, в значительной мере определяющей последующее развитие личности.

Собственно говоря, в своей аутентичной постановке проблема индивидуальности выступила в Средневековье. Однако корнями своими эта проблема уходит в античность, и прежде всего в учения Платона и Аристотеля.

«Я» античности воспринималось расположенным в контексте сопряженности, включенности в тотальность. Это вело к утверждению представления о существовании абсолютной инстанции, к которой в конечном счете возвращалось всякое выделение себя из массы. Превосходство, поощряемое обществом (олимпийцы, трибуны, полководцы), означало поощрение не индивидуальности, а скорее тотальности – в смысле идеала, наибольшей степени сопричастности абсолюту, норме, воплощению типического. И в этом отношении существовавшее в нашей литературе отождествление «индивидуальности» и «личности» как ценностно-нормативной категории сродни античному пониманию соотношения индивидуальности и тотальности.

Индивидуальность – трудная проблема для Платона, поскольку с точки зрения его теории идей индивидуализирование оказывается по существу процессом деградации: чистая идея смешивается с грязью земного мира. Практически таким же образом дело обстоит и в неоплатонизме, хотя последний с основанием мог быть квалифицирован Гегелем как неоаристотелизм. Не случайно поэтому проблема индивидуации не была в той же мере тревожащей для подвергнувшегося влиянию неоплатонизма Августина, как она оказалась для периода расцвета схоластики и для позднего Средневековья.

Аристотель даже, казалось бы, в самых обращенных к человеку работах не использует терминов «индивидуальность», «личность». Это обращает на себя внимание, так как в трудах цитируемых Аристотелем современных ему и более ранних медиков, например Алкмеона, можно найти указания на необходимость учета индивидуальной конституции как фактора, существенного для диагноза и лечения пациента. Аристотель отверг традицию подчинения государством индивида. Признание индивидуального бытия как истинного для Аристотеля становится признанием онтологического приоритета бытия единичного субъекта и человека в качестве индивидуальности. Человек есть то, что он вырабатывает в себе своими, поступками: дианоэтические (интеллектуальные) добродетели складываются с помощью обучения, нуждаются в опыте и времени, этические добродетели (добродетели характера) не даются от природы, хотя и не могут возникнуть независимо от нее. Добродетели – это не способности, данные природой, за них не порицают, не хвалят, и не страсти, за которые человек также не

заслуживает ни одобрения, ни осуждения, ибо впадает в них непреднамеренно. Однако в рассуждениях Аристотеля есть противоречие: с одной стороны, основа нравственности – случайный дар природы («... человек, стремящийся быть самым добродетельным, тоже не станет им, если его природа этому не способствует, но более достойным станет»^{21}), с другой – человек в своем поведении свободен, свойства его характера созидаемы («всякий в известном отношении виновник собственного характера»)^{22}.

«Исследователи научного наследия Аристотеля, – отмечает Э. Майр, – справедливо обращали внимание на то, что Аристотель – по своему образованию и по призванию – был прежде всего биологом, и что именно его увлеченность биологическими явлениями оказала решающее влияние на его представления о причинах и привела к тому, что помимо материальной, формальной и эффективной причин он ввел еще и категорию конечной причины»^{23}. Полезно обратить внимание на то обстоятельство, что эта конечная причинность (причина) индивидуализирует процесс, событие, явление, точнее сказать, индивидуализирование, процесс индивидуации оказывается органически связанным с такого рода причинностью (причинением).

Индивидуальность у Аристотеля возникает при равноправном участии материального и идеального начал, содержания и формы. Но следует подчеркнуть, что, устраняя дефекты платоновского понимания индивидуации, Аристотель предлагает в высшей степени богатое понимание детерминации. Индивида Аристотель рассматривает как реально подчиненный целому элемент. Целое с его всеобщим порядком задает точку зрения на индивидуальность. На этой основе вопрос об отношении «всеобщего» к «единичному» берется во всеобщей форме как чисто логический. Вовлеченность в сферу объемлющего человека опыта есть основа, условие познания, мало того – причина познания: ведь именно данные в опыте предметы, их связи и отношения вызывают то удивление, в котором Сократ, Платон и Аристотель видели призыв к философствованию. И чем глубже будет эта погруженность, чем полней будет перечисление свойств предмета, данного в опыте, тем истинней будет познание его индивидуальности. Так, именно в энергичной заряженности человека к осуществлению вовне, в мире праксиса, видит Аристотель самую характерную черту бытия человека, которая отличает его как от жителей Олимпа, так и от представителей всего другого живого мира. Человек, говорит Аристотель в «Большой этике», есть сила, порождающая действия, и значение этой силы тем больше и существенней, что, осуществляемая рассудительностью, она включает в себя момент воли и сознательного выбора, то есть подчеркивает факт человеческой свободы, ответственности и самостоятельности^{24}.

Одним из самых интересных моментов концепции индивидуальности у Аристотеля оказывается представление о динамике индивидуальности, фактически определяемое его пониманием детерминации. Это, в частности, выражается в различении Аристотелем уровней одушевленности: растительной, животной, человеческой, разумной душ. Фактически Аристотель оказывается сторонником эволюционизма. Эволюция, по Аристотелю, определяется энтелехией, скорее внутренними условиями, чем воздействием внешней среды. «Природа действует шаг за шагом от вещей, лишенных жизни, к животной жизни таким образом, что невозможно определить точную линию демаркации... шкала живого представляет градуированное дифференцирование»^{25}.

^{21} Большая этика. 1, II, 1187в, 25–30.

^{22} Этика Аристотеля. 1908. С. 49.

^{23} Майр Э. Причина и следствие в биологии // На пути к теоретической биологии. М., 1970. С. 51.

^{24} Там же. С. 124.

^{25} Аристотель. История животных. Цит. по: Durant W. History of Civilisation. P. 11. The life of Greece. N.Y., 1966. P. 530.

Феофраст^{26} вслед за софистами наблюдает личность как нечто объективное, а вслед за Аристотелем интерпретирует нрав в виде образованного поступками субъекта, индивидуальным способом его действий этического стереотипа и показывает, как это устойчивое клише проявляется в поведении. По мнению С.С. Аверинцева^{27}, личность, понятая как чужое «Я», это характер. Проблема характера выдвинута в виде комплекса черт «бытового» человека. Основой познания становится поведение индивида, причем интересуется его не конкретный субъект, не частный феномен, а причина, его породившая, поэтому описывается не индивидуальность, а именно тип – труса, болтуна, скряги и т. д. С.С. Аверинцев указывает, что сами слова, передающие в классических языках понятие «личность», означают театральную маску и театральную роль.

В языческих источниках христианской теологии, в рамках которой проблема индивидуальности оказалась поставленной явным образом, проблема индивидуального существования в определенной степени оказывается проблемой индивидуации. Меняется по сравнению с полисной организацией понимание социума, космоса: в результате завоеваний Александра Македонского человек, защищенный прежде полисной системой, предстал один на один с миром. Резко увеличился вес этической компоненты философских исследований, что в общем случае свидетельствует о большем внимании к индивидуальному существованию.

В качестве специфической черты средневековой философии назовем широкое применение диалектических приемов, в том числе и при разработке интересующей нас проблематики. В теологии, исходившей из тезиса о единстве Бога в трех ипостасях, важным стало положение о тождественности сущности и инаковости. Истоки этого воззрения следует отнести к разработанной Платоном и Аристотелем диалектике единства и различия, соотношению большего и меньшего единства как тождества и подобия, соотношению большего и меньшего различия как противоположности и инаковости. Эта связка категорий «тождественность» – «инаковость» интерпретировалась впоследствии как отражение тождества ипостасей и инаковости духовной и телесной природ человека. В аспекте нашей темы это означало связывание тождества человеческой индивидуальности не только с единством его самоидентификации, но в большей степени с составляющим первооснову личности ипостасным единством.

Средневековье наследует и продолжает традицию отношения к индивидуальности, индивидуации, порожденную распадом классической философской мысли, становлением христианства как мировой религии. Проблема ставится теперь в контекст отношения Бог – человек. Одно из важнейших направлений решения проблемы христианскими теологами – отцами Церкви и схоластики – это борьба с дуализмом, принимавшим самые различные формы на протяжении Средневековья. Так, Августин преодолевает грех своей юности – манихейские увлечения; в XIII столетии, в период становления томизма, это борьба с дуализмом, идущим от арабских мыслителей. Разумеется, монистическое решение проблемы достигалось исключительно на пути идеалистического подхода. Дуализм арабских мыслителей (Аверроэс) и испытавших их влияние парижских философов и теологов был реакцией на существовавшее единство философии и теологии. Знакомство с естественно-научными сочинениями Аристотеля привело к становлению направления философской мысли, отмеченной интересом к природе. Это повлекло за собой интерес к его этическим произведениям, которые, в противоположность уже сформировавшейся этике христианства, давали представления о морали, основанной на естественных наклонностях, о натуралистической этике. «Не надо больше врожденных сверхъестественных добродетелей, этого христианского смирения, состоящего в том, чтобы скрывать свои достоинства, ни воздержания от мяса, ни воздержания от плотских наслаждений, возвра-

^{26} Феофраст. Характеры. Л., 1974.

^{27} Греческая «литература» и «словесность» // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971. С. 206–266.

тимся, напротив, к добродетелям Аристотеля, которые тот резервирует за элитой и которые не созданы для бедных» – так описывает Э. Жильсон ситуацию последней трети XIII столетия^{28}.

Две основные тенденции развития средневековой мысли, представленные соответственно Августином и Фомой Аквинским, – тенденции неоплатонизма и аристотелизма отличаются в решении проблемы индивидуальности по тем же основаниям, что и платонизм от аристотелизма: для первой традиции характерна определяющая индивидуальность роль идеи, формы, вообще идеального; для второй – индивидуация имеет принципом материальное.

Обсуждение проблемы индивидуации продолжено Дунсом Скоттом, точнее, обсуждение условий, в которых эта проблема возникает: «Бытие, исследованием которого занят метафизик, не является ни частной физической реальностью, ни универсальным, взятым в своей логической общности; это та интеллигибельная реальность, которая представляет собой саму природу бытия как бытия. Авиценна ясно установил, что сами по себе "природы" не являются ни универсальными, ни единичными»^{29}. Он дополняет цепочку родов и видов индивидуализирующей идеей вещи (*haecceitas*).

Проблема индивидуальности в Средневековье оказывается включенной в контекст самых крупных философских проблем, прежде всего в контекст проблемы универсалий.

Г.Г. Шпет указывает, что «тяжба номинализма и реализма не только не разрешена в истории философии, но всегда является новым побуждением к философским спорам, и можно заметить, что всякая крупная эра в философии отмечается ее формулировкой в новых формах и в новой инсценировке»^{30}.

Новый тип общественных отношений, появившийся на развалинах античности, привел к выдвиганию вопросов о свободе воли и предопределении, а следовательно, к новому пониманию ответственности человека, к новому пониманию индивидуальности.

Итак, понятие «индивидуальность» в античности и Средневековье может быть дедуцировано из тщательно исследованного соотношения понятий «единичное» – «общее».

Для философии Возрождения, как отмечал М.М. Бахтин, характерны две тенденции: во-первых, стремление найти в человеке всю Вселенную, со всеми стихиями и силами, с ее «верхом» и «низом»; во-вторых, поиски этой Вселенной прежде всего в человеческом теле, которое сближает и объединяет в себе отдаленнейшие явления и силы космоса^{31}.

Слом духовной диктатуры Церкви в результате образования сильных монархий естественно привел к изменению положения индивида в обществе. Нельзя не обратить внимания на то обстоятельство, что, с одной стороны, безусловно имеет место освобождение от того, что называлось «оковы Средневековья», с другой стороны, индивидуализм, получивший здесь социальную санкцию, считался ущербным именно для индивидуальной, личностной характеристики человека.

А.Ф. Лосев, отмечая очевидную гуманистическую тенденцию Ренессанса, указывал на тенденцию, ей противоположную: «И искусство того времени выражало не только пафос самоутверждения и самосознания ставшего автономным человека, но и слабость, даже немощь возрожденческого индивидуализма»^{32}. Соблазн представить эпоху Возрождения раскрытием средневекового человека фактически определяется сложившимися штампами – «мрачная эпоха Средневековья», «радостный лик Возрождения». Ренессансное мышление следует представить какдвигающееся от понятия «индивид» к понятию «индивидуальность». В идее индивидуальности обращение к человеку в новой экономической и политической ситуа-

{28} *Gilson E. La philosophie au moyen age. T. 2. Paris, 1976. P. 559–560.*

{29} Там же. P. 593.

{30} *Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 15.*

{31} *Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья – Ренессанса. М., 1990. С. 404.*

{32} *Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 503.*

ции прямо сопряжено с утверждением принципа индивидуальной свободы. Развиваемый идеал социальности – это модель самостоятельной индивидуальности, исходящей из внутренних способностей и доблестей.

Макиавелли, сопоставляя языческую религию и католический культ, отмечал именно высокий уровень выступления индивидуальности, может быть, даже личностных характеристик в античности, а ведь ренессансное мышление было в существенной степени инспирировано античными образцами^{33}. Можно согласиться в целом с утверждением, что «ни об одной культуре вплоть до Нового времени нельзя было сказать, что стержнем и основой ее развития был поиск индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни, то есть самоценность отличия»^{34}. В Новое время проблема индивидуальности оказывается отмеченной повышенным интересом к внутреннему миру индивида, к его самосознанию. Это эпоха, в которую создаются учения, элементы которых окажутся полезными в последующем для научной психологии. Отмечая в качестве всеобщего, начинающего Новое время события, реформацию, Гегель писал о ней как о «все преображающем солнце», а весь период, обозначаемый как Новое время, характеризовал как период, когда дух сознает себя свободным, так как он стремится к истинному, вечному, в-себе и для-себя-всеобщему. Это обращение к внутреннему миру, характерное, по Гегелю, для названной эпохи, подчеркивается им неоднократно. Индивидуальность имеет своей основой более основательное преодоление прежних ограничений, отделявших мирян и церковь.

С Декарта начинается этап в развитии философии Нового времени, обозначаемый обыкновенно как философия сознания. Знаменитое «*cogito*» французского мыслителя оказывается принципом, на основе которого становится возможным и необходимым объяснить феномен индивидуации, индивидуального существования наличием сознания. Названное обстоятельство, при всей его несомненной важности, не может исчерпать все особенности подхода Декарта к интересующему нас вопросу. Декарт вовсе не повторяет слепо положение об определяющей роли сознания в самоопределении, которое можно встретить в средневековой философии – патристике (Августин) и схоластике. «...Безосновательно полагать, что наше природное тело и все движения нашего тела зависят от души, тогда как, наоборот, следовало думать, что душа удаляется после смерти только по той причине, что это тело исчезает и разрушаются те органы, которые служат для движения тела»^{35} – так писал он в работе «Страсти души». Душа, таким образом, не является единственным принципом, определяющим деятельность и мышление субъекта. Этот и другие такого же рода взгляды Декарта представляют собой выражение фундаментальной особенности его доктрины, именно дуализма. Являясь, по существу, родоначальником психофизической проблемы, ставшей на длительное время одной из центральных проблем европейской метафизики, Декарт вынужден объяснять, каким образом осуществляется связь души и тела, а тем самым (и именно это представляет для нас первостепенный интерес) – каким образом осуществляется становление индивида, личности.

Механическое решение проблемы Декартом, означавшее, по существу, устранение телеологического элемента, конечно, наносит весьма ощутимый удар по рудиментам схоластических воззрений человека, но оно вместе с тем сужает сферу, в которой осуществляется становление индивидуального, замыкая этот процесс в рамках индивидуальной телесности. Отсюда утрата тех диалектических прозрений, которыми так богата иногда схоластическая мысль. Впрочем, несколько не пытаясь принизить роль Декарта в развитии философии Нового времени, трудно

^{33} Макиавелли. Рассуждения на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869.

^{34} Баткин Л.М. Понятие человека в философии Нового времени // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 217.

^{35} Декарт Р. Страсти души // Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 483.

не отметить, что решение им названной проблемы представляет собой перенос границы человеческого тела согласно той схеме, которую можно встретить у средневековых мыслителей, особенно у тех из них, кто, подобно Авиценне, глубоко исследовал человеческое тело^{36}. Проблема, решаемая французским мыслителем как психофизическая проблема, без особого насилия над интеллектом может быть помещена в рамки волновавшей все Средневековье проблематики соотношения универсального и индивидуального, в рамки проблемы универсалий.

Верно, по-видимому, будет сказать, что никому из философов Нового времени проблема соотношения единичного и многого и связанная с ним проблема индивидуации не доставляла так много хлопот, как Спинозе и Лейбницу. Как и в случае Декарта, проблема оказывается здесь включенной в контекст фундаментальных философских проблем, точнее, самой фундаментальной философской проблемы – проблемы субстанции. Конечно, как и у Декарта, необходимым словарем для обсуждения собственно проблематики индивидуальности являются понятия «свобода воли», «необходимость», «телеология», «случайность». Легко заметить, что по сравнению с Декартом осуществляется известная реабилитация телеологии, целевой причинности. Отмечая ограниченность односторонне механических объяснений, Лейбниц писал: «Этот недостаток я пытался восполнить и показал, наконец, что хотя все в природе происходит механически, однако основание механизмов лежит в области метафизики и законы движения и природы порождены не абсолютной необходимостью, а волей мудрой причины, которая действует не по чистому произволу, а сообразно с вещами... более того, хотя не все тела органические, однако во всех неорганических скрываются органические, так что вся масса, на вид бесструктурная и сплошь однородная, внутри не однородна, а дифференцирована, притом не бесформенно, а упорядоченно»^{37}. «Проклятое время схоластики» оказало глубочайшее воздействие на философскую мысль Нового времени.

То, что оказывается у названных авторов (диаметрально противоположным образом решавших проблему субстанции) интересным для решения проблемы индивидуации – это фактическое тождество понимания индивидуального, во всяком случае в том, как это понятие может быть непосредственно употреблено при анализе личности. В определенной степени это можно было прокомментировать, имея в виду известное тождество позиций Лейбница и Спинозы в отношении понятия «свобода воли». Господство представлений о детерминизме, характерное для эпохи, привело каждого из названных авторов к отрицанию понятия «свобода воли» именно как противоположного всякому детерминизму. Обратим внимание на то обстоятельство, что индивидуальное, отождествляемое теперь и у Спинозы и у Лейбница не со свободной волей, но со свободной деятельностью, формируется у обоих авторов в результате и на основе соотношения единичного с окружающим его миром: монада Лейбница несет в себе, представляет себе, перцептирует весь остальной мир; но и у Спинозы с его лишенным какой-либо гибкости детерминизмом – предопределенностью, жестокой, исключаяющей случайность необходимостью, индивидуализирование осуществляется в ходе соотношения единичного с этой необходимостью, универсально причиняющий себе весь мир. Отметим, что у Лейбница, как и у Декарта, индивидуализирование оказывается связанным с тем, что его монада не только воспринимает внешний мир, но и обладает способностью воспринимать саму себя. Монада в качестве истинного атома природы, элемента вещей становится таковой лишь в силу своей способности содержать в себе в идеализированном виде весь остальной мир, а эта способность есть способность перцепции и апперцепции. Именно эта способность монады сообщает ей черты самодовлеющей сущности, «которая делает ее источником внутренней деятельности и, так сказать, бестелесным автоматом»^{38}.

{36} Durant W. History of Civilisation. N.Y., 1966. P. 530.

{37} Лейбниц Г.-В. Против варварства в физике за реальную философию. // Соч.: В 4 т. Т. I. М., 1982. С. 357.

{38} Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч.: В 4 т. Т. П. М., 1983. С. 231.

В целом движение от возрожденческого гигантизма к массовидному индивиду европейского общества Нового времени вряд ли можно представить в виде резкого скачка. Гигантизм Возрождения, как справедливо отмечал А.Ф. Лосев, сопровождался становлением массовидного человека именно в той мере, в которой оказывается возможным увидеть некоторую общность социальных структур и в этот период, и в Новое время. Но, повторяю, это должно стать предметом гораздо более детального рассмотрения.

Те диалектические моменты постановки решения проблемы индивидуальности, которые имели место в предшествующий период, закрепляются и приводятся в систему Гегелем. Этот тезис особенно отчетливо иллюстрируется характеристикой Гегелем соответственно Спинозовского и Лейбницевского решений проблемы субстанции. Можно было бы привести полные характеристики односторонностей Спинозы и Лейбница в понимании субстанции, они достаточно красноречиво показывают, что, по Гегелю, мешает каждому из названных авторов подойти к пониманию субстанции как субстанции-субъекта, то есть как воплощения индивидуации. Ограничимся небольшим рассуждением из учения о сущности «Науки логики», где непосредственно сопоставляются философии Спинозы и Лейбница. «Спинозизм – неудовлетворительная философия потому, что рефлексия и ее многообразный процесс определения есть (в нем) внешнее мышление...» И далее: «Спиноза не идет дальше отрицания как определенности или качества; он не переходит к познанию отрицания как абсолютного, то есть себя отрицающего отрицания; тем самым спинозовская субстанция сама не содержит абсолютной формы; и познание этой субстанции не есть имманентное познание... Этой субстанции, с одной стороны, недостает, вследствие этого, принципа личности – недостаток, который особенно вызывал возмущение против спинозовской системы, с другой стороны, познание оказывается внешней рефлексией...»^[39] С другой стороны, Кант осмыслил величайший тезис эпохи просвещения о свободе воли, самоопределяющемся разуме как абсолютной силе, критерии истины. Критический характер разума по отношению к сущему определил коперниканский переворот Канта в философии, провозгласивший преобразующе-созидательный характер человеческого мышления. Однако субъективно-психологический, абстрактный способ рассмотрения форм отношения человека к миру не позволил Канту преодолеть противоречие в определении индивида: необходимости и свободы, природного детерминизма и нравственности, эмпирической единичности и всеобщности разума, созерцаемого явления и умопостигаемой сущности.

Определения индивидуальности человека, согласно Канту, соответствуют формам отношения человека к миру. В своем непосредственном отношении, в своей являемости, то есть в опыте, человек обладает лишь природной определенностью, он пассивен и не свободен. В своем существенном определении он сверхприроден, свободен, является субъектом разума и культуры. Поэтому вопрос о понятии человека распадается для Канта на вопросы о теоретическом отношении к миру, о практическом отношении и об их единстве: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» Теоретическое отношение предполагает выявление предметного содержания мира. Но, согласно выводам английского эмпиризма, внешний мир в своей непосредственной чувственной данности есть лишь множество рядоположенных единичных и случайных явлений, где единство, закономерность, всеобщность и необходимость не присутствуют наглядно, а являются продуктом субъективной деятельности и абстрагирования.

Человек как субъект опыта, науки, по Канту, не является пассивным наблюдателем, механически фиксирующим последовательность явлений в пространстве и времени, а выступает активным творцом, выявляющим единство их многообразия, закономерность случайного, необходимость и всеобщность единичного. Мышление критически преобразует наличную положенность мира, вскрывает существенные законы природы, выступающие в форме правил рассудка – видов априорного синтеза наглядных представлений. Основание возмож-

^[39] Гегель. Наука логики в 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 180–181.

ности опыта лежит за пределами опыта, в разуме, в трансцендентальном единстве самосознания как чистом априорном синтезе, обуславливающим возможность любого особенного априорного синтеза, то есть любого суждения. Однако разум в его стремлении к обоснованию научности и объективности, согласно Канту, субъективен, дает лишь регулятивные гипотезы, хоть и являющиеся необходимыми и общезначимыми сущностями: идею единства мышления как идею свободы, идею единства природы и идею всеобщего единства мышления и бытия, природы и свободы. Таким образом, опытная, теоретическая или естественно-научная форма отношения человека к миру, полагающая критерий истины в чувственной достоверности, несет знание о человеке только как о явлении природы, подчиненном механизму слепой необходимости. Вывод Канта неутешителен: свободы в царстве природы нет. Человек, как ее часть, в своей природной определенности зависим от ее сил, движим эгоистическим интересом самосохранения и счастья и как таковой не может быть субъектом морали и культуры, то есть субъектом практического отношения к миру.

Человек, считает Кант, свободен лишь тогда, когда он выступает в своем существенном, всеобщем определении – разумном отношении к миру. Субъект разума, будучи ноуменом, находится вне ряда пространственно-временных связей и потому не может выступать в качестве средства, обусловленного. Он свободен тогда, когда его воля автономна, не обращена на эмпирическое многообразие природы, а самоопределяет себя согласно всеобщему законодательству разума – моральному закону, по которому человек, носитель нравственности и творец культуры, есть цель и высшая ценность. Никакие идеалы и ценности не могут быть навязаны индивиду извне. Гетерономия воли ведет к несвободе и аморальности. Человек, руководствуясь разумом, сам дает себе моральный закон, и поэтому он свободен. Однако теоретический разум имеет лишь регулятивное применение, по Канту, он абстрактен и пуст. Поэтому и практический разум, или свободная воля, формален и бессодержателен, представляет собой лишь абстрактную отрицательность по отношению к диктату чувств, что приводит к антиномии долга и счастья. Кант сознает, что успешность практического отношения зависит от адекватности теоретического отношения. Чтобы моральные законы обрели действительность, они должны быть подкреплены самим объективным ходом вещей в мире.

Свобода не может быть достигнута, если она не лежит в основании необходимости природы. Человек не может быть разумным и свободным существом, если за конечной являемостью мира не стоит разумная первосущность, основание всеобщего единства мышления и бытия. Можно лишь надеяться, что реальность свободы, успешность практической деятельности, действенность морали укоренены в основании единства сверхчувственного и природы. Разум для способности суждения имеет только один принцип, согласно которому механизм природы подчинен архитектонике разумной причины мира.

Кант пытается разрешить противоречие теоретического и практического отношения, противоречие природы и культуры, естественного и нравственного, счастья и долга, являемого и существенного в определении индивидуальности человека с помощью понятия объективной внутренней целесообразности природы согласно с нашей рефлектирующей способностью суждения, что ведет к идее мироздания как целого в его всеохватывающей закономерной связи. Согласно этому все вещи природы, в особенности организмы, не могут быть познаны только по механическим законам, а должны рассматриваться как внутренние цели природы, то есть такие, «внутренняя возможность которых предполагает цель, стало быть понятие, которое в качестве условия лежит в основе каузальности их порождения». Целесообразность есть специфическое понятие рефлектирующей способности суждения, выявляющей всеобщее в особенном, закономерность случайного соединения многообразного в целое.

Человек, подобно всем организмам, обладает внутренней целью. Но он является и последней целью мироздания в качестве субъекта свободы. Если индивид в своем отношении к миру не выходит за пределы природной определенности, то он – особенная цель наряду с

другими явлениями природы и остается лишь средством сохранения ее внутренней целесообразности и средством для реализации закона свободы, а не его носителем. В качестве явления природы человек устремлен к счастью, которое невозможно, по Канту, так как требует эмпирической полноты условий существования.

Сущность и высшее достоинство человека как индивидуальности состоят в том, что он в качестве цели свободы есть всеобщая, последняя цель всего мироздания – самоопределяющаяся личность, способная составить понятие о целях природы и пользоваться ими как средством для целей своей свободы, что Кант называет культурой. Культура возможна лишь в гражданском обществе, включенном во всемирно-гражданское целое, где искусство и наука смягчают в человеке природное, эгоистическое начало и ведут его к реализации его сущности – разума, нравственности, свободы.

Отсутствие рефлексии в себя, характерное для разворачивания абсолютного у Спинозы, равно как для учения об эманации, восполнено Лейбницем в понятии монады. Односторонности одного философского принципа обычно противопоставляется противоположная односторонность, и, как далее продолжает Гегель, целокупность наличествует по крайней мере как рассеянная полнота. Изменения монады представляются как действия, лишённые всякой пассивности, как обнаружения ее самой, и как существенный принцип выдвигается принцип рефлексии в себя или индивидуации. Далее указывается, что в понятии абсолютной монады следовало бы выделить не только абсолютное единство формы и содержания, но и свойство рефлексии, то есть отталкивания себя как соотносящуюся с самой собою отрицательность, ввиду чего абсолютная монада есть так же и творящая монада... Таким образом, принцип индивидуации не получает своего более глубокого обоснования; понятия о различении разных конечных монад и об их отношении к их абсолютному не вытекают из самой сути или вытекают не абсолютным образом, а принадлежат рефлексии и поэтому не достигли внутренней связанности^{40}. Гегель, как видим, подчеркивает необходимость такого положения вещей, когда соотносящаяся с собой отрицательность представляет собой единичность, противопоставляющую себя иному и исключаящую это иное – индивидуальная личность^{41}. Эта абсолютная всеобщность, которая столь же непосредственно есть абсолютная индивидуализация «и такое в-себе-и-для-себя-бытие, которое всецело есть положенность и есть это в-себе-и-для-себя-бытие лишь благодаря единству с положенностью, составляют природу «Я» и природу понятия...»^{42}

Отмеченное Гегелем фактическое единство рефлексии-в-себя и рефлексии-в-другое представляет собственный момент развития системы категорий его логики, поэтому естественным представляется заключение, что логика этой системы – это логика развития индивидуальности.

Следует также заметить, что позиция Гегеля в рассматриваемом вопросе – это в значительной степени реакция на романтизм. Последний, резко осудив безумства Великой Французской революции, а с ними и революционные эпохи в развитии общества вообще, не принимая новой эпохи, противопоставил личность новому обществу, испытывая ностальгические чувства по отношению к Средневековью.

Важным и интересным кажется различие между подходом к характеристике индивидуальности, процесса индивидуализации у Гегеля и, например, Ф.Шлейермахера, сводимое прежде всего к характеристике метода того или иного автора. Не мышление и деятельность, как это имеет место у Гегеля, но созерцание и чувство – вот факторы, определяющие становление и эволюцию индивидуальности у Шлейермахера. И у Гегеля, и у Шлейермахера имеет место то понимание индивидуальности, которое фактически проходит через всю историю этого поня-

^{40} Там же. С. 184–185.

^{41} Гегель. Наука логики в 3 т. Т. 3. С. 17.

^{42} Гегель. Наука логики в 3 т. Т. 3. С. 17.

тия, а именно, понимание индивидуальности как единичного, соотнесенного с противостоящим ему миром. В решении же задачи образования индивида (как мог бы выразиться Гегель – задачи методологического порядка) различие делается вполне ощутимым.

Шлейермахер, быть может, не самая типичная фигура немецкого романтизма, более того, его творчество не исчерпывается романтизмом, но в отношении интересующей нас проблемы он представляется достаточно характерным автором, по крайней мере, для раннего периода развития романтизма в Германии.

Ф.Шлейермахер, обращаясь к критикам религии, писал: «Практика – это искусство, спекуляция – это наука, религия же – это способность постичь и почувствовать бесконечность. Как могла бы практика без религии подняться над обычным кругом житейских суетных и традиционных форм? Как спекуляция без религии могла бы стать чем-нибудь лучшим, нежели высушенный безжизненный скелет? Или почему, например, Ваша практика противопоставляет его универсуму и воспринимает его как частицу этого универсума, не как нечто священное, над чем простерлась длань религии. Почему она приходит к жалкому однообразию, которому ведом один-единственный идеал, везде и всюду предлагаемый? Потому что Вам не хватает главного в Ваших чувствах – чувства бесконечной и живой природы, символом которой является разнообразие и *индивидуальность*^{43} (выделено автором). Путь Шлейермахера, на который вступили некоторые романтики, – это путь духовного решения задач, вставших в общественном развитии. Такого рода критика абстрактного рационализирования предвосхищает позднейшую критику Гегеля со стороны Кьеркегора или такого же рода замечания со стороны философов жизни или У.Джемса. Этот протест против рационализма представляется возможным рассматривать как нежелание признать разумным то общество, в котором живет мыслитель, сознание невозможности определиться как индивидуальность в этом обществе и, как следствие, поиски выхода за пределы связываемой с представлениями об этом обществе рациональности мышления и поведения, тенденция к иррациональному, абстрактно индивидуалистическому, которое в качестве односторонности противостоит абстрактной рациональности и абстрактной социальности. «Часто говорят, что человек представляет собой социализируемое животное, – писал Кьеркегор, – но в основе это животное хищное, о чем нельзя отдать себе отчет, лишь рассматривая его зубы. Все, что рассказывают о социальности и об обществе, представляет собой лишь наследственное лицемерие и коварную хитрость»^{44}. Важной здесь представляется задача отнюдь не бегства от действительности, по отношению к которой определяется индивидуальность, но определение путем преобразования этой действительности, дающее шанс обретения индивидуальности. Это понимание само оказывается результатом определенного уровня общественного развития.

Как методологическая проблема индивидуальности, индивидуации встает наиболее отчетливо, как кажется, прежде всего в исторических исследованиях, точнее, в области методологии истории общественного развития. Попытка Дильтея обосновать общественную науку или, по его терминологии, науку о духе привела его к достаточно характерному видению исторического процесса через биографии наиболее репрезентативных фигур. Такое изображение исторического процесса при всей его безусловной нетривиальности и до известного момента плодотворности, лишает историю как науку важной компоненты, без которой она, собственно говоря, перестает быть историей, а именно – элемента континуальности. (Р.Коллингвуд очень обстоятельно остановился на этом дефекте дильтеевской концепции исторического движения.)

Обращает внимание и то обстоятельство, что и в естествознании, не говоря уж о медицине, которую вряд ли можно отнести к естественно-научному знанию, вопрос об индивидуальности, индивидуации оказывается поставленным достаточно определенно. Например,

^{43} Шлейермахер Ф.Д. О религии // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М.: МГУ, 1980. С. 139.

^{44} Kierkegaard S. On bieu... On bieu... Paris, 1973. P. 225.

В.Эльзассер, физик-теоретик, сыгравший важную роль в решении задачи построения теоретической биологии, писал: «Цель настоящей работы описать теоретический метод, средствами которого различие между физической теорией и теорией биологической анализируется в терминах понятия индивидуальности (individuality). Очевидно, что индивидуальность существует повсюду; она не может быть ограничена какой-либо специальной областью. То, что мы здесь утверждаем, состоит в следующем: роль индивидуальности в биологии является существенной (подчеркнуто автором), чтобы быть описанной, в то время как в физических науках она является случайной (incidental) и очень часто иррелевантной. Мы решаемся утверждать, что базисное различие между живой и неодушевленной материей в широком смысле может быть описано в терминах той роли, которую индивидуальность играет в каждой из областей»^[45]. Имея в виду диалектику индивидуальности и целостности (тотальности), легко усмотреть значение понятия «индивидуальность» при решении актуальных проблем в биологии и медицине.

Экзистенциально-антропологические течения на смену целостному видению человека выдвигают ощущение автономности различных граней существования человека, отказываясь от синтетического охвата всех сфер бытия. Акцентируется именно разорванность связей в системе «человек – общество», причем социальное и индивидуальное (личностное) оказываются радикально противопоставленными, происходит жесткое разведение как бы по разным полюсам: всеобщее, тождественное внешнему, объективному, и индивидуальное, интимное, субъективное; сущностное и являющееся в человеке. Характерно, что именно это последнее и объявляется подлинно человеческим бытием.

Экзистенциализм начинается с постановки в центр философского рассмотрения личной экзистенции индивида. Сошлемся в этой связи на высказывания Ж.-П. Сартра: «Действительно, наш исходный пункт – это субъективность отдельного человека. Причины эти – чисто философского порядка. Они вытекают вовсе не из того, что мы буржуа, а из того, что нам нужно учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадёживают, но не имеют под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: "Я мыслю, следовательно, я существую". Это абсолютная истина сознания, познающего себя самого»^[46]. Выдвижение на передний край проблемы индивидуального существования, утверждение автономности акта выбора человеком своего «бытия-в-мире», без сомнения, является определенным теоретическим ответом на продвижение социума к все большей монополизации всей жизни человека. Бытие человека в мире, в который он «заброшен», для Сартра «несубстанциональный абсолют», и в этом смысле оно есть неустрашимая индивидуальность. Перестать быть индивидуальностью для человека возможно только одним путем – отказаться от бремени свободы. В этом случае человек входит в мир как, например, у Хайдеггера, лишенным субъектов действия, в нем все – другие, индивид становится другим даже для самого себя. У Н.Бердяева эта ситуация носит название «мира объективации», в этом мире происходит, так сказать растворение индивидуальности в тотальности, в безличном общем, в неограниченном необходимом. В этом смысле подлинное бытие в качестве своей сущностной характеристики не может подвести себя ни под какую общую идею, общее основание. «Бытие – это индивидуальное приключение»^[47].

Представляется важным отметить и такую черту экзистенциалистической традиции, как отсутствие проблемности в рассмотрении взаимосвязи понятий «человек», «личность», «индивидуальность». Вся проблема человека оказывается репродуцированной к индивидуальной экзистенции, находящейся под постоянной угрозой «абсурдного мира». Человек в таком

^[45] *Elsasser*. The role of individuality in biological theory // *Toward to theoretical biology*. Edinburg, 1970. V. 3. P. 137.

^[46] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм. М., 1953. С. 21.

^[47] *Sartre J.-P.* Etre et le Neant. P. 713. 1957. Цит. по: *Коломиец В.П.* Становление индивидуальности (Социологический аспект). М., 1993. С. 27.

описании не может быть в принципе определяем ничем, кроме собственной субъективной сущности. Исходя из этого, рядом авторов^{48} делается вывод о том, что позиция экзистенциализма есть в теоретическом плане выражение индивидуализма.

Философская антропология, на первый взгляд, провозглашает противоположную установку, а именно: возможность соединения философского и конкретно-научного подхода к человеку, реализует, как нам представляется, идеал синтеза научного знания с философией. «Философская наука о человеке включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалами этих отдельных наук и выходя за их пределы»^{49}. Очень важно в контексте нашей работы обратить внимание на разрабатываемое в философской антропологии понятие индивидуализации (индивидуации), которая для представителей этого направления становится понятием, отражающим весь процесс «душевного становления» от растений, далее через животных до человека.

Кроме этого, важно развиваемое Х.Плеснером представление об индивидуальности как свойстве не только человека, но и реальности в целом. «Следует говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих с ним солях наличного бытия (Dasein), бытия вообще»^{50}. Автор обращает внимание на необходимость различения, точнее, саморазличения, в индивидуальности (личности) единичного, которое есть собственно индивидуальное, и общего «Я» (Ich). Осуществление такого различения представляется возможным в ситуации сосуществования с другими, при которой индивидуальная реальность другого «Я» присваивается в качестве моей различными способами и интерпретируется различными вариантами^{51}.

Это направление интересно в рамках данного исследования прежде всего явной опорой на естественно-научную мысль, по большей части на биологическую, в свете чего извечная проблема соотношения биологического и социального стала приобретать биологическую направленность. Человек, по мнению Шелера, является самым удивительным существом именно потому, что, несмотря на свое происхождение из мира животных, трансцендирует себя и свою жизнь, а через это и любую жизнь. Более того, взятый в чисто биологическом ракурсе, человек есть аномалия, отставшая в своем витальном развитии. Узкобиологический подход, в котором часто обвиняют представителей философской антропологии^{52}, ими самими как раз и подвергался критике за игнорирование изначальной первичности и самостоятельности духа (М.Шелер). Шелер видит различие между психовитальным началом человека и животного не в сущности, а в степени проявления, с этим обстоятельством, как с причиной, возможно связать появление упреков философской антропологии в биологизаторстве.

Демаркационная линия между человеком и животным состоит в том, что человек не приспособляется к определенной среде, а, будучи «декадентом» жизни, вынужден приспособлять природу к себе. Характерно, что качество для Шелера не есть рывок в развитии, а скорее регресс, на пути которого цивилизация, а вместе с ней и отдельный человек «представляются faux pas (ошибочным шагом) на пути, по которому шло развитие жизни на Земле»^{53}. Сущностное начало человека (а если сказать еще более определенно – сущность) должно лежать за

^{48} Там же. С. 27.

^{49} Гелен А. О. О систематике антропологии // Проблемы человека в западной философии. Сб. переводов. М., 1988. С. 157.

^{50} Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблемы человека в западной философии. Сб. переводов. М., 1988. С. ПО.

^{51} Там же. С. 130–131.

^{52} Колошеч, В.П. Становление индивидуальности (Социологический аспект). М., 1993. С. 29.

^{53} Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Bd. 1. S. 295. Цит. по: Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980.

пределами всего того, что мы называем жизнью. «Единственная форма существования духа, вытекающая из его сущности, – личность».^{54}

Некоторая неустойчивость философской антропологии между философией, с одной стороны, и наукой – с другой, в конце 60-х – середине 70-х годов привела к размыванию ее границ. «В конце 1960-х годов, – отмечает известный английский исследователь данной проблемы Р.Смит, – аргументы в пользу биологии вновь стали занимать воображение публики и проникли в науки о человеке. Исследователи черпали вдохновение в естественной истории и глубоко укоренившейся традиции сравнивать человека и животных – традиции, существовавшей еще до Дарвина и получившей подкрепление в его работах. Хотя в XIX веке изучение животных и растений стало академической дисциплиной, любители природы (а иногда и ученые) продолжали интересоваться традиционной естественной историей. Исследования животных и растений в естественной среде, а также изучение индивидуальности животных, в особенности домашних, стали необычайно популярны, а исследователи получали видимое удовольствие от сравнения повадок животных и поведения человека. Зоопарк и сад стали местом, где сошлись вместе интересы ученых и общественности. В 1940-е годы новая наука – этология – объединила естественную историю, с ее терпеливым изучением поведения животных в натуральных условиях, и университетскую лабораторную науку. Затем, в 1970-е годы, группа ученых-эволюционистов выступила с идеей социобиологии – дисциплины, призвавшей соединить теорию естественного отбора, этологию и знание о человеке; они намеревались включить науки о человеке в биологию. Социобиологи считали, что единства знания, отсутствие которого в науках о человеке столь очевидно, можно достичь лишь проводя последовательно идею о единстве человека и эволюционирующей природы, – иными словами, переосмысливая культуру с позиций биологии»^{55}. Однако некоторые принципиальные постановки проблемы человеческой индивидуальности сохранили свое методологическое значение и для современной ситуации в обсуждении проблемы индивидуальности, к таковым можно с уверенностью отнести убеждение в необходимости целостного рассмотрения проблемы.

Кроме того, таким важным методологическим принципом рассмотрения проблемы человеческой индивидуальности является соотнесение ее с внеили, точнее, неиндивидуальным. В.С. Соловьев в работе «Философские начала цельного знания», что уже само по себе интересно в контексте нашей работы, отмечал:

«Во всех общих, отвлеченных понятиях содержится или отрицание всех входящих в объем его явлений и их частной непосредственной индивидуальности и вместе с тем утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает, – всякое общее понятие есть отрицание явления и указание идеи. Так, например, в общем понятии "человек", во-первых, заключается отрицание частной индивидуальности, того или другого человека в отдельности, а во-вторых, утверждение их всех в некотором новом, высшем единстве, которое всех их обнимает, но вместе с тем имеет свою собственную, независимую от них объективность; но самой положительной идеи человека, общее понятие о нем, очевидно, не дает»^{56}. Подобные соображения были не менее четко сформулированы Гегелем и молодым Марксом. «Определяя себя как основание, сущность исходит лишь из себя. Следовательно, как основание она предполагает Себя как сущность, и прочие ее определения именно в том и состоят, что она полагает себя как единство»^{57}. Определяя себя как основание, сущность опосредует себя вовне,

^{54} Sheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle. 1921. S. 404. Цит. по: Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980.

^{55} Smith R. The Fontana History of the Human Sciences. L.: Fontana Press, 1997. P. 256. Пер. с англ. И.Е. Сироткиной. См.: Человек. 2000. № 1.

^{56} Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. 1988. С. 204.

^{57} Гегель. Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 71.

совершается это через существование. Поэтому «непосредственно сущая единичность только тогда реализована сообразно своему понятию, когда она соотносит себя к другому, которое есть она сама, хотя это другое и противостоит ей в форме непосредственного существования. Так, человек перестает быть продуктом природы лишь тогда, когда то другое, к которому он себя относит, не есть отличное от него существование, но само есть отдельный человек, хотя бы еще и не дух»^{58}. Для В.С. Соловьева индивидуальность – доказательство присутствия свободы и свободной воли личности, не покрываемых сводом законов и моральных императивов. Творческая натура подчиняется собственным законам и внутренней нравственности, более мощным и действенным, нежели предписанные извне. Творчество – всегда созидание, спасение от зла и агрессии, поэтому индивидуальность всегда социальна. Ее социальность в способности совмещать движение души, творческую природу «Я» с внешними формами участия в жизни общества. Индивидуальностью разрешается дилемма индивидуального и общественного. «Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным оплодотворяющим началом движения и находить в ней полноту жизненных условий и возможностей – таково отношение истинной человеческой индивидуальности не только к своей среде, к своему народу, но и ко всему человечеству»^{59}. Возможность выбирать алгоритм собственного существования предполагает, что творческий индивидуум независим и отделен от остального мира. Индивидуальность – это единичность, неповторимость, уникальность. Она не только объективно отдельное, но и осознает свою неповторимость как сверхценность не только для себя, но и для других. В этом плане Вл. Соловьев писал: «Сознание безусловного человеческого достоинства, принцип самостоятельной и самодеятельной личности... Эти качества не суть единственные добродетели, но без них все прочие стоят немного; без них отдельный человек есть только произведение одной внешней среды, сама среда является стадом»^{60}.

Индивидуальность независима, потому что подчинена всеобщему, а не частному и совокупному. В этом смысле другое «Я» так же значимо для меня, как и мое собственное. Оно есть безусловная цель, а не средство мироздания. Индивидуальность – это символ множества качеств, особенностей, символ неповторимого, уникального, единственного в своем роде. Это само себя созидающее из себя самого, сообразно своей имманентной природе, сообразно собственным законам. Индивидуальность «неуловима для законов природы и общества, не говоря уже о законах государства»^{61}. «Я» – духовный центр индивидуальности, из которого черпаются живительные соки для развертывания вовне внутренних качеств индивида, подобно тому как блеклая куколка превращается в роскошного махаона. «Я» константа, сохраняющаяся как судьба, как «проекция бытия»: «задачу эту, проекцию мы не выбирали: "Я" просто дается каждому в тот самый миг, когда он есть "Я"»^{62}.

Следовательно, можно заключить, что индивидуальность вечно созидает себя и свою реальность вокруг себя по законам творческой деятельности. Поэтому она никогда не есть индивид, часть более общего целого – мироздания, природы, общественной жизни. Скорее наоборот: все эти огромные сферы – лишь частный случай творческой индивидуальности. Человек – индивидуальность, когда создает любые новые формы – в искусстве, в мышлении, в деятельности, в поведении, – всюду, где человеческое существо призвано себя реализовать^{63}.

^{58} Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 45.

^{59} Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 158.

^{60} Там же. С. 506.

^{61} Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. С. 303.

^{62} Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 602.

^{63} См.: Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. М., 1991. С. 616.

Индивидуальность – непрерывный и вечный творческий акт, ибо именно в творчестве человек доказывает свою оригинальность и неповторимость. Именно в творческой деятельности «Я» получает свое подлинное бытие. Творчество – аргумент в доказательство существования глубинного многообразия внутреннего мира человека, а также неисчислимых возможностей человеческого «Я».

Индивидуальность – это требование относиться к человеку как к абсолютной ценности в мире природы и общественной необходимости. Сама индивидуальная жизнь – это уже абсолют и сверхценность, не соизмеримые с ценностью истории. «Я продолжаю думать, что мир этот не имеет высшего смысла. Но я знаю также, что есть в нем нечто имеющее смысл, и это – человек, ибо человек – единственное существо, претендующее на постижение смысла жизни. Этот мир украшен, по крайней мере, одной настоящей истиной – истиной человека, и наша задача – вооружить его убедительными доводами, чтобы он с их помощью мог бороться с самой судьбой. А человек не имеет иных доводов, кроме того единственного, что он – человек, вот почему нужно спасти человека, если хочешь спасти то представление, которое люди составили себе о жизни»^{64}.

Именно индивидуальность в своем многоликом творчестве непрерывно выявляет первичные основы человеческой жизни, которые остаются константой в вихре новых форм. Принципы существования универсума становятся тождественными принципам существования человеческого «Я».

Индивидуальность всегда открыта для мира других индивидуальностей. Индивидуальность открыта вовне и внутрь: мир человеческого «Я» беспределен и бесконечен. В нем есть все, что встречается в действительности, отраженное и вовлеченное в бытие индивидуального. Оно питает человеческую душу. Одновременно «Я», подобно прозрачному ключу, изливается в мир своей воплощенной в плодах творчества неповторимостью и многомерностью. Индивидуальность пластична и перспективна во взаимодействии со средой. «Материя будущего – неопределенность. Эта необходимая и неопределенная возможность – наше "Я". Именно оно, еще не осознав толком настоящего, стремится в будущее, одушевляется и возвращается оттуда "сюда", к нынешним обстоятельствам, запечатлевая на них особый узор бесчисленных требований, его составляющих»^{65}.

Индивидуальности свойственна увлеченность определенными формами творчества. Призвание владеет индивидуумом, творческий процесс подчиняет себе систему. Мое «Я» тождественно моему творению. Индивидуальности свойственна асимметрия устремлений и деятельности. Всегда есть нечто, некий стержень, определяющий ее поведение, – индивидуальная «проекция бытия», о которой писал Х.Ортега-и-Гассет.

Мы видим, что философы диаметрально противоположных ориентаций оказываются сходны в своем понимании индивидуальности, по крайней мере, в одном: индивидуальное, неповторимое, личностное оказывается результатом тех или иных оформленных сопоставлений с тотальным (София, Абсолютная идея, совокупность общественных отношений).

Итак, в философии в целом вплоть до Фейербаха проблеме личности явно недоставало внимания: человечество было перенесено в заоблачную высь, личность была редуцирована до уровня бесплодных абстракций. С другой стороны, становясь научной, все более точно основываясь на достижениях естествознания, философия естественным образом устранила индивидуальность, сводя и патологическое и нормальное к уровню дочеловеческих форм движения материи (механика, биология). Это двоякого рода устранение индивидуального из контекста человековедческой проблематики естественным образом приводило к появлению острых противоречий в различных формах и сферах жизни, например, на уровне религиозных концеп-

^{64} Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 116.

^{65} Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. М., 1991. С. 605.

ций – различного рода еретические концепции, вроде экзистенциального томизма, на уровне же медицины, концепции болезни и больного – концепции типа психосоматических доктрин.

С достаточно давних времен философское рассмотрение проблемы индивидуальности сопровождалось рассмотрением ее в целом ряде других отраслей науки, в первую очередь в медицине.

Для нас вышеизложенный материал важен в той мере, в какой он позволяет проследить становление и решение проблемы в зависимости от уровня общественного развития, развития науки, искусства, вообще культуры. На этой почве только и становится возможным дифференцировать этапы выступления проблемы индивидуальности.

Как мы увидели, проблема индивидуальности в истории культуры рассматривалась в двух тесно связанных между собой планах. Первый характеризуется обращением к индивидуальности как к уникальному дискретному, единичному объекту, независимо от природы объекта, ставшего предметом анализа. Второй определяется интересом к собственно человековедческой проблематике, включая вопрос о самосознании, самоидентификации индивида, а также вопрос об отношении социума к индивидуальности, заявляющей о себе, оставаясь при этом в контексте культуры либо отторгаясь ею как чуждый элемент.

Далее следует специально остановиться на основных современных концепциях, описывающих социализацию человека.

Индивидуальность – живое и творческое начало – символ неравновесности. Она противостоит среде, отстаивая собственную уникальность и неслиянность с окружающим миром. Рассматривая общество как социальную систему, Т.Парсонс основывал свою концепцию на таком понятии нормативного характера как равновесие. Общество в равновесии – это общество без конфликтов, однако полного равновесия ему не достичь. Но каждый член общества должен стремиться к тому, чтобы знать свою роль и понимать, чего от него ждут. От степени интеграции общих ценностных стандартов с интериоризированной структурой потребностей – установок (структура личности) зависит устойчивость социальной системы.

По мнению Т.Парсонса, средством поддержания социального равновесия являются социализация и социальный контроль. Посредством интериоризации общественных норм происходит социализация, когда индивид вбирает в себя общие ценности в процессе общения со «значимым другим». Семья и школа – два основных органа социализации. В результате адаптации человек приобретает социальную желаемость и адекватность, особенно в двух сферах действия и ответственности – в его семье и профессиональных рамках.

В теории социальной мобильности, социокультурной динамики и ценностной теории П.А. Сорокина понятие «социальное пространство» определяется как «некая вселенная, состоящая из народонаселения земли». Это понятие расширяет границы социализации индивида как представителя всего человечества. В социальном пространстве каждому индивиду отведено определенное место («социальное положение»), которое П.А. Сорокин определяет как совокупность связей индивида с другими индивидами или группами.

Социальная стратификация и социальная мобильность определяют многомерность и динамичность социального пространства. Социальную стратификацию можно определить как дифференциацию в иерархическом ранге. А социальную мобильность как некоторое социальное перемещение с изменением или без изменения в социальном статусе индивида или группы. Социальная мобильность подразделяется на вертикальную и горизонтальную. Горизонтальная социальная мобильность – это переход из одной социальной группы в другую, расположенную на том же уровне общественной стратификации. А вертикальная социальная мобильность, соответственно, такое перемещение индивида, при котором он оказывается в другом социальном пласте, что предполагает ее дальнейшее разделение на восходящую (социальный подъем) и нисходящую (социальный спуск).

Все люди, согласно П.Сорокину, под влиянием комплекса факторов вступают в систему социальных взаимоотношений. Под этим комплексом он подразумевал совокупность бессознательных факторов (рефлексы), биосознательных (голод, жажда, половое влечение и др.) и социосознательных (значение, нормы, ценности).

П.Сорокин считал, что посредством четырех универсальных категорий можно объяснить любую социально значимую активность. Эти категории достаточно традиционны, можно с легкостью найти параллели в истории культуры: истина, добро, красота, польза. И только дав им определение, можно понять, в чем их отличие от других трактовок. Истина – это ценности, возникающие в результате познавательной деятельности. Красота – эстетическое удовлетворение. Добро – социальная адаптация и мораль. Польза – конструирует в социальное целое.

Выделяя три формы актов поведения, П.Сорокин подчеркивал, что они всегда идут параллельно с оппозиционными санкциями: дозволенное («должные реакции», должное), недолжные реакции (преступления, за которые следует кара) и рекомендуемое (награда).

Наличие в обществе твердой системы основных ценностей и соответствующих норм поведения является основой внутреннего социального мира. Все основные ценности (религиозные, юридические, научные, экономические, политические, эстетические) предполагают свои правила поведения. В свою очередь, основные ценности различных групп и членов общества должны находиться в согласии с этой системой и друг с другом. При этом П.Сорокин понимал, что абсолютно невозможно привести к единству все нормы и ценности народов разных культур. По считал возможным сделать их совместимыми при помощи обобщения основных норм поведения.

Исследовав влияние социальных потрясений на поведение личности, П.Сорокин пришел к следующему выводу: тенденция безразличного отношения к моральным нормам и рутинному поведению усиливается в периоды общественных кризисов, когда большинство ищет гедонистического удовлетворения, а меньшинство ориентировано на альтруизм.

Теория аномии как расхождение нормативной структуры и структуры возможностей создана Р.Мертоном. Прежде чем приступить к анализу теории Р.Мертона, необходимо расшифровать само понятие «аномии». Аномия – это результат несогласованного конфликта между разными элементами ценностно-нормативной системы общества, между предписанными культурой всеобщими целями и законами и институциональными средствами их достижения.

Если рассматривать индивидуальное поведение, аномия проявляется как структурно заданная ограниченность возможных выборов. При расхождении структуры возможностей с нормативной структурой создается неравный доступ людей к «институализированным средствам достижения культурно одобряемых целей».

Периодом социализации в концепции личности и «Я» Д.Мид и Ч.Кули называли такой социальный процесс, при котором происходит приобщение индивидуальных ментальных процессов к «большому сознанию». Формирование личности происходит на основе взаимодействия человека и окружающего мира, в процессе которого человек создает свое «Я», или, по терминологии Ч.Кули, «социальная самость», «зеркальная самость», «зеркальное Я».

Процесс самоопределения имеет три основных момента:

- образ нашего облика в представлении другого человека;
- образ его суждения о нашем облике;
- самоощущения (гордость, унижение) на восприятие нами реакции других.

Д.Мид определял социализацию (процесс вхождения индивида в общество) как процесс превращения физиологического организ – ма в реф стадий, которые целиком связаны с принятием на себя роли других людей, «Я» полностью социально. Это значит: принять установки других индивидов по отношению к «Я» и затем действовать в направлении общего социаль-

ного процесса. Именно в форме обобщенного другого социальный процесс проникает в качестве определяющего фактора в мышление индивида.

Цель социализации – достичь единства убеждений всех членов общества, независимо от занимаемого ими социального положения. Надо обеспечить рост человека в практической сфере, рост его опыта, развитие практического ума, способности к управлению своими действиями и контролю над ними в активности, направляемой внешними силами, а также в рутинной деятельности, основанной на навыках.

Дьюи связывает возможность проявления и роста способностей человека со степенью его социализации. Цель социализации – достичь единства убеждений всех членов общества, независимо от занимаемого ими социального положения. Надо обеспечить рост человека в практической сфере, рост его опыта, развитие практического ума, способности к управлению своими действиями и контролю над ними в активности, направляемой внешними силами, а также в рутинной деятельности, основанной на навыках.

Критическая теория социализации Ю.Хабермаса рассматривает процесс социализации не как охватывающий всего человека, а только часть его личности, которая представляет общественную сущность индивида. Другая часть дает ему возможность «держаться» дистанцию по отношению к господствующей в обществе системе ролей, норм, ценностей, то есть позволяет критически относиться к элементам социальной среды, мешающим человеку самоутверждаться.

По Ю.Хабермасу, возможна ненасильственная социализация в результате взаимодействия личности с социальной средой, самоутверждения личности. Причем самоутверждение личности связано не с условиями социальной среды, а с условиями индивидуальной жизни.

Мир без насилия и подавления, по Ю.Хабермасу, должен строиться на основе консенсуса. Он достигается через общественный дискурс – целенаправленное обсуждение общественностью высших ценностей, которыми руководствуются люди в своих действиях, их сознательные корреляции в соответствии с новыми требованиями.

Концепция Ж. Пиаже показывает, что от социальной среды зависит структура мышления индивида. Когда он думает эгоцентрически (случай, типичный для ребенка), то его мысль находится во власти его желаний и отличается от особенностей рационального мышления. По мере воздействия со стороны определенной среды коммуникации развиваются правила, постепенно переходящие в правила мышления.

Дискуссия Ж.Пиаже – Л.Выготский по сути была выражением различных точек зрения в отношении признания или отсутствия у индивида прирожденных социальных качеств. Л.Выготский указывал, что ребенок, родившись, уже задан как элемент определенной культуры, определенных социальных связей. Социализация – процесс преодоления детского эгоцентризма. Ж.Пиаже: история детской мысли – история постепенной социализации глубоко интимных, внутренних моментов, определяющих детскую психику. Социализация лежит в конце развития, даже социальная речь не предшествует эгоцентрической. Эгоцентрическая речь – некоторая форма перехода от речи внешней к речи внутренней. Социализация – единственный источник развития логического мышления.

Л.Выготский критикует Ж.Пиаже за то, что ребенок не рассматривается им как часть социального целого, как субъект общественных отношений. Социальное рассматривается им как нечто, стоящее вне ребенка, как чуждая сила, вытесняющая свойственные ему приемы мышления. Л.Выготский подчеркивает, что действительное движение процесса развития детского мышления не от индивидуального к социализированному, а от социализированного к индивидуальному. Подход Л.Выготского делает акцент на самостоятельной роли ребенка, который посредством деятельности познает и преобразует окружающий мир и таким образом изменяется сам.

Исследования Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, А.Р. Лурии способствовали становлению концепции социальной обусловленности генезиса человеческого сознания. Высшие психические функции человека (логическое мышление, целеполагание, осмысленная память) не даны в готовом виде от рождения и формируются у каждого индивида прижизненно на основе освоения им социального опыта. «Биологически унаследованные свойства составляют у человека лишь одно из условий формирования его психических функций и способностей, условие которое, конечно, играет важную роль»^{66}. По Леонтьеву, процесс овладения индивидом миром предметов и явлений осуществляется в ходе развития **реальных** отношений субъекта к миру. Отношения эти зависят не от субъекта, не от сознания, а определяются социальными условиями, в которых он живет, и тем, как складывается в этих условиях его жизнь.

Огромное влияние на восприятие социокультурной программы оказывают такие особенности индивида, как темперамент, склонность к агрессии, лидерству и конформизму, наличие генетически обусловленных способностей. «...Нет специальных генов, например, гуманизма и альтруизма, или генов антисоциального поведения, но есть генетически детерминированные свойства психики, сочетание которых, преломляясь через определенные социальные условия, способствуют формированию человека либо с высоким чувством совести, испытывающему отвращение не только к преступной деятельности, но и карьеризму и стяжательству, либо же человека, который плохо понимает, что такое совесть со всеми вытекающими отсюда последствиями».^{67}

Успешность социализации является специальной проблемой для Н.Смелзера. Социализация, то есть пути, которыми люди приобретают опыт и усваивают установки, соответствует их социальным ролям и имеет две цели: 1) способствовать интеракции людей на основе социальных ролей; 2) обеспечить обществу сохранение и усвоение его новыми членами образцов поведения и убеждений. Успешная социализация обусловлена тремя факторами: ожиданиями, изменением поведения, стремлением к конформизму.

Люди почти не имеют врожденных моделей поведения, но они наделены способностью их осваивать. Культурные ценности – от законов до этикета – регулируют поступки и стремления людей. Каждое общество ценит определенные личностные качества выше других, дети осваивают эти ценности в процессе социализации. Отсутствие единообразия в поведении показывает, что по своей сути социализация – разнонаправленный процесс формирования уникальной личности. Происходит взаимовлияние между биологическими факторами и культурой, а также между тем, что осуществляет социализацию и социализируется.

По Н.Смелзеру, социализация непрерывный процесс, она никогда не заканчивается, но существуют различия между детской и взрослой социализацией. Н.Смелзер выделяет в исследовании социализации два подхода.

Адаптивистский: социализация – ответ на кризис. Изменение процесса социализации во взрослом возрасте объясняется тем, что переживания и кризисы детей и взрослых различны. Жизнь взрослых – ряд ожидаемых и неожиданных кризисов, которые возможно осмыслить и преодолеть. Разрешение одного кризиса не всегда помогает выдержать следующий.

Развивающий – процесс социализации взрослых не исчерпывается преодолением кризисов. Кризисы создают основу для дальнейшего роста.

Смелзер выделяет ресоциализацию – усвоение новых ценностей, навыков, ролей вместо прежних, недостаточно усвоенных или устаревших.

Американский неопрейдист Э.Эриксон, в отличие от Фрейда, интересуется хорошо адаптированной и здоровой, творческой личностью. Для описания развития личности Эриксон выделяет восемь стадий со своими специфическими задачами, выдвинутыми обществом:

^{66} Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М.: МГУ, 1981. С. 217.

^{67} Беляев Д.И. Современная наука и проблема исследования человека // Вопросы философии. 1981. № 3. С. 5.

- младенческая – формирование базового доверия к миру, преодоление чувства разобщения и отчуждения;
- раннего возраста – борьба за собственную независимость от взрослых и самостоятельность, против собственных сомнений в своих действиях;
- игровой возраст – развитие активной инициативы и в то же время появление чувства вины и моральной ответственности за свои желания;
- период обучения в школе – получение навыков трудолюбия и умения обращаться с орудиями труда, чтобы не укрепилось сознание собственной неумелости и бесполезности;
- подростковый (ранний юношеский) – ключевая стадия для обретения чувства идентичности, первое цельное осознание себя и своего места в мире. Этим заканчивается долгое пробование себя в различных ролях и экспериментирование в общении с окружающими;
- конец юности и начало зрелости – переход к решению взрослых задач, поиск спутника жизни и близких друзей, преодолевающий чувство одиночества;
- зрелый – борьба творческих сил против косности и застоя;
- старость – окончательно цельное представление о себе, своем жизненном пути с возможным разочарованием в жизни и нарастающим ощущением бесцельности пройденного пути^{68}.

Идентичность, по Эриксону, субъективное чувство личной самоидентичности и непрерывности (постоянства), соединение с определенной верой в тождественность и непрерывность некоторой картины мира, разделяемой с другими людьми. Аспекты идентичности:

- Я-идентичность (эго-идентичность, по Эриксону) состоит из двух компонентов:
 - а) органический – непреложная данность физического внешнего облика, тождественность, подлинность и целостность индивидуального облика;
 - б) личностный – организованный в самоидентичное и целостное «Я» жизненный опыт, дающий чувство своей неповторимости.
- Социальная идентичность:
 - а) групповая – включенность индивида в различные общности, субъективное ощущение некоторого субъекта коллективной целостности, из которого индивид черпает свой статус;
 - б) психосоциальная – ощущение значимости своего бытия с точки зрения общества.

Э.Фромм в противоположность Фрейдю обосновывает теорию, согласно которой связи индивида и социума не статичны. Индивид, его страсти и тревоги не остаются неизменными, зависимыми лишь от биологической природы человека. И прекрасные, и уродливые склонности не вытекают из фиксированной, биологически обусловленной человеческой природы, а возникают в результате социального процесса формирования личности. То есть общество осуществляет не только функцию подавления, но и функцию созидания личности.^{69}

Э.Фромм показывает, что в условиях культурного и социального кризиса возрастает опасность человеческого отчаяния, утрата смысла человеческой жизни.

Общество по отношению к индивиду может выполнять различные функции:

- содействовать раскрытию потенциала способностей человека;
- деформировать внутренние побуждения, придавать им искаженную форму (человек утрачивает контакты с самим собой – деперсонализация; отношения человека с другими приобретает овеществленный характер).

По Э.Фромму, соответственно пяти формам социализации (мазохизм, садизм, деструктивизм, конформизм, любовь) возникают пять способов адаптации к социуму (рецептивный, эксплуатирующий, накопительский, рыночный, продуктивный).

^{68} Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 100–152.

^{69} Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995. С. 19–21.

Э.Фромм попытался описать характер некоторой зрелой, здоровой личности. «Продуктивный характер» личности – это способ ее отношения к миру во всех сферах ее деятельности. Продуктивность – это отношение, к которому способен любой человек, если у него нет эмоциональных и психических отклонений. Продуктивное отношение выражается в деятельности, поступках, понимании, умозрении и может быть репродуктивным (воспроизводящим) и генеративным (преобразующим)^{70}.

Деструктивность, по Э.Фромму, – активная форма отчужденности, имеет целью устранение, уничтожение объекта, ликвидацию любой внешней для одинокого человека угрозы.

Более близким для русского строя мысли нам представляется подход к пониманию проблем личности современной гуманистической психологией, и прежде всего наиболее философски сориентированным психологом, исследователем индивидуальности в западной традиции – Виктором Франклом. Вопросы коррекции социализации специально рассмотрены в теории логотерапии В.Франкла. В теории В.Франкла три основные части: учение о стремлении к смыслу, учение о смысле жизни, учение о свободе воли. Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни, по В.Франклу, врожденная мотивационная тенденция, присутствующая всем людям, является основным двигателем поведения и развития личности.

Человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным. Жизнь не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах, смысл всегда может быть найден. Человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода ограничена обстоятельствами.

По В.Франклу, смыслы не изобретаются или создаются, их надо находить, в этом может помочь логотерапевт, который расширяет возможности пациента видеть спектр потенциальных смыслов любой ситуации.

Осуществление смысла является для человека императивной необходимостью по причине конечности бытия человека, неповторимости тех возможностей, которые предоставляет каждая конкретная ситуация. Смысл всегда связан с обществом, так как ориентируется на него, смысл индивида трансцендирует себя, и, наоборот, смысл общества конституируется существованием индивидов.

«Чем более специфичен человек, тем менее он соответствует норме – как в смысле средней нормы, так и в смысле идеальной. Свою индивидуальность люди оплачивают отказом от нормальности, а случается, и отказом от идеальности. Однако значимость этой индивидуальности, смысл и ценность человеческой личности всегда связаны с обществом, в котором она существует»^{71}.

По В.Франклу, отдельный человек не детерминирован своим рождением; его поведение нельзя вычислить, исходя из его типа, человек свободен избегать ограниченных рамок собственного типа. Истинно человеческое начинается тогда, когда человек обретает свободу противостоять зависимости от собственного типа. Причем чем больше личность растворяется в своем классе, нации, расе или характерологическом типе, тем ниже она в нравственном отношении.

Марксистская интерпретация феномена социализации достаточно полно представлена в работах И.С. Кона. Социализация – не сумма внешних влияний, регулирующих проявления биопсихологических импульсов и влечений индивида, а процесс формирования целостной личности. Индивидуальность – не предпосылка социализации, а ее результат.

В развитом индустриальном обществе множественны институты социализации: человек имеет варианты выбора ориентиров, поэтому усиливается вероятностный характер социализации. То, что институты социализации не складываются в единую иерархическую систему,

{70} Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1933. С. 19–191.

{71} Франкл В. Общий экзистенциальный анализ // Франкл В. В поисках смысла. М., 1990. С. 198–199.

существенно повышает автономию личности от каждого из них, эта автономия объективно необходима для формирования гибкой, творческой личности, способной самостоятельно принимать решения, свободной от внешнего давления.

В ходе социализации индивид осваивает социальные роли, то есть функции, нормативно одобряемые образцы поведения, реализацию которых ожидает от человека общество или конкретная социальная группа. Роли даются индивиду как нечто внешнее, более или менее обязательное. Но социальная роль не определяет поведения. Для этого она должна быть усвоена, индивид должен внутренне определить свое социальное положение, свое отношение к этому положению и вытекающим из него обязанностям.^{72}

В.С.Мерлин отмечал, что индивидуальное вообще не может быть предметом только научной деятельности, теоретического познания, оно должно обязательно быть соединено с научно-практической деятельностью, деятельностью учителя и психиатра, организатора производства^{73}. В последующих главах мы попробуем продемонстрировать, как теоретические парадигмы оказывают влияние на решение конкретных вопросов становления индивидуальности в филогенезе и онтогенезе человека.

Таким образом, предпринятый анализ основных этапов становления понятия индивидуальности и его осознания в истории позволяет нам охарактеризовать современный этап как этап поиска нового типа единства индивидуального и социального начал личности. Становление нового типа личности еще только завершается, следовательно, продолжается и его осмысление. Ясен лишь общий принцип дальнейшего соответственного развития индивидуальности и социальности личности: чем ярче и самобытнее индивидуальность, тем больше возможностей для социализации она актуализирует, и наоборот: чем полнее, глубже и многообразнее социальные ценности и социальные функции личности, тем в большей мере она является самодостаточной.

Образ индивидуальности, созданный философским мышлением, позволяет представить исследуемый феномен как сложное образование, наделенное качествами уникальности, неповторимости, единичности, подчиняющееся всецело творческой природе человеческого «Я». Индивидуальность, на наш взгляд, особая целостность, наделенная рядом признаков. Она всегда некоторый процесс, а не состояние.

Осмысление личностного характера человеческого бытия является приоритетным на сегодняшний день направлением философского знания, так как является необходимым ответом на прозвучавший вызов истории. Изучение проблемы индивидуальности человека требует комплексного междисциплинарного подхода, синтетического исследования общими и специальными методами философии, психологии, социологии и других областей знания. Представляется, что именно в отечественной духовной традиции заключены неиспользованные возможности такого мыслительного синтеза.

^{72} Кош И. С. Социология. М., 1967.

^{73} Мерлин В. С. Очерк интегрального исследования индивидуальности. М., 1986. С. 43.

1.2. Проблема соотношения индивидуальности и индивидуализма

Философия индивидуальности прошла сложный путь: трансцендентальный субъект (Декарт), его схематизм (Кант, Фихте), интенциональность сознания и символические формы бытия (Кассирер, Гуссерль), сознание как диалог с Другим (М.Бубер, М.Бахтин, фрейдизм), человек как символическое тело (постструктурализм). Человек XX века оказался перенасыщенным, перегруженным качествами. В этом плане возникает необходимость перехода философской науки от структурных описаний качеств индивидуальности человека к выявлению механизма динамики свободы от трансцендентального к социальному. Собственно механизмом такого перехода, его средством и посредником и выступает личность. Поэтому современная философия раскрывается преимущественно как персонология, вбирающая в себя как философскую антропологию и культурологию, так и традиционную метафизику.

Проблема соотношения индивидуальности и индивидуализма, а если быть более точным, то полной противоположности этих феноменов, может быть полно и точно проиллюстрирована на материале работы Н.Бердяева «Смысл творчества». Для Бердяева «индивидуальность и индивидуализм – противоположности. Индивидуализм – враг индивидуальности»^[74]. Индивидуализм, понимаемый как ограниченность индивидуальности человека от вселенной (или как у Штирнера, провозгласившего в книге «Единственный и его достояние», отречение от всего того, что не дано как «мое»), становится не просто рядоположенным понятием, он снижает индивидуальность, выхолащивает ее содержание. Поведение человека в этом случае сводится к непосредственному поведению ребенка, который находится во власти взрослого.

Для Н.Бердяева единение с миром есть необходимое условие и средство проявления индивидуальности. «Свобода человека связана свободой мира и осуществляется в мировом освобождении. Нужно расковать, расколдовать мировую необходимость, чтобы человек достиг высшей, свободной жизни. Индивидуализм лишь закрепляет ту автономизированность, отчужденность частей мира, которая и есть заколдованность и закованность в принудительной необходимости»^[75].

Интересным моментом является попытка рассмотреть индивидуализм как бы на разных уровнях своего проявления. Описание сектантского отщепенства в размышлениях Н.Бердяева оборачивается по сути размышлением об особенностях группового индивидуализма. «Может быть и индивидуализм кучки, ее отщепенство от космоса, самоудовлетворение». Этот вид индивидуализма у русского философа оказывается наиболее разрушительным, поскольку он «создает иллюзию универсализма, в нем есть кажущийся выход из отъединенности, из индивидуальной оторванности. Индивидуализм оторванной кучки уже труднее преодолеть, чем индивидуализм оторванного одного»^[76].

Персонализм акцентирует внимание не на познающем истину субъекте классической философии, а на человеческой личности во всей полноте ее, утверждаемой только путем свободного волеизъявления. О человеке как части рода, части социума – индивиде – можно говорить только как о результате отражения и преломления в нем закономерностей, присутствующих целостности. Главный представитель французского персонализма Э.Мунье так определял понятие «личность»: «Личность есть духовное существо, образованное в своем бытии субстанциональным образом; она содержит в себе эту субстанцию, благодаря приспособлению к иерархии ценностей, которые принимает свободно, делает своими и живет ими, пребывая в

^[74] Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 376.

^[75] Там же. С. 378.

^[76] Там же. С. 379–380.

состоянии ответственного вовлечения и постоянного общения; личность осуществляет свою деятельность свободно и совершенствует ее в творческих актах, опираясь на собственное призвание»^{77}.

Мысль о различении личности, обладающей самосознанием и возможностью свободного волеизъявления, и индивида как части рода не нова, у Гегеля в «Феноменологии духа» замечено противоречие между натуральной индивидуальностью с комплексом неповторимых «природных заданных свойств» и «индивидуальностью, которая видит себя реальной в себе самой и для себя самой», то есть обладающей самосознанием, «Я»^{78}.

Для русской традиции персонализма характерно утверждение о том, что познание человека посредством рассмотрения его через взаимодействие с природой или обществом, а не самого по себе, является принципиально ущербным. Существование индивида, включенное в сложнейшую сеть социальных связей, исключает для человека возможность самоидентификации, самоутверждения себя как личности, а для персонализма это состояние и может быть охарактеризовано как отсутствие индивидуальности.

Фундаментальный характер персонологии, проблем самосознания, идентичности, индивидуации определяется ролью и значением потенциала и целостности личности в современном обществе, находящемся в состоянии общетгивилизационной трансформации, порождающей мощные стрессы, дисбалансы, глубоко травмирующие сознание – вплоть до распада и дезинтеграции личности. С другой стороны, личность не только претерпевающий объект, но источник, средство и результат социальной динамики – в том смысле, что стремление к целостности личности дает исходный импульс, энергетику, основное поле и средство, а также фиксирует результат этой динамики.

Тем самым проблема расширения потенциала личности и социальной адаптивности как расширения этого потенциала оказывается в самом центре осмысления содержания процессов и механизмов социальной трансформации. Реализация целостного потенциала индивидуальности, поиски новых интегративных начал личности могут идти по двум взаимодополняющим друг друга направлениям.

Во-первых, в плане «внешнего освобождения» личности – изменения внешних обстоятельств, изменения социальной среды за счет неизбежных упрощений, нивелировок, что зачастую ведет к росту безответственности и невменяемости, радикализма и экстремизма.

Во-вторых, в плане развития «внутренней свободы» – расширения и углубления духовного опыта личности.

В обоих этих случаях речь идет фактически о «вручении вины», об очерчивании границ самосознания «Я» путем разъяснения и осознания поля свободы и ответственности личности. На этой идее основана духовная, нравственная и правовая культура современного общества. Однако, особенно в условиях тотальной и интенсивной социальной трансформации, не менее важным становится другой аспект, связанный не столько с очерчиванием и фиксацией границ самосознания личности, сколько с динамикой, расширением и углублением сознания, личностного потенциала в целом. В этой связи особый интерес представляют процедуры перехода сознания из одного состояния в другое, связанные с утратой определенности, прорывом к трансцендентному, слиянию с некоей неструктурированной общностью.

Свобода и справедливость, интуиция и метод, образ и дискурсия – во всех этих случаях речь идет о великой взаимодополнительности трансцендентного и сущего, ценностно-желанного и реально возможного, связанной с двойственной природой человеческой индивидуальности, ее открытостью как бытию, так и небытию. Эта взаимодополнительность, напряжение,

^{77} Mounier E, Manifest an service du personal ism. 1936. P. 63. Цит. по: Коломиец В.П. Становление индивидуальности (Социологический аспект). М., 1993. С. 27.

^{78} Гегель. Соч. 1959. Т. IV. С. 170.

ею вызываемое, и порождают смысл, осмысленный характер человеческого существования и возможность осмысления действительности.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

Примечания