REFERENCES

1. *Abdulaeva M. Sh.* Dagestan — Rossija: istoricheskij kontekst vzaimodejstvija muzykal'nyh kul'tur // PAX SONORIS: istorija i sovremennost'. Vypusk II (IV). Astrahan', 2009. S. 123–127.
2. Vypuskniki Kembridzha budut prepodavat' islam v Dagestane. JElektronnyj resurs http://www.islamnews.ru/news-32591.html 13.03.2011.
3. *Mihajlov M. K.* Nacional'nyj stil' // Etjudy o stile v muzyke. L., 1990. 284 s.
4. *Naumkin V. V.* Mezhtsivilizatsionnyj dialog i tolerantnost' // Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsij: IX Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chtenija? 14–15 maja 2009. SPb.: Izd-vo SPbGUP, 2009. S. 272–276.
5. *Nikandrov N. D.* Obrazovanie kak dialog kul'tur // Dialog kul'tur i partnerstvo civilizacij: IX Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chtenija, 14–15 maja 2009. SPb.: Izd-vo SPbGUP, 2009. S. 102–105.
6. *Osipov Ju. S.* Rossijskaja nauka kak dialog kul'tur // Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsij: IX Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chtenija 14–15 maja 2009. SPb.: Izd-vo SPbGUP, 2009. S. 106–108.
7. Hakimov E. R. Obosnovanie polikul'turnogo obrazovanija cherez mezhparadigmal'nuju refleksiju // Iskusstvo i obrazovanie. 2009. №7. S. 100–105.
8. *Hanbabaev K. M.* Islamskoe obrazovanie v respublike Dagestan: sostojanie i problemy // Sostojanie i problemy prepodavanija kul'turologicheskih disciplin v vuzah i shkolah Dagestana: Materialy respublikanskoj nauchno-prakticheskoj konferencii. Mahachkala: Izd-vo DGPU, 2008. S. 121–130.

А. В. Конева

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО В ЕВРОПЕЙСКОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Одним из наиболее значимых процессов культуры XXI века становится формирование новой системы ценностей, что и определяет процесс индивидуализации личности в современной культуре. Индивидуализация проявляет себя в общении и образовании, в следовании моде, в выборе профессии. В таком контексте все чаще употребляется понятие индивидуальности, хотя смысл его остается скорее конвенциональным, чем теоретически определенным. Предметом философского осмысления индивидуальность стала довольно поздно, и этот концепт встречается лишь в современных теориях. Однако ретроспективный взгляд на историю философско-культурологической мысли позволяет выявить те теоретические понятия, развитие которых позднее привело к формированию теоретической проблемы индивидуальности. Мы старались показать, каким образом индивидуальность трактовалась в разные исторические эпохи. В рамках парадигмы on he on – как «определенность бытия», в рамках парадигмы флософствования cogito — как «неопределяемая уникальность», в рамках парадигмы existenz — как персона в совокупности ее социальных отношений. В современности мы констатируем формирование новой парадигмы философствования, парадигмы difference, в которой понятие индивидуалности становится одним из главнейших. Индивидуальность сегодня — это понятие, описывающее сущность бытия субъекта культуры.

Ключевые слова: индивидуальность, личность, идентичность, парадигма философии, субъект культуры.

A. Koneva

THE CONCEPT OF INDIVIDUALITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

One of the most important processes in contemporary culture is the development of a new system of values and this process characterizes the importance of individualization. We can see processes of individualization in communication, education, fashion, in the choice of profession… So it is in this context that the concept of individuality should be regarded.

A retrospective view on the history of philosophy reveals those concepts the development of which was crucial for the formation of the concept of individuality.

It is argued in the article that individuality was considered as distinct being in the philosophical paradigm "on he on", as indefinite uniqueness in the philosophical paradigm "cogito", as personality and its social relations in the philosophical paradigm "existenz". Nowadays the development of a new philosophical paradigm — "difference" — is observed, in this paradigm the concept of Individuality is one of the most important ones, this concept describes the essence of cultural subject being.

Keywords: individuality, personality, identity, philosophical paradigm, subject of culture.

Проблема индивидуальности в современной культуре приобретает особое звучание. XX век продемонстрировал, что невозможно реализовать всеобщие ценности и цели, если при этом игнорируются цели и ценности отдельного человека. Конфликт между социально-государственными установками и устремлениями личности стал, по мнению многих философов, художников и писателей столетия, причиной кризиса европейской цивилизации. На первый план в философских размышлениях вышли проблемы отчуждения и метафизического одиночества человека, разрушения личностных связей, обесценивания индивидуальной жизни; психология исследовала феномены депрессий, угнетенных состояний, вызванных перегруженностью личности информацией и ее задавленностью ритмом современной жизни, с одной стороны, и отсутствием человеческого общения, с другой; науки о культуре обратились к феномену массовой культуры, которая создает ценностный вакуум вокруг человеческой индивидуальности, ограниченное пространство стандартизированной жизни и стандартизированных ценностей, в котором человек оказывается вовлеченным в плотный поток этой жизни настолько, что теряет ощущение значимости собственной индивидуальности.

Согласно оценкам и прогнозам теоретиков постиндустриализма, современная эпоха характеризуется такими процессами, как демассификация, дестандартизация культуры и общества, а также персонализация ее субъекта. Одним из наиболее значимых процессов, определяющих культуру XXI века, становится формирование новой системы ценностей, в которой преодолевается система материальной, экономической, потребительской мотивации и возникает система постматериальных потребностей, определяемых внутренними, а не внешними стимулами. Это и определяет значимость процесса индивидуализации личности в современной культуре. Человек стремится быть самим собой, иметь возможность свободного выбора, освободиться от предписанных обществом социальных ролей. Мы наблюдаем эти процессы и в реализации повседневных потребностей человека в современной культуре, и в изменении его отношения к самому себе, к выполняемой работе, к другим людям. Индивидуализация проявляет себя в общении и в образовании (Болонский процесс, имеющий целью индивидуализацию маршрутов образования, мировые и национальные сообщества, сетевые сообщества), в следовании моде (которая более не диктует образы и стили, а предлагает тренды к интерпретации индивидуальным вкусом), в выборе профессии (распространенное сегодня явление «дауншифтинг», возрастание удельного веса «свободных профессий», все большая популярность работы удаленного офиса). В таком контексте все чаще употребляется понятие индивидуальности, хотя смысл его остается скорее конвенциональным, чем теоретически определенным.

Отсутствие в теоретической мысли категориального аппарата, способного «схва-

тить» живую противоречивую сущность индивидуальности, не означает, что культура совсем не знала и не осмысляла эту проблему. Напротив, данный феномен был предметом теоретического осмысления на протяжении всей истории европейской философской и культурологической мысли, имел своеобразную трактовку в русской теоретической традиции и, разумеется, был предметом психологической науки.

Предметом философского осмысления индивидуальность стала довольно поздно, и этот концепт встречается лишь в современных теориях. Тем не менее рефлексия феномена индивидуальности, индивидуальных проявлений как особенных в культуре всегда так или иначе осмыслялась в философских концепциях. В понимании философией индивидуальности находили отражение те процессы, которые объективно протекали в культуре, выражалось самосознание индивидуальности в живой жизни культуры. Уже начиная с времен античного мира, мы можем выявить развитие тех понятий, которые позволили позже определить индивидуальность как предмет философского рассмотрения. В данной статье мы исходим из сформировавшегося и значимого для современного состояния философской мысли представления об индивидуальности, которая выступает своеобразным «метафизическим объектом», организующим философское исследование. Рассмотрение истории философской мысли под углом зрения определенного метафизического объекта предполагает соотнесение современного систематического знания (современной теории индивидуальности) с прошлым систематическим рассуждением (с прошлыми систематическими теориями, где не обязательно должны присутствовать теория или даже понятие индивидуальности). Современная система служит в таком случае средством интерпретации прошлых систем, тем самым — средством обнаружения понятий, описывающих определенный метафизический объект. Задачей данной статьи станет, таким образом, проследить развитие философской мысли, которое привело к оформлению идеи индивидуальности в понятие.

Ретроспективный взгляд на историю философско-культурологической мысли позволяет увидеть контекст концептуализации индивидуального. Методологическим приемом исследования станет теория парадигм философствования, предложенная профессором В. А. Коневым: «Несмотря на то, что каждая философская система оригинальна и неповторима в своей целостности, можно выделить в истории европейской философии своеобразные общие парадигмы философствования, которые определяют тип философствования, тип построения и разрешения философских проблем и акцентируют внимание на тех или иных вечных сторонах этих проблем» [14, с. 16].

Бытие определенное

Исходной точкой европейской философской теории, определившей своеобразие всей европейской культуры и ее единство, выступила идея Единого бытия. Первый опыт человека — опыт его единичности, который тут же вступает в противоречие со множественностью мира. Теоретическое осмысление Единого и Многого стало центральной темой греческой философии, которая сконцентрировала усилия на том, чтобы найти универсальное единство мира и человека, поскольку первым философским вопросом в культуре был вопрос: как объединить мир и человека, а в человеке — его тело и его дух? Сущее полагалось античными мыслителями единым, существующим само по себе, но в то же время приводило к возникновению идеи раздвоения единства, выделения из него противоположностей (Гераклит). Это связано было в немалой степени с размышлениями об общественном бытии человека, о государственном устройстве, о разделении труда и связи вписанности человека в социальную жизнь с его внутренним миром.

Множественность в едином сущем полагает меон, небытие, то, что не существует.

Отрицательная частица “ме”(μη) в греческом языке не несла в себе смысла полного отрицания, как частица “ук” (ουκ). Если Единое существует одно, полагали древние, в то время как не-сущее не существует, тогда не-сущее, меон, есть не что иное, как тот момент в сущем же, который заставляет это сущее самое себя ограничивать и определять. Таким образом, индивидуальная реальность этого чувственно-материального мира порождается взаимосвязью бытия и небытия, Единого (одного) сущего и присутствующего в нем самом момента разделенности, множественности меона. Меон выступает здесь своеобразной границей, отделяющей нечто от иного.

Античности принадлежит и первая философская абстракция — категория бытия, осмысленная Парменидом. От Парменидовского «бытие есть, небытия нет» ведет начало вся европейская мысль. Платон ставит проблему бытия как первого единого, Начала всего. Он создает категориальный аппарат, позволяющий уточнить центральное понятие. Предел и беспредельность, постоянство и изменчивость, целое и часть — эти понятия необходимы, чтобы представить некий объект, бытие, подлежащие познанию. Переход от бытия — абсолютного, неделимого, единого, неопределимого — к бытию определенному есть, по Платону, переход «одного» через «множество» к «сущему» как их единству.

Строя учение о мире идей, который доступен познанию-припоминанию, Платон приходит к понятию «определенности бытия», самостоятельной единичности, которая выражена любой идеей (эйдосом). Именно этой платоновской категории соответствует представление об индивидуальности: человек преодолевает разорванность сущего и видимого, благодаря, с одной стороны, наличию неких онтологически определенных характеристик собственного, человеческого бытия, с другой, — благодаря личным устремлениям и усилиям. Мы можем определить индивидуальность в платоновских категориях как *определенность бытия*, как Платон определял самостоятельную единичность, которая выражена любой идеей (эйдосом).

Иным путем, но к тому же представлению об индивидуальном как определенном бытии, приходит Аристотель. Аристотель стремился соединить две линии понимания бытия — как множественности и как единства, он полагал тождеством единого и многого единичную, конкретно существующую «становящуюся чтойность» [18]. «Чтойность» вещи в философии Аристотеля есть ее первая сущность, эйдос, форма [2, 1032b1-2], которая оказывается принципом индивидуации вещи, признанием ее единственности, даже уникальности в приближении к сущности. Но сама «чтойность» как индивидуальное определение единичной вещи, равно как и сама эта единственная вещь, не является сущностью, поскольку не существует сами по себе. Анализ учения Аристотеля о сущности блестяще дан А. Л. Доброхотовым [8]. Здесь важен вывод, к которому приходит автор: сущностью в самом специфическом смысле оказывается *живой индивид*, таким образом, у Аристотеля сущность приобретает экзистенциальный смысл именно потому, что она является проявлением и выражением индивидуального. Таким образом, Аристотель обнаруживает, что первая сущность (oysia) есть бытие, существующее в наибольшей степени — *определенное бытие*, так же как у Платона, но, в отличие от Платона, для которого бытие было первопредикатом, порождающим своим наличием весь мир, для Аристотеля бытие есть субъект. По мере возрастания бытийственности, «что» перерастает в «кто», и этот принцип — связи индивидуальности с бытийственностью — является основным в формировании понятия индивидуальности в философии, как будет видно в дальнейшем.

Логику трактовки субъекта как индивидуализированной сущности можно проследить в неоплатонической и раннехристиан-

ской традициях. Внутри размышлений о бытии постепенно выкристаллизовывается новый центр размышлений об отношении человек — универсум, Марк Аврелий выразил это очень ярко: «Человек доказал присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении — “я”, а не “Универсум”» [19, с. 99]. Для христианского сознания важно открытие «я», которое совпадает с открытием Бога: «Я не был бы, я не мог бы быть, если бы Ты не присутствовал во мне!» — восклицает Бл. Августин [25, с. 200]. Августин различает в «я» бытие, разум и волю, но, несмотря на множественность своих проявлений, само «я», причастное Единому Богу, едино: «Так, я существую, познаю и свободное имею произволение: я существую, я тот же самый, который познаю и имею свободную волю; и я же познаю, что существую и волю имею: и я, тот же самый, желаю и существовать и познавать»[25, с. 396]. Однако выделенная Августином проблема различенности «я» внутри сознания практически остается в стороне от магистральной линии концептуализации индивидуального, лишь в Новое время эта идея получит свое развитие в трудах Канта, Фихте и в последующей философской теории.

Теоретическая мысль средневековья осмысляет индивидуальное как форму: Фома Аквинский утверждал, что принцип индивидуации вещи воплощен в соединении формы с материей, а в человеке этот принцип воплощается в соединении души с телом. Философия сосредоточивает свое внимание на человеке как двойственной, телесно-духовной сущности, и концептуализация индивидуального как индивидного осуществляется, прежде всего, в этом контексте. «Ренессанс XII века» [20], а именно концептуализм Абеляра, ставит проблему «персональной различенности» и «личностной сущности» [20, с. 97, 110] вещей, и таким образом возникает понятие имени, которое выражает и схватывает сущность индивидуального. В период «Ренессанса XII века» в центре внимания философии и богословия оказывается индивидуальное сознание, что связано, как отмечает С. С. Неретина, с идеями «*замыкания любого человеческого опыта* — духовного, правового, эстетического и этического... — *на индивида*» [20, с. 11].

В позднем средневековье значение индивида еще более возрастает, например, в философских построениях Дунса Скотта, который утверждает неповторимость каждого отдельного человека, и особенно у Данте, чья фигура является пограничной между эпохами средневековья и Возрождения. Данте впервые говорит о внутренней ценности человеческой личности и о мире культуры, ценностных координат, в которых определяет себя каждый конкретный человек. Если для более поздней философии Возрождения характерно рассмотрение человека в его земном предназначении, то в философских построениях Данте предназначение человека к двум видам блаженства, одно из которых достижимо в земной жизни и есть добродетель, а другое есть блаженство вечной жизни, рассматривается как определяющее мир души человека. Для средневекового миропонимания мир души имел такую же реальность, как мир вещей. Данте пространственно определяет этот мир души, задает его координаты, среди которых логически первыми оказываются координаты апофатические, координаты *отграничения* себя от абсолютно понятого порока или добродетели [13]. Философские построения позднего средневековья выделили идею индивидуальности как *различенности в поле добра и зла*, становящуюся на пути поиска своей свободы через сознательное отрицание (зла).

Следующим шагом концептуализации индивидуального стала сформировавшаяся в философии Ренессанса идея «частного интереса» отдельного человека. Эта идея уходит своими корнями в теории наслаждения и пользы, возникшие еще в эпикуреизме и стоицизме. В философии Возрождения

они стали основанием понимания достоинства человека, которое составляло главный предмет размышления итальянского гуманизма первой половины XV века.

Стремление к осуществлению личного интереса, т. е. к осуществлению себя самого как индивидуальности, предполагает деятельное существование, считают гуманисты Возрождения. Лоренцо Валла обосновывает личный интерес и стремление к личному благу, Леон Баттиста Альберти определяет человеческую индивидуальность через сопоставление ее с Фортуной, которая олицетворяет в его рассуждениях необходимость. Он утверждает, что только деятельностное начало свободной воли и разумного (правильного) суждения может помочь человеку стать независимым от собственной судьбы.

Таким образом, мы видим, что уже в конце средневековья, и особенно в культуре Возрождения, в философии начинает складываться представление об индивидуальности собственно человеческой. «Кто», а не «что» окончательно занимает ведущее место в философских построениях.

Неопределяемая уникальность конкретного

В Новое время становится главенствующей гносеологическая парадигма философского мышления, которая выразилась в тезисе Декарта cogito ergo sum [14]. Новое время мыслит индивидуальность так же как *собственно человеческую*, и в рамках парадигмы cogito — это *индивидуальность сознания субъекта*. Декарт видит индивидуальное в автономии мысли, традиция эмпирической философии — в единичном *фактическом* существовании. Начало принципиально новому подходу к индивидуальности положило учение Лейбница. Монада (субстанция) обладает активностью, она представляет собой действенное начало бытия и является его индивидуализирующим началом. Лейбниц называет монаду центром жизненной силы и утверждает, что каждому телесному образованию свойственна своя степень жизненной силы, которая делает его уникальным. Идея уникальности оформляется в законе *тождества неразличимых* (lex identitas indiscernibilium). Согласно этому принципу, не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. А если такое иногда и случается, то, значит, перед нами та же самая вещь» [24, с. 45]. Индивидуальность, таким образом, получает принципиально иное толкование. Если в предшествующей философской традиции мы увидели индивидуальное как определенность бытия, то теперь индивидуальность в философии стала *неопределяемой уникальностью*. Неопределяемой потому, что уникальность можно только констатировать, но невозможно определить и познать в понятиях. Для античной и средневековой традиции вопрос об индивидуальности как непохожести, отличенности не вставал, поскольку в культуре не было предпосылок для постановки подобной проблемы. Когда идет речь об индивидуальности как определенности бытия, важно, что определенность любого бытия, его качественные характеристики, не делали его уникальным: речь шла лишь о различенности единичного во многом, которое при этом оставалось одним из всех. Только в Новое время возникло понимание индивидуальности как неповторимости явлений мира и, главным образом, неповторимости человеческой личности как ее атрибутивном качестве.

Неповторимость неопределяемой индивидуальности стала для классической философии отправной точкой: индивидуальный факт не доступен понятиям, но от него может оттолкнуться рассудок в своем стремлении к общим истинам познания. Индивидуальное, таким образом, есть начало, а не конец познания. И. Кант показал, что наука (рассудок, разум) не может знать индивидуальность (как вещь в себе и как факт опыта), но, с другой стороны, метод Канта открывает возможный путь к познанию индивидуальности: таким путем является сам критический метод [11]. Кант оп-

ределяет человека как особый мир, существующий по законам свободы. В мире свободы индивидуальным оказывается бытие «я», одновременно и моральная форма, и действие, и самосознание. Основание индивидуальности Кант видит в единстве самосознания субъекта, которое позволяет человеку сохранять себя в собственном восприятии как целостность при всем многообразии внешних явлений и собственных проявлений и состояний [9, с. 360–366]. При этом, в отличие от факта опыта, индивидуальность «я» доступна познанию: человек узнает себя в свободном действии на основании категорического императива, он *должен* соотносить себя со своим основанием (что и составляет сущность критического метода). Свободное действие — сущность творчества гения, по Канту, таким образом, оформляется идея деятельностной индивидуальности как активности субъекта культуры [10].

Фихте разрабатывает эту идею как идею самосознания, он отличает абсолютное и единичное действительное «я», или, как стали различать в современных перевода,х «Яйность» (или «самость») и «Я». «Яйность» есть чистая свобода, сила, в отличие от индивидуального «Я», для которого свобода не достижима. «Я» включено в систему зависимостей, оно определено во всех своих свойствах и его возникновение, равно как и вся жизнь тесно связаны с жизнью всей природы, определены ее силой. Состояние определенности бытия для Фихте равно несовершенности, поскольку представляет собой состояние страдательное. Таким образом, определенность бытия окончательно перестает быть для философии Нового времени чертой индивидуальности, теперь она связывается с другими характеристиками, что обусловлено господствующей гносеологической парадигмой мышления. Индивидуальное не доступно понятийному познанию, которое видит лишь общее, поэтому Фихте вводит понятие *непосредственного созерцания*, которое позволяет индивидуальному «я» связывать последовательность своих собственных состояний и иметь представление о личных свойствах себя и вещи. Это понятие близко к кантовскому трансцендентальному единству апперцепции, однако созерцание есть деятельность, а не ее собственная предпосылка. При этом непосредственное созерцание не позволяет человеку выйти за пределы собственного сознания, осознать свою индивидуальность не непосредственно, а в связи с миром — на это, по мысли Фихте, способна только воля.

В философии Фихте, и затем в философии, Шеллинга и Гегеля бытие индивидуального рассматривалось через полноту его истории — будь то история морального становления субъекта или его творческого процесса, в котором совпадают природа и свобода. В философии же Гегеля намечается и отказ от проблематики индивидуальности: утверждается, что индивидуальность бытия не просто не доступна разуму, но и не является его предметом. Индивидуальность — предмет искусства и эстетического сознания, а философия имеет своим предметом всеобщее.

Жизненное пространство индивидуальности

XIX век ознаменовался поворотом от исследования трансцендентального субъекта к исследованию субъекта экзистенциального. «Вместо on he on перед взором философии оказывается on he zoon, бытие как жизнь, а вместо cogito — переживание, понимание жизни, интуиция» [14, с. 19].

Первый шаг в этом направлении сделали романтики. Ф. Шлейермахер утверждал, что индивидуальность есть личное своеобразие каждого человека, та точка в нем, через которую он глубже всего связан с истинным и бесконечным бытием и точнее всего выражает его. Согласно Шлейермахеру [30], человеческая душа подвержена двум стремлениям: стремлению к индивидуальности, с одной стороны, и боязни одинокой отрешенности от целого, с другой. Философия

романтизма содержала в себе те интуиции, которые позже стали предметом философских интересов экзистенциализма. Новое осмысление индивидуальности родилось в философии М. Хайдеггера, теоретическими источниками которой были идеи экзистенциального мышления С. Киркегора и феноменологический метод Э. Гуссерля. Начав свои философские построения с выяснения того, что такое «феномен», Хайдеггер сразу выходит на проблему индивидуальности как центральную проблему философии. Феномен есть то, что *само себя обнаруживает в себе самом*, в отличие от явления, которое обнаруживает не себя, но нечто иное. По сути, определение феномена, данное Хайдеггером, есть наиболее четкое определение индивидуальности как философской категории, поскольку оно включает в себя и онтологические (существует само), и гносеологические (обнаруживает себя для себя, самопознание, самосознание), и экзистенциальные (постигает собственное конкретное существование) характеристики.

Индивидуальность у Хайдеггера преломляется через понятия человеческого существования, заботы, времени, бытия-к-смерти, она открывает себя пред лицом ужаса, перед Ничто [28; 29]. Подлинное существование есть открытие индивидуальности в противоположность существованию *в Man*, то есть внеиндивидуальному. Индивидуальность, окруженная другими индивидуальностями — людей и вещей — не осознает себя как конечное незаменимое бытие, как бытие к смерти, что, по Хайдеггеру, является *подлинной* характеристикой индивидуальности, ибо индивидуальность существует как таковая (т. е. сама-себя-в-самой-себе-обнаруживает) только на грани Бытия и Ничто. Индивидуальность рождается в результате активности человека и обретает ограниченность определенности. Таким образом, Хайдеггер по-новому открывает бытийное основание индивидуального: оказывается, его определенность (расположенность, включенность в связи «в-мире-бытия») ограничена здесь-и-теперь. Потому что обретенная индивидуальность не может быть там-и-тогда, она со всех сторон ограничена ничтожением [28]. Но одновременно она и лишена ограниченности, потому что ее граница входит внутрь нее, становится ее сущностью.

Философия XX века стала уделять большое внимание интуиции, которая, в отличие от интеллекта, постигающего общее, схватывает неповторимое, индивидуальное, конкретное (А. Бергсон); проблемам творчества, в котором человек познает себя подлинного (Ж.-П. Сартр), воображения, которое обеспечивает такой контакт с миром, благодаря которому удается раскрыть «глубинные структуры реальности, с которыми мы соотносимся» (П. Рикер) [23, с. 427]. В XX веке благодаря идеям Э. Кассирера, М. Шелера, Э. Фромма произошел так называемый «антропологический поворот» [5]. Философская антропология обратила внимание на *открытость миру* человеческой индивидуальности, на то, что человек, открывая свою индивидуальность, необходимо выходит за свои пределы — в мир людей, в мир символических форм, в мир культуры [21]. Философия XX века пришла к необходимости рассматривать индивидуальность в соответствующих ей категориях, вне субъектно-объектных отношений, которые заменяются отношениями Я и Ты [4; 17].

Таким образом, в рамках парадигмы existenz оформляется концептуализация индивидуальности как феномена, и западноевропейская мысль приходит к необходимости понятия индивидуальности в философии, с одной стороны, и к невозможности работать с этим понятием в рамках классической рациональности, с другой.

В отличие от западноевропейской, русская философия с момента ее зарождения меньше интересовалась проблемами мира и бытия как такового или человеческой познавательной способностью самой по себе, а больше — вопросами именно человеческого бытия и проблемами постижения человеком смысла своего бытия.

Индивидуальность в русской философии всегда мыслилась как *живая конкретная целостность*, что связано с антропологической ориентацией русской мысли в целом. Развитие представлений о человеческой индивидуальности шло от представлений об индивидуальности как о *персоне* до представлений о ней как *отношении* персоны к миру и людям. В нерелигиозной философии это развитие можно проследить, например, от Чернышевского к русской марксистской мысли, через «полупозитивизм» XIX века. В русской религиозной философии — это движение мысли по двум линиям: от Г. С. Сковороды к В. С. Соловьеву — стремление рационализировать, выразить в слове мистически увиденную тайну бытия и человека, и от А. С. Хомякова к Н. А. Бердяеву — понимание этой тайны бытия как свободы человека. Индивидуальность мыслится как глубинная сущность человека, целостность конкретного живого индивида, реально существующего в своих отношениях с другими людьми. Русская философия приходит к выводу, что только в этих отношениях, построенных на любви и свободной доброй воле, раскрывается подлинная индивидуальность. Мы можем сказать, что в русской философии индивидуальность есть снятое метафизическое отношение любви (или социальное отношение, выражаясь терминами современности) конкретного человека.

В психологической науке первые попытки концептуализации индивидуального связаны с работами, исследующими «образы я» и чувство идентичности как одно из явлений такого образа (У. Джеймс). С рождением психоанализа и с появлением обоснования многоуровневости сознания представления об индивидуальном стали связываться с представлением о целостности сознания, о том моменте, когда глубинные, социальные и личностные слои психики находятся в гармонии. Это идеальное представление просуществовало недолго, уже в психологии Адлера индивидуальность трактуется как некий «жизненный стиль», т. е. дробится на волю к достижению, творческую активность, стремление к самоутверждению и т. д., возвращая все к комплексам личности. К. Г. Юнг также видел в индивидуальности некий жизненный вектор; заимствуя термин средневековой философии, он писал об «индивидуации», которая представляет собой стремление к синтезу форм коллективного бессознательного с элементами индивидуального сознания. Творчество как яркий феномен, позволяющий проследить этот процесс, стало предметом тщательного анализа.

До сих пор в психологии не существует однозначного определения индивидуальности, а магистральные теории исходят из противопоставления индивидуального — как уникального, неповторимого, и личностного — как социально-детерминированного аспекта. В. П. Тугаринов [22] включает индивидуальность в число основных признаков личности и видит ценность индивидуальности в служении обществу; В. С. Мерлин [22] говорит об интегральной индивидуальности как саморегулирующейся системе, главной характеристикой которой является стремление к гармонии; Б. Г. Ананьев [1] считает, что индивид должен стать личностью, чтобы осознать себя как индивидуальность; И. С. Кон [12] полагает, напротив, что одни и те же объективные условия в сочетании с разной индивидуальностью дают разные типы личности. Точку зрения на индивидуальность как единство осознавшего себя Я и его деятельности поддерживают многие российские и зарубежные исследователи (А. А. Бодалев, К. А. Альбуханова-Славская, Е. А. Климов, Ш. Бюлер, А. Маслоу, К. Роджерс и другие [см.: 22]). Индивидуальность исследуется в связи со становлением образа Я, с жизненными сценариями и стратегиями, с отношением к ценностям и со стилями деятельности. Тенденцией последних лет стало изучение индивидуальности в контексте процессов, связанных с самоидентификацией и самопрезентацией. Личностное ядро «Я» и жизненные страте-

гии индивидуальности рассматриваются как включенные в систему социальных представлений, получают развитие теории «самости», размышления о различных аспектах идентичности и способах и формах ее социализации (см., например: [31; 35; 36]).

Итак, можно заключить, что концептуализация данного понятия в психологии складывалась в связи с анализом процессов, связанных с самосовершенствованием и самореализацией, целостности психики и активности субъекта.

Индивидуальное в поле различия

В условиях современного состояния наук о культуре понятие индивидуальности приобретает новый смысл. Современность характеризуется рядом процессов, ориентирующихся на придание индивидуальности ценностного осмысления и даже парадигмальных характеристик. Очевидно, что в постиндустриальном обществе складывается новая парадигма культуры, которую можно определить как парадигму различения — difference, — поскольку главным акцентом современности становится умение различать (см. подробнее: [15; 16]). Это понимание культуры основано на работах Ж. Делеза, М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ю. Кристевой.

Индивидуальное начинает осмысляться через призму соотношения с Другим и Чужим, которые становятся зеркалом для идентификации «Я», открывающего свою сущность. Здесь напрашивается аналогия с уже выделенными этапами концептуализации индивидуального: как в истории философской мысли рефлексии *определенности бытия* в контексте парадигмы on he on сменились констатацией *неопределяемой уникальности* в парадигме cogito, так в современности на место бытийному пониманию индивидуальности как открытия себя перед лицом Ничто и выстраивания экзистенциалов собственного существования в- и внутри мира, и на основании этого формирование стратегий и тактик жизненных практик и личностных презентаций, приходит стремление познать индивидуальное как ансамбль различий и проникнуть в суть процессов обретения идентичности. Концептуализация индивидуального вновь проходит путь от осмысления бытийных оснований к осмыслению способов ее понимания и познания. Контекстом осмысления индивидуального актуально является творческий принцип различия (Делез), уникальность повторяемого и его неповторимость позволяют увидеть индивидуальное в культуре как произведение и как творческий субъект. Не случайно уже в XX столетии именно науки о культуре в контексте изучения творчества в разных его формах демонстрировали эвристические возможности понимания индивидуального. Ж. Делез, анализируя принцип чувственного, показывает, как индивидуальность в своей деятельности порождает мир культуры [7, гл. 5]. Индивидуальность есть сущность, она, «свернутая» в субъекте, создает Мир и миры: «Не индивидуумы конституируют мир, но свернутые миры, сущности, конституируют индивидуумов... Мир, свернутый в сущности, всегда есть начало Мира вообще, начало вселенной, абсолютное радикальное начало» [6, с. 70]. Сущность, о которой пишет Делез, индивидуализирует, она сама в себе есть различие, даже предельное различие, и, как таковая, она есть основа и право повторения.

Индивидуальное рассматривается современной философией в контексте культурных практик, практик дискурса и, наконец, входит в структуру властных отношений. Собственно, проблема подчинения индивидуального дискурсу власти была поставлена М. Фуко [27], который, говоря о «техниках себя», как раз и отмечал необходимость власти для фиксации, сохранения и трансформации в соответствии с требованиями нормы собственной идентичности. Вслед за Фуко многие исследователи обратили внимание на психическую составляющую власти, механизмы сопротивления и трансформации индивидуальности в социальном по-

ле власти [32; 34]. Таким образом, контекст концептуализации индивидуального смещается в поле действия социального воображения. Французская школа, выросшая из постструктурализма, дала новую методологию исследования индивидуального как одного из элементов антропологической структуры воображаемого [33].

В таком контексте понятие индивидуальности действительно становится одним из ключевых для мысли о культуре. Индивидуальность представляет совокупность экзистенциальных, психологических, социальных качеств, единство самосознания, *в основании которого лежит различение*. Исходя из проанализированного пути развития формирования понятия видно, каким образом складывались оттенки смысла: от признания бытийности к закреплению понятия за областью собственно человеческой, к познавательному, деятельностному и творческому проявлению человека, затем к противопоставлению типизации и социальным ролям, дискурсам власти, которые должны стать внутренним опытом для того, чтобы явить собственно индивидуальность. Таким образом, можно констатировать, что индивидуальность и индивидуализация, о которых пишут теоретики современной культуры и постиндустриального общества, — это понятия, описывающие сущность бытия субъекта культуры и как таковые они могут и должны исследоваться в контексте процессов формирования идентичности, где существенную роль играет не познавательная способность, а сила воображения и законы функционирования социального воображаемого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. 3-е изд. СПб.: Питер, 2001. 288 с.

2. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.

3. *Батлер Дж.* Психика власти: теории субъекции / Пер. Завена Баблояна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. 168 с.

4. *Бубер М.* Я и Ты. М., 1993.

5. *Гуревич П. С.* Человек в авантюре саморазвития // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 5–15.

6. *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки / Пер с фр. Е. Г. Соколова. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.

7. *Делез Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской / Науч. ред. Н. Б. Маньковской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.

8. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. 248 с.

9. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения: В 6 т. / Под ред. И. Ойзермана М.: Мысль, 1966. Т. 6. 743 с.

10. *Кант И*. Критика способности суждения // Сочинения: В 6 т. / Под ред. В. Ф. Асмуса М.: Мысль, 1966. Т. 5. 564 с.

11. *Кант И*. Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т. / Под ред. И. Ойзермана М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.

12. *Кон И. С*. В поисках себя: личность и ее самосознание. М.: Политиздат, 1984. 194 с.

13. *Конев В. А.* Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) // Онтология культуры. Самара: Самарский университет, 1998. С. 65–85.

14. *Конев В. А.* Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. 1991. № 6.

15. *Конева А. В.* Век XXI: глобальный мир и культура различия // Культурологические исследования–08: Сборник научных статей / Под ред. Л. М. Мосоловой. СПб.: Астерион, 2008. С. 92–100.

16. *Конева А. В.* Особенности современного типа культуры, ее метафизика и феномен гуманитарных технологий // Философско-культурологические основания и структура содержания современного гуманитарного образования: Учебное пособие. СПб.: ООО «Книжный дом», 2008. С. 19–29.

17. *Левинас Э.* Путь к Другому / Пер. Е. Бахтиной. СПб.: Изд-во СПГУ, 2007. 240 с.

18. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Т. IV. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.. С. 11–140; Т. VIII. Ч. I. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992.

19. *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления. М.: Наука, 1993. 248 с.

20. *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М., 1994.

21. Проблема человека в западной философии: Сб. переводов. М.: Прогресс, 1988. 547 с.

22. Психология: Словарь / Под ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. М.: Политиздат, 1990.

23. *Рикер П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 416–436.

24. *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 45.

25. Труды Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 1. Киев, 1901.

26. *Фома Аквинский*. О сущем и сущности / Пер. В. Кураповой // Историко-философский ежегодник–88. С. 230–252.

27. *Фуко М.* Археология знания. СПб.: Гуманитарная академия, 2004. 416 с.

28. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997 / Переизд. СПб.: Наука, 2002.

29. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и коммент. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.

30. *Шлейеремахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1911.

REFERENCES

1. *Anan'ev B. G.* Chelovek kak predmet poznanija. 3-e izd. SPb.: Piter, 2001. 288 s.

2. Aristotel'. Metafizika // Aristotel'. Sochinenija: V 4 t. / Per. s drevnegrech. M.: Mysl', 1976. T. 1. 550 s.

3. *Batler Dzh*. Psihika vlasti: teorii subjekcii / Per. Zavena Bablojana. Har'kov: HCGI; SPb.: Aletejja, 2002. 168 s.

4. *Buber M.* Ja i Ty. M., 1993.

5. *Gurevich P. S.* Chelovek v avantjure samorazvitija. // Fromm E. Psihoanaliz i etika. M., 1993. S. 5–15.

6. *Delez Zh*. Marsel' Prust i znaki / Per s fr. E. G. Sokolova. SPb.: Aletejja, 1999. 190 s.

7. *Delez Zh*. Razlichie i povtorenie / Per. s fr. N. B. Man'kovskoj, E. P. Jurovskoj / Nauch. red. N. B. Man'kovskoj. SPb.: Petropolis, 1998. 384 s.

8. *Dobrohotov A. L.* Kategorija bytija v klassicheskoj zapadnoevropejskoj filosofii. M., 1986. 248 s.

9. *Kant I.* Antropologija s pragmaticheskoj tochki zrenija // Sochinenija: V 6 t. T. 6 / Pod red. I. Ojzermana M.: Mysl', 1966. 743 s.

10. *Kant I.* Kritika sposobnosti suzhdenija // Sochinenija: V 6 t. T. 5 / Pod red. V. F. Asmusa M.: Mysl', 1966. 564 s.

11. *Kant I.* Kritika chistogo razuma // Sochinenija: V 6 t. T. 3 / Pod red. I. Ojzermana M.: Mysl', 1964. 799 s.

12. *Kon I. S.* V poiskah sebja: lichnost' i je samosoznanie. M.: Politizdat, 1984. 194 s.

13. *Konev V. A*. Dantovy koordinaty (problema opredelenija tsennostnogo bytija) // Ontologija kul'tury. Samara: Samarskij universitet, 1998. S. 65–85.

14. *Konev V. A*. Filosofija kul'tury i paradigmy filosofskogo myshlenija // Filosofskie nauki. 1991. № 6.

15. *Koneva A. V*. Vek XXI: global'nyj mir i kul'tura razlichija // Kul'turologicheskie issledovanija–08: Sb. nauchnyh statej // Pod red. L. M. Mosolovoj. Spb.: Asterion, 2008. S. 92–100.

16. *Koneva A. V*. Osobennosti sovremennogo tipa kul'tury, ee metafizika i fenomen gumanitarnyh tehnologij // Filosofsko-kul'turologicheskie osnovanija i struktura soderzhanija sovremennogo gumanitarnogo obrazovanija: Uchebnoe posobie. SPb.: OOO «Knizhnyj dom», 2008. S. 19–29.

17. *Levinas Je.* Put' k Drugomu / Per. E. Bahtinoj. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2007. 240 s.

18. *Losev A. F*. Istorija antichnoj jestetiki. T. IV. Aristotel' i pozdnjaja klassika. M., 1975. S. 111–140; T. VIII. Ch. I. Itogi tysjacheletnego razvitija. M., 1992.

19. *Mark Avrelij*. Naedine s soboj. Razmyshlenija. M.: Nauka, 1993. 248 s.

20. *Neretina S. S*. Slovo i tekst v srednevekovoj kul'ture. Konceptualizm Abeljara. M., 1994.
21. Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: Sbornik perevodov M.: Progress, 1988. 547 s.
22. Psihologija: slovar' / Pod red. A. V. Petrovskogo, M. G. Jaroshevskogo. M.: Politizdat, 1990.
23. *Riker P*. Metaforicheskij protsess kak poznanie, voobrazhenie i oshchushcenie // Teorija metafory. M.: Progress, 1990. S. 416–436.
24. *Sokolov V. V*. Filosofskij sintez Gotfrida Lejbnitsa // Sochinenija: V 4 t. T. 1. M., 1982. S. 45.
25. Trudy Blazhennogo Avgustina, episkopa Ipponijskogo. Ch. 1. Kiev, 1901.
26. *Foma Akvinskij*. O sushchem i sushchnosti / Per. V. Kurapovoj // Istoriko-filosofskij ezhegodnik–88. S. 230–252.
27. *Fuko M*. Arheologija znanija. SPb.: Gumanitarnaja akademija, 2004. 416 s.
28. *Hajdegger M.* Bytie i vremja. M.: Ad Marginem, 1997 / Pereizd. SPb.: Nauka, 2002.
29. *Hajdegger M.* Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija / Sost., per. s nem. i komment. V. V. Bibihina. M.: Respublika, 1993. 447 s.
30. *Shlejeremaher F*. Rechi o religii k obrazovannym ljudjam, je prezirajushchim. Monologi. M., 1911.