



ИНДИВИ́Д

Авторы: П. П. Гайденко

ИНДИВИ́Д (лат. *individuum* – неделимое, перевод греч. термина ἄτομον – *атом*), единичное сущее, которое не может быть разделено без утраты его идентичности. Таковы, напр., атомы Демокрита, живые существа – растения, животные, люди, таковы душа, Бог.

Согласно Аристотелю, И. есть «вот это», τόδῃ τι, «первая сущность», последнее звено в цепи «род – вид – индивид», где род и вид – общие понятия, а индивиды, в отличие от них, суть самостоят. сущности, и в этом их онтологич. преимущество перед родами и видами. Важнейший признак И.: на него можно указать пальцем. Аристотель считал, что об И. не может быть науч. знания в том смысле, в каком науками являются математика, физика или метафизика, получающие достоверное знание с помощью таких познавательных средств, как определение и доказательство: невозможно дать определение И. и к нему неприменимо доказательство. Число И. бесконечно, а о бесконечном, согласно Платону и Аристотелю, невозможно никакое знание, ибо разум не может охватить бесконечное. И. состоят из *формы и материи*. Непознаваемость И. в его индивидуальности связана с присутствием в нём материи, начала неопределённого и изменчивого, которое и является принципом индивидуации. Вслед за Аристотелем онтологич. приоритет И. подчёркивал *Александр Афродисийский*.

Новые акценты в понимание И. внесло христианство. Опираясь на догмат о Богочеловечестве Иисуса Христа, соединившего в себе вечного Бога и индивидуального человека в его историч. уникальности, и исходя из веры в бессмертие индивидуальной человеческой души, *Августин* пришёл к убеждению, что начало индивидуации – не материя, а *душа*. В памяти, хранилище истории души, запечатлевается уникальный опыт каждого человека, определяющий его внутр. жизнь и его отличие от остальных. Духовная жизнь тем самым приобретает индивидуальный характер: она определяется не только разумом как началом всеобщего, но и сердцем как средоточием индивидуального Я. Отсюда убеждение в бесконечной ценности каждой индивидуальной души, в её единственности и незаменимости.

Проблема индивидуации становится одной из центральных тем в европ. *схоластике* после рецепции *аристотелизма* в 13–14 вв. *Фома Аквинский*, определяя И. как «то, что в себе неделимо, но отделено от других», считает принципом индивидуации т. н. вторую, или «означенную», материю (*materia secunda sive signata*), определённую в количественном, пространственном и временном отношении. *Дунс Скот* выдвинул понятие «вот-этости» (*haecceitas*) как «последней реальности сущего» (*ultima realitas entis*) – такой индивидуальной определённости, которая получается из общей природы через неделимый вид благодаря собственной форме («петровость» Петра, «платоновость» Платона). Номиналисты 14 в. (У. *Оккам*, Ж. *Буридан* и др.), опираясь на учение Аристотеля о «первой сущности» как И., утверждали, что реально существуют лишь индивиды, сотворённые всемогущей волей Бога. Общие же понятия суть вторичные образования – репрезентации единичных вещей и не существуют в уме Бога в качестве вечных прообразов всего сотворённого. Отсюда характерный для номинализма эмпиризм: только через опыт открывается реально сущее, т. е. индивидуальное. Именно то, что непостижимо для разума и составляет «вот-этость» И., его единичную

субстанцию, есть продукт творческого акта Бога; не только разумная душа каждого человека, но и любой И. – от слона до козявки – есть чудо, созданное Творцом. Так в средние века осмысливается античный тезис о непознаваемости И. в его индивидуальности: И. «есть невыразимое» («individuum est ineffabile»).

Как и у Августина, проблема И. в средние века тесно связана с жизнью человеческой души и её бессмертием. Поэтому и у тех, кто вслед за Аристотелем видит принцип индивидуации в материи, подчёркивается специфика этого принципа применительно к человеку. Так, Фома Аквинский пишет: «Индивидуация, соответствующая человеческой природе, – это персональность» (*Summa contra gentiles*, 4, 41). У Фомы Аквинского возникает трудность при объяснении индивидуальности чистых духов – ангелов и Бога. Он разрешает её, опираясь на [Бозция](#), который полагал, что существуют особые виды, в подчинении которых находится один-единственный индивид. Согласно Фоме Аквинскому, в мире нематериальных духов столько же индивидов, сколько имеется видов, т. к. материя здесь не может служить началом индивидуальных различий в рамках одного вида.

В позднем Средневековье и особенно в эпоху Возрождения ценность И. возрастает. «Как единственной Богу максимально неповторим, так, после него, максимально неповторима единственность мира, потом единственность видов, потом единственность индивидов, из которых каждый тоже неповторим...» ([Николай Кузанский](#). Соч. М., 1980. Т. 2. С. 382).

В новоевропейской философии тема И. выходит на первый план в монадологии Г. В. [Лейбница](#) – учении о множестве индивидуальных субстанций. Понятие [монады](#), главные определения которой – единство, неделимость, самостоятельность и единственность, Лейбниц заимствует у Ф. [Суареса](#), Николая Кузанского и Дж. [Бруно](#), употреблявших его для обозначения индивидуального единства. Лейбниц отличает монаду от атома: монада – не физический, а «метафизический», нематериальный атом, в монаде в индивидуальной форме представлен весь универсум, она есть микрокосм. Поскольку принципом индивидуации монад у Лейбница, как и ангелов у Фомы Аквинского, является не материя, но форма, то они могут постигаться в понятиях, однако такие индивидуальные понятия доступны лишь Богу. «Мы не можем обладать знанием индивидов и найти способ точного определения индивидуальности каждой вещи», ибо «индивидуальность заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить её, может обладать знанием принципа индивидуации той или иной вещи» ([Лейбниц Г.В.](#) Соч. М., 1983. Т. 2. С. 290, 291).

Радикальным углублением тезиса о непознаваемости И. явилось учение И. Канта о [«вещах в себе»](#) как существующих реально, но недоступных познанию. Он рассматривает И. не столько с логико-онтологической, сколько с нравственно-практической точки зрения, которая становится господствующей в кон. 18–19 вв. Умопостигаемый мир есть, по Канту, царство «разумных существ как вещей самих по себе», т. е. свободных индивидов, каждый из которых свободен в той мере, в какой подчиняет нравственному закону свои индивидуальные склонности. И. Г. Фихте при рассмотрении И. опирается на кантовскую идею самоопределения: выбирая себя свободным, а не природным, И. порождает самого себя. Поскольку, однако, разум есть принцип всеобщего, то единичное, по Фихте, должно быть снято во всеобщем как нравственном законе.

Кантовско-фихтевскую точку зрения не принимают романтики. Ф. [Шлейермахер](#) выступает в защиту ценности природного, чувственного начала в человеке, не соглашаясь толковать индивидуальность лишь как внешнее различие между людьми: «Каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное смешение его элементов» ([Шлейермахер Ф. Д.](#) Речи о религии. Монологи. М., 1994. С. 292). У романтиков

появляется эстетич. культ индивидуальности: каждый И. должен стремиться к самобытности. В отличие от Лейбница романтики видят ценность индивидуальности в её принципиальной незавершённости: И. есть «фрагмент» (Ф. [Шлегель](#)), непрестанное становление; в тайне индивидуальности, по В. фон [Гумбольдту](#), скрыта сущность и судьба человеческой природы. Двойственно отношение к проблеме И. и индивидуальности у Г. В. Ф. Гегеля: отмечая, что только в христианстве индивидуальный личный дух становится абсолютной ценностью, в то же время он утверждает, что И. есть бесконечно малая, исчезающая величина в жизни всеобщего – мирового духа, использующего многочисленные человеческие поколения для достижения своих целей.

В 19–20 вв. И. рассматривается как момент общественного целого. Предпосылки социоцентрич. понимания И. формировались уже в нем. идеализме, прежде всего у Г. В. Ф. Гегеля, но своего завершения оно достигает в учениях О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, Э. Дюркгейма и др. «Бунт единичного» против растворения во всеобщем начался уже в 19 в.: с позиций протестантской теологии в защиту И. выступил С. Кьеркегор, с позиций неоязыческого натурализма [философии жизни](#) – Ф. Ницше. Если Кьеркегор укореняет индивидуальное сущее – человеческую [экзистенцию](#) – в трансцендентном Боге, подчёркивая при этом значение акта веры, ответственного внутр. выбора, с помощью которого И. только и может сделать себя тем, что он есть в Божественном замысле о нём, то Ницше видит в индивиде существо природное, ни к чему не сводимое: он сам себя творит и утверждает, не имея над собой высшего начала, будь то Бог, нравственный мир ценностей или социальных установлений.

Согласно Г. [Риккерт](#)у, И. в широком смысле слова означает любую однократную и особенную действительность. Для баденской школы [неокантианства](#), как и для номиналистов вообще, реально лишь индивидуальное; естественно-научное знание, устанавливая общие законы природы, абстрагируется от индивидуального, а потому его конструкции не дают возможности постигнуть реальность. М. [Шелер](#) рассматривает человека сквозь призму его индивидуального предназначения, в котором находит своё выражение место И. в плане спасения мира, его уникальное призвание как личности (персоналистич. трактовка, восходящая к Августину). В [аналитической философии](#) проблема базисных понятий как условия идентификации единичных объектов (И.) и состояний сознания рассматривалась в кн. П. [Стросона](#) «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики» («Individuals. An essay in descriptive metaphysics», 1959).

Литература

Лит.: Litt Th. Individuum und Gemeinschaft. Lpz.; B., 1919; Assenmacher J. Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Lpz., 1926; Drexler H. Die Entdeckung des Individuums. Salzburg, 1966; Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978; Identität und Individuation / Hrsg. von K. Lorenz. Stuttg., 1982. Bd 1–2; Gracia J. J. E. Individuality: an essay on the foundations of metaphysics. N. Y., 1988; Coriando P.-L. Individuation und Einzelsein: Nietzsche, Leibniz, Aristoteles. Fr./M., 2003.