ИНДИВИ́Д [от лат. individuum — неделимое], понятие, обозначающее представителя к.-л. группы, к-рый обладает отдельным самостоятельным существованием и характерными особенностями, благодаря наличию к-рых он не может быть отождествлен с др. представителями той же группы. В процессе исторического развития понятия «индивид» к его первоначальным логическому и физическому значениям добавились антропологическое и психологическое значения, сделавшие это понятие весьма важным и актуальным для новоевроп. философии человека, *этики, эстетики,* социальной и политической философии. В совр. философии и психологии понятие «индивид» употребляется преимущественно по отношению к человеку. Индивидом является всякий конкретный человек как единичный представитель всей совокупности людей (в биологическом смысле — вида homo sapiens), обладающий только ему одному присущими свойствами и качествами, а также характеризуемый целостностью психической жиз-

ни и самосознанием. Начиная с поздней античной философии понятие «индивид» применительно к разумным существам (человек, *ангел, Бог*) разрабатывалось в тесной связи с понятием *«личность»* (греч. πρόσωπον, лат. persona, в христианской триадологии и *христологии* также *Лицо*), однако у нек-рых философов и богословов не во всем совпадало с ним по смыслу.

Зарождение и развитие понятия «индивид» (ἄτομον) в античной философии. Лат. слово individua (индивиды), в терминологическом значении встречающееся впервые у *Цицерона* (I в. до Р. Х.) (см.: *Cicero*. De fato. 18, 22, 23; *Idem*. De fin. bon. et mal. I 6. 17–18; *Idem*. De natura deorum. I 66), первоначально использовалось для передачи термина ἄτομα, введенного в греч. философский язык *Демокритом* и другими атомистами. В рамках учения последнего это понятие применялось для обозначения мельчайших неделимых «элементов» (στοιχεῖα), бесконечных по числу и не воспринимаемых чувствами, которые наряду с «пустотой» (κενόν) Демокрит считал первыми причинами всех возникающих вещей (см., напр.: DK. 67A32; 68A1). По словам *Диогена Лаэртского,* Демокрит учил, «что начало всего — атомы и пустота» (*Diog. Laert*. IX 44). Согласно свидетельству *Аристотеля* в трактате «О возникновении и уничтожении», Демокрит и Левкипп говорили, что «все... [вещи] состоят из неделимых тел (ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων), бесконечных по количеству и формам, и отличаются друг от друга составом, а также положением и порядком этих [элементов]» (*Arist*. De generat. et corrupt. I 1. 314a); в трактате «О небе» Аристотель также упоминал о том, что Демокрит и Левкипп «утверждают, что первичные величины по числу бесконечны, по величине неделимы, из одного не возникает многое, из многого — одно, но все порождается путем их сочетания и переплетения» (*Idem*. De cael. III 4. 303a).

Начиная с *Платона* (V–IV вв. до Р. Х.) представления об И. и индивидуальности включаются в более широкий контекст учения о соотношении единого и многого, к-рое являлось центральным для философской системы Платона и его последователей. В рамках платоновского идеализма истинно сущим признавалось единое, всеобщее, понятие, идея, тогда как чувственно воспринимаемые вещи рассматривались в качестве преходящего и относительного. Исходя из этого чем-то «индивидуальным», т. е. самостоятельным и неделимым, у Платона могли считаться только умопостигаемые сущности и идеи, а не предметы материального мира. Так, в диалоге «Тимей» Платон писал о «сущности, которая неделима и вечно тождественна» (ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία — *Plat*. Tim. 35a; ср. лат. пер. Цицерона: materia, quae individua est et quae semper unius modi sui que similis — *Cicero*. Timaei Platonici versionis fragmenta // *Idem*. Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1975. Fasc. 46), из к-рой бог (*демиург*) образует всеобщую душу, посредствующую между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает «разделение в телах» (τό κατὰ τὰ σώματα μεριστόν — Ibidem). В «Теэтете» также упоминаются «неделимая идея» (ἰδέα ἀμέριστος — *Idem*. Theaet. 205c–d) и «единообразные (μονοειδές) неделимые первоначала» (Ibidem).

В философии Аристотеля, к-рый в отличие от Платона не был склонен подвергать сомнению достоверность и надежность чувственного восприятия человеком единичных вещей, учение о неделимых и самостоятельных по своему существованию предметах занимало весьма важное место. Для описания индивидуальных вещей помимо термина ἄτομα Аристотель использовал также выражения τόδε τι (это нечто) и τὸ καθ᾽ ἕκαστον (отдельная, единичная вещь). В «Категориях» он характеризовал индивидуальное (τὰ ἄτομα) и единое по числу (ἕν ἀριθμῷ) как нечто, «что не сказывается ни о каком подлежащем» (*Arist*. Categ. 2. 1b). В качестве примера таких «индивидуальностей» Аристотель приводил конкретные вещи материального мира: «отдельный человек, отдельная лошадь» (Ibidem). Такое представление об индивидуальности и И. несомненно свидетельствует об отходе Аристотеля от платоновского представления о первичности единой всеобщей идеи и о переносе понятий «единое» и «индивидуальное» в область конкретных вещей эмпирически доступного мира.

Поскольку Аристотель давал сходное определение И. и «первой сущности» (πρώτη οὐσία — Ibid. 5. 2a, 3b), среди исследователей возникла серьезная дискуссия по вопросу о том, в чем именно Аристотель видел различие между И. и первой сущностью, если такое различие вообще существует, а также по вопросу о т. н. индивидуальных качествах вещей, о к-рых Аристотель, по-видимому, говорил в приведенном месте «Категорий» (см.: *Barrington*. 1971/1972; *Annas*. 1974; *Frede*. 1987 и др.). Согласно наиболее распространенной интерпретации «Категорий», первая сущность здесь отождествляется Аристотелем с индивидуальным или единичным по числу (см., напр., характерное рассуждение о способах сказывания: *Arist*. Categ. 5. 3a), с тем единственным различием, что понятие индивидуального шире, т. е. приложимо не только к сущностям (или вещам), но и к качествам, или свойствам, вещей. По мнению ряда исследователей, встречающееся исключительно в «Категориях» постулирование существования особых несубстанциальных индивидуальностей указывает на неповторимое индивидуальное существование нек-рых качеств, к-рые существуют не сами по себе, но в др. вещах, однако не являются чем-то общим для многих вещей (см.: *Annas*. 1974. P. 146). В соответствии с др. мнением эти индивидуальные качества являются общими видовыми качествами для ряда предметов и называются «индивидуальностями» потому, что могут существовать не сами по себе, но лишь в нек-рых индивидуальных вещах (Ibidem; ср.: *Barrington*. 1971/1972. P. 115). М. Фреде интерпретировал приведенное выше место из «Категорий» в том смысле, что слова «единое по числу» выступают в качестве пояснения к понятию «индивидуальное», т. е. индивидуальным является то, что едино по числу (*Frede*. 1987. P. 51). Однако понятие «единство» не может считаться отличительной характеристикой индивидуального, поскольку роды и виды также являются едиными, но не являются неделимыми в числовом смысле, т. е. индивидуальными. Т. о., индивидуальное — не просто нечто единое, но единое в особом смысле «единства по числу», или нумерического единства. Это единство, согласно Аристотелю, задается тем, что И. есть нечто, не имеющее субъективных частей, т. е. то, что ни о чем не может сказываться в качестве предиката (Ibid. P. 52–54).

В поздних сочинениях Аристотеля, в т. ч. в «Метафизике», термин

«индивид» употребляется крайне редко и по большей части в техническом значении качества «неделимость» (см., напр.: *Arist.* Met. I 10. 992a; VII 9. 1034a; X 1. 1052b; XIII 8. 1083b). Впрочем, в 3-й кн. «Метафизики» встречаются места, свидетельствующие о сходстве в понимании И. в «Категориях» и «Метафизике»: рассуждая о родах как о началах, Аристотель упоминает «последние роды», к-рым свойственно «сказываться о единичном» (ἐπὶ τῶν ἀτόμων), т. е. об индивидуальном (Ibid. III 3. 998b; ср.: Ibid. 999a). Однако в ряде мест «Метафизики» как о «последнем неделимом» (τὸ ἔσχατον ἄτομον — Ibid. X 10. 1058b) говорится о виде; это заставило некоторых исследователей предполагать, что Аристотель не смог до конца освободиться от платонического влияния и находил индивидуальное не столько в конкретных вещах, сколько в идеях или формах этих вещей. Вместе с тем последнее мнение оказывается сомнительным, если принять традиц. т. зр. на учение Аристотеля об *индивидуации,* согласно которой материя является принципом индивидуации, т. е. основанием неделимости и индивидуальности многих по числу вещей (см.: Ibid. XII 8. 1074a). В рамках важного для Аристотеля в «Метафизике» учения о материи и форме понятие «индивид» также сближается с понятием «целое» (τὸ σύνολον, τὸ ἅπαν), к-рое используется для обозначения единичных вещей как единства материи и формы (вида): «Целое — это уже такой-то вид в этой плоти и кости (τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς), Каллий и Сократ; и они различны по материи... но одно и то же по виду...» (Ibid. VII 8. 1034a).

Аристотелевское учение об И. как о первых сущностях, имеющих онтологический приоритет перед видами и родами (вторыми сущностями), было оспорено с платонических позиций в сочинениях *Плотина* (III в.) и средних платоников, пытавшихся преодолеть сложности, связанные с переходом от общих идей к конкретным вещам окружающего человека мира. В связи с этим, общим характерным моментом рассмотрения проблематики И. у этих авторов является постановка вопроса о т. н. формах (или идеях) индивидов, т. е. конкретных вещей, и прежде всего конкретных людей. Согласно платонику Альбину (Алкиною), для человеческих И., таких как Сократ или Платон, идей быть не может, поскольку «нет идей... для отдельного (τῶν κατὰ μέρος)» (*Albinos.* Epitome doctrinae Platonicae sive Didascalicon. 9. 2 / Ed. P. Louis. P., 1945). Сходную т. зр. высказывал Александр Афродисийский (кон. II — нач. III в.), а также Плотин в раннем 9-м трактате 5-й «Эннеады». По словам последнего, «существуют идеи только всеобщего, [то есть] не Сократа, а лишь человека» (*Plot.* Enn. V 9. 12). В более позднем 7-м трактате той же «Эннеады», озаглавленном «Существуют ли идеи отдельных вещей?», взгляды Плотина выглядят сложнее: на основании того что индивидуальные вещи отличаются друг от друга не только материей, но и бесчисленными формальными особенностями, он, по-видимому, считал, что недостаточно постулировать существование только одной видовой идеи, которой причастны все индивиды (Ibid. V 7. 1–3; ср.: *Rist.* 1963).

В сочинениях средних и поздних платоников обнаруживается и формальное определение понятия «индивид». Согласно *Порфирию* (III – нач. IV в.), трактат к-рого «Введение к «Категориям» Аристотеля» оказал значительное влияние на все последующие греч. и лат. интерпретации понятия «индивид», вещи называются И., «потому что каждая из них состоит из специальных свойств (ἐξ ἰδιοτήτων), собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у другой вещи» (*Porphyrius.* Isagoge sive quinque voces / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1887. Bd. 4. Heft 1. S. 7). У Порфирия также встречается видоизмененное понятие «индивид» из «Категорий» Аристотеля: «Из того, что сказывается [о другом], одно сказывается только об одном, таковы, например, индивидуальные вещи (τὰ ἄτομα), как Сократ, этот вот [человек] и этот вот [предмет] (τὸ οὗτος καὶ τὸ τοῦτο), другое же сказывается о большем [по числу], например, роды, виды, различающие признаки, собственные и привходящие признаки» (Ibid. S. 2). С «Категориями» связан и тот особый акцент, к-рый делается Порфирием на сказывании (предикации). Роды, виды и индивиды для Порфирия есть различные варианты предикатов, при последовательном употреблении к-рых происходит логически верный переход от общих суждений к частным и наоборот. Согласно Порфирию, «самый высший род (τὸ γενικώτατον) сказывается о всех находящихся под ним родах, видах и индивидах; род, стоящий перед последним видом,— о всех последних видах и индивидах; вид, который есть только вид,— о всех индивидах; индивид — только об одной из отдельных вещей (ἐφ᾽ ἑνὸς μόνου τῶν κατὰ μέρος). Называется же индивидом Сократ... этот приближающийся сын Софрониска, если у последнего единственный сын — Сократ» (Ibid. S. 7). Т. о., И. в логической системе Порфирия по сути оказывается как сама вещь, так и уникальное имя вещи, к-рое может быть предицировано только ей одной. При этом в отличие от родов и видов, к-рые ограничены определенным числом, «индивиды бесконечны [по числу] (ἄπειρα)» (Ibid. S. 6).

Свидетельство свойственного поздней античности совмещения платонического и аристотелевского подхода к вопросу об И. присутствует у Александра Афродисийского, который при изложении взглядов платоников замечал, что они называют идеи «частными (μερικάς), поскольку те существуют отдельно и самостоятельно» (*Alexandri Aphrodisiensis* in Aristotelis Metaphysica Commentaria / Ed. M. Hayduck // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1891. Bd. 1. S. 785). По мысли Александра, такое существование является отличительным признаком не идей (видов), а индивидов, поскольку «никакое не-индивидуальное и не-частное сущее не может существовать отдельно и само по себе, но имеет бытие в чем-то ином» (Ibidem). В отличие от платоников для перипатетика Александра И. является всякая конкретная вещь, доступная эмпирическому наблюдению, т. е. то, что «подлежит показу» (εἰς δεῖξιν πίπτειν — Ibid. S. 464). В этом смысле Александр называет И. «непосредственно существующими» (τὰ ἀμέσως ὑπάρχοντα) и утверждает, что именно исходя из фактов такого непосредственного существования строятся точные науки (αἱ ἐπιστῆμαι) (Ibid. S. 162).

Представления Александра об И. получили дальнейшее развитие в сочинениях др. комментаторов Аристотеля. Аммоний Гермий (V–1-я пол. VI в.) в комментариях к «Категориям» Аристотеля обращал внимание на то, что «указывание» на индиви-

дуальное, о котором говорил Александр, возможно лишь как следствие особого способа существования индивидуальной сущности, к-рой свойственно «проявляться вовне» (φαίνεσθαι — *Ammonius*. In Aristotelis Categorias Commentarius / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1895. Bd. 4. H. 4. S. 49). По словам др. комментатора, *Симпликия* (VI в.), не все единое по числу является в силу одного этого также индивидуальным, но лишь «сущностно единое по числу» (τὸ οὐσιῶδες ἓν ἀριθμῷ μόνον), т. е. то, что может быть «выявлено» как отдельная существующая вещь, «вот это» (*Simplicius*. In Aristotelis Categorias Commentarium / Ed. K. Kalbfleisch // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1907. Bd. 8. S. 103). Комментаторы продолжали и аристотелевскую тему различения индивидов как частного от родов и видов как общего; так, согласно Аммонию, единичные вещи называются И., поскольку они «не делятся на подобное по виду и неподобное по виду (μὴ τέμνεται μήτε εἰς ὁμοιοειδῆ μήτε εἰς ἀνομοιοειδῆ), как роды и виды, но при делении уничтожаются (φθείρεται)» (*Ammonius*. In Porphyrii Isagogen / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1891. Bd. 4. H. 3. S. 63). Однако такое представление об И. заключало в себе сложность: в определенном смысле отдельные части индивидуального сущего могли также называться индивидами. Один из способов решения этой сложности был разработан *Давидом Анахтом* (кон. V–1-я пол. VI в.), который предложил понимать «сохранение собственной видовой принадлежности» как неуничтожимый признак индивидуальности. Согласно такому пониманию, «Сократ, лишенный рук, ног и головы, не сохраняет собственного вида (οὐ σώζει τὸ οἰκεῖον εἶδος)» и потому уже обладает некой иной индивидуальностью либо не обладает вовсе никакой (*David*. In Porphyrii Isagogen Commentarium / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. B., 1904. Bd. 18. H. 2. S. 98). При этом, согласно Давиду Анахту, к-рый здесь следовал Порфирию, индивидуальность формируется из «собственных свойств» (ἐξ ἰδιοτήτων), к тому же не сущностных, а привходящих (ἐκ συμβεβηκότων). Какие-то свойства могут быть общими для неск. И., но полный набор всех свойств у каждого И. уникален, поэтому один И. всегда будет отличаться от др. И.: Сократ, «будучи индивидом, состоит из собственных свойств — из плешивости, пузатости, даровитости и из того, что он сын Софрониска. Собрание этих свойств никогда не может оказаться тем же самым у других людей, ибо если кто-либо другой плешив, то не пузат, а если пузат, то не даровит, а если даровит, то не может быть сыном Софрониска» (*Давид Анахт*. Анализ «Введения Порфирия» // Соч. М., 1975. С. 151; ср.: *David*. In Porphyrii Isagogen Commentarium. S. 167). Отвечая на вопрос о том, как возможно, чтобы из случайных признаков формировалось индивидуальное сущее, Давид приводил 2 альтернативных ответа: если следовать платонической традиции, то можно признать, «что индивид [не] образуется с помощью случайных признаков», но «познается [с их помощью]» (*Он же*. Анализ «Введения Порфирия». С. 152); если же придерживаться перипатетических взглядов, то вполне можно допустить, что случайное или привходящее для одного становится сущностным для другого, поскольку вносит вклад в формирование его неповторимой сущности.

Учение об И. и индивидуальности в средневековой латинской философии и теологии. Определяющее влияние на трактовку понятия «индивид» в раннем средневековье оказало учение *Боэция* (кон. V — нач. VI в.), в свою очередь во многом опиравшегося на труды греч. комментаторов Аристотеля. В комментариях к «Введению к «Категориям» Аристотеля» Порфирия Боэций выделял 3 смысла, в которых может употребляться понятие «индивид»: «[1] Индивидом называется то, что вообще не может быть разделено, как единство (unitas) или ум (mens); [2] индивидом называется то, что не может быть разделено по причине твердости, как алмаз; [3] индивидом называется то, предикация чего другим подобным вещам невозможна, как Сократ, ибо, хотя прочие люди и подобны ему, собственное свойство Сократа не может быть предицировано прочим» (*Boetius*. Comm. in Porphyr. II 7).

Следуя Порфирию и Аммонию Гермию, Боэций считал, что общими и индивидуальными могут быть как субстанции, так и акциденции: «Когда я говорю «человек», я высказываю универсальную вещь, поскольку это имя сказывается о многих индивидах; когда же я говорю «Сократ» или «Платон», я высказываю частную вещь (rem particularem), поскольку Сократ не сказывается ни о каком подлежащем; точно так же и в случае акциденции: ведь если я скажу «научное знание» (scientia), то произнесу универсальную вещь... если же скажу «научное знание Платона», то назову частное научное знание (particularem scientiam),— поскольку всякая акциденция, которая подходит индивидам, становится индивидуальной (individuum),— ибо научное знание Платона есть нечто частное, как и сам Платон» (*Idem*. In Categ. I // PL. 64. Col. 169). Согласно Боэцию, индивидуальные акциденции характеризуются тем, что они, выражая общие качества или свойства, индивидуализируются при присоединении к И. и потому не могут быть перенесены от одного И. к другому: «Всякая вещь, которая находится в субъекте, но не сказывается ни о каком подлежащем, есть частная акциденция, как, например, некое грамматическое искусство Аристарха или любое индивидуальное грамматическое искусство некого человека: поскольку оно присуще индивидуальному человеку, оно само сделалось индивидуальным и частным, поскольку же это некое грамматическое искусство пребывает в душе, оно является акциденцией, а поскольку оно не сказывается ни о каком подлежащем, оно есть нечто частное» (Ibid. Col. 171). На основании такого рассуждения Боэций подразделял все вещи на 4 класса: универсальная субстанция (substantia universalis, т. е. роды и виды), частная субстанция (substantia particularis, т. е. И.), универсальная акциденция (accidens universale), частная акциденция (accidens particulare).

Приведенные места из комментария к «Категориям» Аристотеля также подтверждают вывод исследователей (см.: *Gracia*. 1984. P. 67–69; *Strub C*. Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 42) о том, что у Боэция как при переводе цитат из Порфирия и Аристотеля, так и в собственных рассуждениях лат. термины individuum (неделимое), singularis (или singulis, единичное), particularis (частное, особое) употребляются в подавляющем большинстве случаев синонимично. Напр.,

рассуждая о различных видах предикации, Боэций замечал: «...индивиды не сказываются ни о чем другом, кроме как о себе самих, то есть о единичных (de singulis), ибо природа индивидов такова, что собственные свойства индивидов заключаются (constat) в одних только [этих] единичных (singulis) индивидах и не переходят ни в какие другие» (*Boetius*. Comm. in Porphyr. I 27); «Сократ есть [кто-то] индивидуальный и единичный (individuus ac singularis)» (Ibid. II 5).

Понятия «индивид» и «индивидуальность» применялись Боэцием и при предпринятых им в теологических трактатах попытках соотнести греч. и лат. богословскую терминологию, прежде всего использовавшуюся в триадологических и христологических спорах. В трактате «Против Евтихия и Нестория» Боэций сформулировал получившее впосл. большую известность определение личности (лица), к-рую он обозначил как «индивидуальную субстанцию разумной природы» (naturae rationabilis individua substantia — *Idem*. Contr. Eutych. 3). Следуя традиц. христ. учению, Боэций писал о тождественности терминов «лицо» и *«ипостась»* и находил соответствие последнему термину в лат. слове substantia. При этом он различал термины «субстанция» и «субсистенция». Согласно Боэцию, «субсистенция — это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть», а «субстанция — это то, что служит неким подлежащим для других акциденций» (Ibidem). Исходя из этого определения, «индивиды есть не только субсистенции, но и субстанции», а более точно — индивидуальные субстанции. Последний термин отождествлялся Боэцием с греч. понятиями «лицо» и «ипостась». Боэций писал (не вполне справедливо) также о том, что у греков слово «ипостась» применялось не к любому индивидуальному сущему, но лишь «для обозначения лучших» (Ibidem), поэтому «ипостасями» не могли быть, напр., неразумные животные. Тождественные друг другу понятия «личность» и «разумный индивид» (rationabile individuum) в теологических трактатах Боэция впервые получают определенное экзистенциальное измерение, к-рое позволило говорить об их преимущественном и практически эксклюзивном употреблении применительно к разумному сущему (человек, ангелы, Бог), обладающему особым способом существования. Боэций ясно говорит о первичности индивидуальных вещей, причем как онтологической (по существованию), так и гносеологической (в познании): «Сущности могут быть и в универсальных [вещах], но существуют (substant) только в индивидуальных и частных [вещах] (individuis et particularibus)... [при этом] понятие об универсальных вещах получено из частных [вещей]» (Ibidem).

Представления Боэция об И. получили широкое распространение в ранней средневековой философии (X–XII вв.); у большинства мыслителей этого периода можно найти лишь различные толкования и популяризацию взглядов Боэция без попыток их углубления или критического рассмотрения. Показательным примером восприятия понятия «индивид» широкими кругами монастырских и университетских теологов, не занятых специально данной проблематикой, является краткое изложение представлений об И., предложенное *Одо,* еп. Камбре (XI–XII вв.), в небольшой главке трактата «О первородном грехе». В духе логического схематизма И. здесь называется «соединением» (contractum) собственных свойств (proprietas) с акциденциями. Следуя традиции, Одо отмечал, что виды и роды сказываются об индивидах, сами же И. ни о чем не сказываются. При этом в виде может быть и один уникальный И., о к-ром будет сказываться этот вид, как, напр., «об этой птице — феникс, об этом мире — мир, об этой звезде — солнце» (*Odo Cameracensis*. De peccato originali. II // PL. 160. Col. 1080). Определенный интерес представляет проводимое Одо различие между сказыванием «сообразно универсальному» и сказыванием «сообразно целому». В последнем случае речь идет не об И. как о логических частях вида и рода, но об И. как о физических частях целого, при достижении к-рых останавливается деление: «Существует неделимое (individuum) в целом (in toto), которое есть часть целого и на которое делится целое, причем так, что само [неделимое] в силу своей малости уже не может быть разделено, как, например, единство в числах, точка в линии или во времени, буква в речи, атом (atomus) в теле» (Ibidem). Подчеркивая различие между 2 смыслами индивидуальности, Одо писал: «Как наиболее нижнее среди универсального, так и наименьшее среди целого называется индивидом. Последнее — поскольку не делится на что-либо меньшее, первое — поскольку не сказывается о чем-то более низком. Индивид [в смысле] целого образует, но не образуется сам; индивид [в смысле] универсального делит, но не делится сам. Индивид целого есть нечто первое в сложении (in constitutione) целого, индивид универсального есть нечто последнее в делении универсального». Помимо определенного аналогического сходства Одо выделял и фундаментальное различие между 2 видами И.: «Индивид универсального имеет в себе само универсальное, причем в целости и вполне (totum et perfectum), индивид целого не имеет в себе ничего от целого, кроме себя самого» (Ibidem).

Несмотря на вторичность большинства представлений Одо об И., именно у него обнаруживается 1-е известное совр. исследователям смысловое разведение понятий «индивидуальное» (individualis) и «единичное» (singularis). Термин «единичное» у Одо выводился за рамки противопоставления «общее — частное» и использовался как обозначение для всякой существующей вещи, к-рую сам факт отдельного существования отличает от любой др. вещи. Если нечто может быть обозначено как «вот это нечто», то оно в силу одного этого и до всяких иных дистинкций является единичным. Поэтому, по мысли Одо, все вещи суть «единичности», но не все индивидуальны: «Единичным называется то, что благодаря некоему собственному качеству (proprietas), отличается от всего другого. И это отличие какой угодно вещи от всех прочих бывает не только в случае индивидов, но и в случае универсалий. Ведь универсалии имеют свои собственные качества, благодаря которым они — пусть даже не в чувстве, но в разуме — отличаются от иных. Ибо разум силой собственной проницательности схватывает природу универсалий и отличает их друг от друга и от индивидов. И потому, хотя они и являются общими, они имеют некую единичность своей сущности, как и индивиды. Итак, всякая сущность единична, как индивидуальная, так и универсальная, поскольку она обладает единичностью своей сущности, благодаря которой созерцается в отдельно-

сти (singulatim) от иных [вещей]. Поэтому всякий индивид единичен, но не все единичное индивидуально, поскольку индивидуально лишь то, что не сказывается ни о чем другом. А единично все» (Ibidem).

Идея о необходимости различать понятия «индивидуальное» и «единичное» нашла свое продолжение в сочинениях видного теолога XII в. *Гильберта Порретанского*. Практически дословно повторяя высказывания Одо, Гильберт писал: «Все, что есть, есть единичное (singulare); однако не все, что есть, есть индивидуальное» (*Gilbertus Porretae*. Commentaria in librum De duabus naturis et una persona Christi // PL. 64. Col. 1371). Гильберт строил своеобразную иерархию частных вещей, утверждая, что всякая личность (лицо) есть И., а всякий И. есть единичность. При этом это положение необратимо: нельзя сказать, что всякая единичность есть И., а всякий И. — личность (*Idem*. Commentaria in librum De Trinitate // PL. 64. Col. 1279; ср.: *Strub C*. Singularität des Individuums? // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 43–44). Разница, фиксируемая между этими 3 понятиями у Гильберта, вытекает из его сложной метафизической системы.

При построении своей метафизики, во мн. частях проникнутой платоническими мотивами, Гильберт исходил из необходимости соединения платоновского учения о божественных идеях или формах всего с аристотелевской идеей первичности конкретных эмпирически доступных вещей, непосредственно данного. Конкретные вещи этого мира образуются, по учению Гильберта, путем соединения мн. форм, первым прообразом для к-рых являются идеи Божественного Ума. Согласно Гильберту, всякая вещь определяется своей «особенностью» (proprietas), к-рая слагается из всех сущностных и акцидентальных форм, собирающихся в уникальное единство в каждой конкретной вещи. Это единство Гильберт называл «полной формой» (tota forma) вещи или «совокупной особенностью» (collecta proprietas). Такая полная форма каждой вещи не похожа на любую др. форму и принадлежит только этому одному конкретному сущему (см.: *Rijk L. M., de*. Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers // Vivarium. 1988. Vol. 26. N 2. P. 77). Вместе с тем образующие ее формы могут быть подобны (conformis) друг другу. Так, в каждом человеке присутствует форма «человечность». Согласно Гильберту, это не одна и та же форма, но множество частных форм, к-рые при этом во всем подобны друг другу и отличаются лишь нумерически. По мнению совр. исследователей (см., напр.: *Nielsen L. O*. Theology and Philosophy in the 12th Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180. Leiden, 1982. P. 58, 61; *Rijk*. Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. P. 78), именно для обозначения таких объектов Гильбертом было введено понятие «единичность» (singularitas, сингулярность), которое в рамках его учения в дальнейшем приобрело более универсальное значение. «Единичность становится у Гильберта неопределимым основным понятием, которое полагается в основание всех прочих положений. У этого понятия нет противостоящего ему понятия, и потому оно всеохватно. Всякая вещь есть единичная вещь, всякая сущность есть единичная сущность, всякое свойство есть единичное свойство» (*Jacobi K*. Einzelnes — Individuum — Person: Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 9; ср.: *Gracia*. 1988. P. 174). Единичность, согласно Гильберту, указывает на нумерическое (и только нумерическое) отличие вещей друг от друга, фиксируемое независимо от их похожести. При этом, поскольку все вообще единично, «единичность, будучи связана с различием и индивидуальностью, не исчерпывается представлениями об инаковости или о неподобии» (Ibidem). Поэтому единичными могут быть роды и виды Аристотеля, а также всевозможные качества и свойства. Гильберт в связи с этим выделял 2 смысла единичности: «Нечто из единичного является взаимно подобным другому сообразно всей своей особенности (proprietas) в целом. И все [такие единичности] на основании этого подобия называются «делимое одно» (unum dividum), как, например, различные качества различных тел равные (в смысле подобия.— *Д. С.*) сообразно всему в целом их виду» (*Gilbertus Porretae*. Commentaria in librum De duabus naturis et una persona Christi // PL. 64. Col. 1371). Этот 1-й смысл единичности применим к любым объектам вообще.

Понятие «индивид» у Гильберта служит для выделения 2-го смысла единичности. Это понятие задает область, в к-рую входят вещи, отличающиеся чем-то в своей «особенности» от всех прочих: «Другие же [единичности] неподобны (dissimilia) всем другим сообразно некоторой части своей особенности (proprietas). Именно они все являются на основании этого неподобия индивидами, как, например, этот камень, то дерево, этот конь, тот человек» (Ibidem). Согласно Гильберту, всякий И. потому и считается И., что его целостная форма не может быть разделена на иные формы без ущерба для его сущности и существования, а также не может оказаться у него общей с кем-то еще. Т. о., индивидуальность задается сущностным единством и уникальностью каждой конкретной вещи.

Др. возможный подход к пониманию индивидуальности, намеченный Гильбертом, коренился в его представлении о том, что всякое конкретное сущее есть сущее не простое, а составное и потому структурно подразделяется на 2 элемента: id quod est (то, что есть) и id quo est (то, благодаря чему есть). Следуя терминологии Боэция, 1-й элемент Гильберт называл subsistens (субсистирующее), 2-й — subsistentia (субсистенция). Согласно Гильберту, бытие всякого сущего определяется не только тем, чем именно является это сущее, но и всей совокупностью факторов, влияющих на его конкретное существование, к-рые и придают этому существованию единство и своеобразие. По мнению Гильберта, всякая вещь (id quod est) единична, поскольку она сформирована уникальным сочетанием задающих ее факторов (id quo est). При этом каждое id quo est также единично, так что в результате множественность единичных субсистенций, соединенных одним субсистентом, превращается в единую вещь (см.: *Nielsen*. Theology and Philosophy in the 12th Century. P. 59). Именно такая вещь, т. е. неповторимое единство id qoud est и id quo est является И. При этом уникальность сочетания id quo est отличает одного И. от другого: «Платон от Цицерона отличается тем, что ни один из них не есть [именно такой] благодаря тому, благодаря чему [именно таким] является другой,

да и вообще нет ничего такого, что было бы [именно таким] благодаря тому, благодаря чему [именно таким] является любой из них» (*Gilbertus Porretae*. Commentaria in Librum De Trinitate // PL. 64. Col. 1295).

Как и Боэций, Гильберт отмечал, что в формальном смысле понятия «индивид» и «личность» совпадают, так что все И. суть личности. Однако, также следуя Боэцию, он замечал, что термин «личность» в философском языке используется преимущественно по отношению к разумным существам, и одобрял такое сужение понятия. В целом определенного и строгого решения этого вопроса Гильберт не предложил: он соглашался с тем, что формально можно называть личностью животное или дерево (см.: Ibidem), хотя замечал, что философское понятие «личность» применимо лишь к таким И., «полная форма» к-рых при соединении с др. формами не образует новой формы, т. е. нового И. Так, из деревьев можно построить дом, но найти форму, соединяющую 2 людей (т. е. две человеческие личности) в одну индивидуальную вещь невозможно (см.: *Nielsen*. Theology and Philosophy in the 12th Century. P. 63). Последний тезис оказался важным в вопросе о том, является ли отделенная от тела душа человека личностью. Согласно Гильберту, такая душа есть И., однако не есть личность, поскольку часть личности сама быть личностью не может (Ibid. P. 64). Однако и здесь у Гильберта отсутствовала определенность: в ряде др. пассажей он утверждал, что душа есть только единичность, поскольку как форма (ср. учение Аристотеля о душе) она подобна др. формам и не может сама по себе обладать индивидуальностью (Ibidem).

В строгой и лаконичной форме учение Гильберта об И. было представлено в анонимном трактате порретанской школы «Compendium logicae Porretanum» (Порретанский учебник логики; между 1155 и 1170). В нем, в частности, давалось такое определение И.: «Индивид есть форма, собранная (collecta) из множества субстанциальных и акцидентальных особенностей одного и того же субъекта, поскольку никакая [вещь] не может быть подобна другой или другим [вещам] сообразно полноте своих особенностей. Или же сам [этот] субъект называется индивидом в смысле не-делимого (non dividuum), то есть не-сообщаемого (non communicabile), то есть как не имеющий сообразно индивидуальной форме ничего общего с чем-то иным» (Compendium logicae Porretanum ex codice collegii Corporis Christi 250: A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbert's // CIMAGL. 1983. T. 46. P. 49). Во 2-й части этого определения явно отождествление понятия «индивидуальность» (неделимость) с понятием «несообщаемость», т. е. невозможность понимать что-то как общее для 2 и более субъектов. В неясной форме присутствовавшая у Гильберта, эта идея оказалась весьма важной для последующей философской традиции.

У *Рихарда Сен-Викторского* (XII в.) понятие «несообщаемость» заменяет понятие «индивидуальность» в восходящем к Боэцию определении личности, поскольку традиц. формулировка этого определения, согласно Рихарду, не могла быть применена к Лицам Св. Троицы. В соответствии с рассуждением Рихарда, Троица есть единая субстанция. Если применить к ней определение Боэция, то получится, что Троица как неделимая (individua) субстанция есть одна личность (лицо), что противоречит церковному учению о трех Лицах Св. Троицы. Поэтому понятие «неделимая субстанция» Рихард предложил заменить понятием «несообщаемое существование» (incommunicabilis existentia). В результате понятие «индивид» исчезло из определения Лиц Св. Троицы: «Божественное Лицо есть несообщаемое существование божественной природы» (De Trinitate. IV 22 // PL. 196. Col. 945). Однако по сути атака Рихарда была направлена не против понятия «индивидуальность», а против эквивокального термина «субстанция», поскольку чуть ниже он соглашался признать в качестве общего описания как для тварной личности, так и для нетварного Божественного Лица выражение «индивидуальное существование разумной природы» (rationalis naturae individua existentia — Ibid. Col. 946).

Современник Гильберта Порретанского Петр *Абеляр* обращался к вопросу о смысле понятия «индивид» при анализе сочинений Боэция; его позиция в нек-рых моментах сближается со взглядами Гильберта, однако включает меньше метафизических тонкостей и отличается ярко выраженной логической направленностью. Для характеристики индивидуальности Абеляр использовал особое понятие «различение» (discretio). Согласно Абеляру, «нет никакой вещи, которая не была бы различной (discreta)» (*Abaelardus*. Logica «Ingredientibus»: Glossae super Praedicamenta // *Idem*. Philosophishe Schriften. Münster, 1921. Bd. 1. H. 2. P. 158). Именно различие вещей и задает их индивидуальность: смысл понятия «индивид» заключается «в одном только личностном различии (personali discretione), то есть в том, что одна вещь сама по себе (res una in se) отличается от всех остальных» (*Idem*. Logica «Ingredientibus»: Glossae super Porphyrium // Ibid. 1919. Bd. 1. H. 1. P. 64). Абеляр считал, что это отличие не обусловливается акциденциями, но есть сущностное качество вещи, к-рая по самой своей природе отличается от всех проч. вещей: «Даже если удалить все акциденции, [вещь] всегда будет оставаться сама по себе личностно одной» (Ibidem). Напр., человек, лишенный таких качеств, как лысость и курносость (акциденции Сократа), все равно останется «этим человеком» (hic homo), т. е. конкретным человеком, а не человеком вообще (Ibidem). Тем самым индивидуальность становится у Абеляра абсолютным свойством всякой вещи, ее внутренним качеством, к-рое не зависит ни от каких внешних факторов. По мысли Абеляра, для того чтобы говорить об индивидуальности вещи, достаточно логически вычленить в ней 2 момента: эта вещь должна представлять собой целостное единство, т. е. быть «одной в себе» (unum in se), и должна отличаться от всех проч. вещей. При этом отличие одного И. от другого всецело: оно относится как к форме, так и к материи вещи. Жесткой критике Абеляр подвергал распространенное учение о том, что И. формируется благодаря присутствию некоего «индивидуального отличительного признака» (diffirentia individualis), сущностного или акцидентального. Согласно Абеляру, И. не меняется при смене к.-л. его акциденций, но, напротив, остается тем же, поэтому формальные акциденции не могут быть основанием индивидуальности (см.: Ibid. P. 64–65). Признавая, что могут существовать описания И., уникальным образом их характеризующие, Абеляр вместе с тем считал, что набор присутствующих в таких описа-

ниях признаков и качеств является следствием, а не основанием индивидуальности. Т. о., индивидуальное бытие И. «для Абеляра изначально и не нуждается в объяснениях» (*King P.* Metaphysics // The Cambridge Companion to Abelard / Ed. J. E. Brower, K. Guilfoy. Camb., 2004. P. 74; см. также: *Wade*. 1963).

В период высокой схоластики позиция Боэция и его комментаторов в вопросе об И. продолжала оставаться доминирующей, однако серьезное влияние на ее интерпретацию оказывали вошедшие в оборот с XII в. переводы неизвестных ранее лат. Западу сочинений Аристотеля, а также его араб. комментаторов. Проблема И. и индивидуального в этот период рассматривалась преимущественно в рамках общей проблематики универсалий и являлась производной от проблемы существования и предикации общих понятий. Лишь начиная с Оккама среди номиналистически настроенных мыслителей единичное и индивидуальное становится наиболее важным предметом мысли, тогда как общие категории и понятия объявляются онтологически и гносеологически вторичными. При этом для мн. мыслителей этого периода характерна фиксация двойного смысла понятия «индивид», представленная, напр., в широко распространившемся в средневек. ун-тах трактате «Summulae logicales» (Краткий свод логики) Петра Испанского (буд. папа *Иоанн XXI;* XIII в.). Во 2-й кн. трактата Петр Испанский дает логическое определение И., связанное с определением у Порфирия: «Индивид есть то, что сказывается только лишь об одном, как Сократ» (*Petrus Hispanus*. Summulae logicales. Hildesheim, 1981. P. 56v). В 3-й кн. И. интерпретируется уже не логически, а онтологически, как синоним первой сущности Аристотеля: «Индивидными субстанциями называются первые сущности» (Ibid. P. 80).

Понятие «индивид» часто встречается в философских и теологических сочинениях *Альберта Великого* († 1280), причем как в узком смысле, восходящем к Боэцию, так и в более широком смысле, при употреблении в к-ром оно сближается с понятием «единое» (unum). Важная в системе Альберта категория «единство» определяется через неделимость вещи и связанную с ней отделенность от др. вещей: «Единое неделимо в себе (indivisum in se) и отделено (divisum) от иного» (*Albert. Magn*. De homin. II 80. 2). Подобное понимание единства через неделимость было позднее воспринято такими средневековыми мыслителями, как *Бонавентура, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот* и др.

Как видно из трактата «О человеке», Альберту Великому, обладавшему беспрецедентным для средневековья кругозором, было известно (по-видимому, через посредство трактата «О душе» Аристотеля) исходное греч. слово ἄτομον (лат. atomus) в том значении, в к-ром оно встречалось в сочинениях Демокрита и Левкиппа, т. е. в качестве обозначения неделимых частиц, из которых состоит все сущее. В частности, он замечал, что, по Демокриту, «субстанция души состоит из огненных сферических атомов; от неделимости (ab indivisibilitate) атомов она обладает бестелесностью, от круглости — подвижностью, а от огненности — теплом и легкостью» (Ibid. I 3. 1). Это учение Альберт находил неудовлетворительным, а сам термин «атом», отождествляемый с термином «точка» (punctum), употреблялся им лишь в указанном узком значении и не соотносился с лат. аналогом individuum.

Понятие «индивид» рассматривалось Альбертом как в логическом, так и в онтологическом смысле. Логическое рассмотрение строилось на традиц. аристотелевской идее предикации: И.— это то, что не предицируется, т. е. не сказывается ни о чем, кроме одной особой вещи. При этом даже о такой вещи И. сказывается в особом смысле непрямой предикации, или обозначения. В связи с этим Альберт ввел важное различение между понятием «индивид», употребляемым в широком смысле (individuum vagum), и понятием «индивид», употребляемым в узком, или конкретном смысле (individuum certum). Представление об особого рода единичном, к-рое одновременно является общим для др. единичных вещей, вероятно было заимствовано Альбертом у *Ибн Сины* (Авиценны), к-рый писал о «единичном (singulare) в широком и неполном (incertum) смысле» (см.: *Avicenna*. Liber primus naturalium: Tractatus primus: De causis et principiis naturalium / Ed. S. van Riet. Louvain; Leiden, 1992. P. 12–13). Согласно Альберту, «индивид в широком смысле» может сказываться о многом, однако при этом сказывается он не как нечто индивидуальное, но как вид: «Индивид в строгом смысле (individuum certum) не сказывается ни о чем, кроме как об одной единственной отдельной и обозначенной [вещи]... тогда как индивид в широком смысле (individuum vagum) сказывается о многих вещах, однако не сказыванием индивида, но сказыванием вида» (*Albert. Magn*. De praedicab. 4. 7). Согласно мысли Альберта, индивидуальным является, напр., наименование «человек», употребляемое не по отношению к людям вообще, но по отношению к конкретному человеку, на которого можно непосредственно указать. Индивидуальным в широком смысле является и имя Сократ, к-рое может быть применимо ко мн. И., не будучи при этом видом для них. Переход от И. в широком смысле к И. в строгом смысле осуществляется, по Альберту, через максимально точное задание особых акцидентальных личных характеристик И. (proprietates accidentales). Ссылаясь на Боэция (сходное рассуждение последнего см.: *Boetius*. Comm. in Porphyr. // PL. 64. Col. 114), Альберт выделял 7 личных характеристик, сочетание к-рых уникально для каждого И. и не может быть общим у 2 разных И.: личная форма (propria forma), личный облик (figura), личное родство (parentela), личное наименование (nominatio), личное отечество (patria), личное время (tempus) и личное место (locus). Альберт особо подчеркивал, что это не какие-то общие акциденции, которые могут быть абстрагированы от вещи, но ее характеристики в данный момент времени и в данном месте, задающие ее уникальное существование: «Все это не может быть абстрагировано от этой вещи, поскольку [существует] как именно это, именно здесь и именно сейчас (per hoc et hic et nunc)» (*Albert. Magn*. De praedicab. 4. 7).

Особое внимание Альберт уделял вопросу о соотношении И. как частного и вида как общего. Со ссылкой на Боэция Альберт учил, что все бытие И. заключено в том виде, к которому они принадлежат: «Вид, как говорит Боэций, есть полное бытие (totum esse) для индивидов» (Ibidem). При этом вид не делится на И. как на составные части; по утверждению Альберта, речь должна идти скорее о причастности И. виду: И. относятся к виду «как нечто единичное,

сообразно полному бытию и силе (potestatem)», они «имеют в себе вид и причастны ему» (in se habentia speciem et participantia — Ibidem). В др. месте Альберт говорит о виде как о «сущностном подобии», существующем между И. (Ibid. 4. 2). Это сущностное подобие, согласно Альберту, задается «общей природой» (natura communis), тогда как отличаются друг от друга И. одного вида благодаря материи, и потому их можно называть «частными [вещами], определенными в материи» (particularia in materia determinata — Ibidem). Т. о., Альберт ясно постулирует сущностное превосходство общего над частным, поскольку сущностное бытие последнего всецело определяется его родо-видовой природой.

Вся система взаимосвязей различных терминов, касающихся соотношения общего и частного в вещах, выстраивается Альбертом в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского: «Применительно к низшим [вещам] существует четыре [наименования], а именно: вещь природы (res naturae), субъект, суппозит, индивид, применительно же к вещам разумным к ним добавляется пятое [наименование], а именно личность. Под вещью природы мы понимаем сложение (compositum) из материи и формы... Суппозит же добавляет к вещи природы отношение к общей природе, которой он подчиняется как несообщаемый. Субъект же... есть сущее, полное в себе, дающее возможность иному существовать в нем... Индивид же есть нечто, имеющее индивидуализирующие акциденции (accidentia individuantia). Личность же применительно к разумной природе обозначает несообщаемое...» (*Albert. Magn.* In Sent. I 26. 4). Альберт специально оговаривает, что понятия «индивид» и «единичность» применительно к Богу древними церковными писателями не употреблялись и могут использоваться лишь условно: «Индивид и единичное не в собственном смысле употребляются применительно к божественным предметам (in divinis)» (Ibidem; подробнее о соотношении понятий «индивид» и «личность» у Альберта см.: *Anzulewicz H.* Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 124–160).

Учение об И. Роджера *Бэкона* († после 1290) во мн. частях сходно с учением Альберта, однако по ряду позиций между этими авторами имела место серьезная полемика, отраженная в их сочинениях. В трактате «Communia naturalium» (Общая физика) Бэкон отмечал наиболее принципиальный пункт расхождений: согласно Альберту и его единомышленникам, индивидуальность формируется посредством вида и присоединяемых к нему акциденций. Бэкон, напротив, полагал, что всякий И. с момента возникновения обладает индивидуальностью, т. е. «индивид, поскольку он индивид, по природе имеет истинное бытие и свою сущность прежде, чем возникает его универсальное, и потому ни [само] универсальное, ни что-либо добавленное к нему не производит индивида» (*Rogerus Baconus.* Communia naturalium // *Idem.* Opera hactenus inedita. Oxf., 1910. Vol. 2. P. 99). Для Бэкона И. представляется уникальным творением Бога, к-рое в самом себе содержит основания и начала своей индивидуальности: «Собственные начала (principia propria), входящие в сущность индивида, создают его» (Ibidem). В силу такой уникальности И., по Бэкону, обладает особой ценностью в мироздании: «Природа тайно действует в вещах, так что, когда рождается этот [конкретный] человек, рождается человек [вообще]; это причина того, что один индивид превосходит все универсалии мира. Ибо универсальное есть не что иное, как соотношение (convenientia) многих индивидов» (Ibid. P. 94). Примечательно, что ценность И. обосновывается Бэконом теологически, через обращение к идее Божественного Промысла о мире, к-рый направлен не на «человека вообще», но всегда на конкретного («единичного») человека: «Бог сотворил этот мир не для универсального человека, но для единичных личностей; Он сотворил и искупил человеческий род не ради универсального человека, но ради единичных личностей; слава уготована не универсальному человеку, но избранным личностям, число которых точно. И из этого ясно, что единичное несравненно лучше универсального» (Ibid. P. 95). Твердо заявленная Бэконом установка на первичность и уникальность И. позднее была воспринята Иоанном Дунсом Скотом и Оккамом, стремившимися более тщательно раскрыть внутреннюю структуру индивидуальности.

Перенесение акцента с сущностного анализа понятия «индивид» на рассмотрение его в рамках учения об индивидуации (т. е. о возможности, критериях и условиях индивидуального существования), заметное уже у Альберта Великого и Р. Бэкона, еще более усиливается в последующей средневек. философии. Вместе с тем при анализе конкретных вопросов, связанных с различными аспектами проблемы индивидуации, уточнялись и углублялись представления об И. и индивидуальности. При этом рассмотрение соответствующей проблематики соотносилось с теологическими задачами, при решении к-рых использовалось понятие «индивид». На протяжении XIII в. сформировался устойчивый круг вопросов, при рассмотрении которых обращение к анализу смыслов индивидуальности оказывалось неизбежным. К этим вопросам прежде всего относились: проблема логико-онтологического соотношения общего и частного, проблема понятия «личность» применительно к Богу и человеку, проблема познания индивидуальных вещей, а также специфически богословские вопросы о способе существования двух природ в одной Ипостаси (или одном Лице) Иисуса Христа и о способе пресуществления в *Евхаристии* (см.: *Portalupi E.* Das Lexicon der Individualität bei Thomas von Aquin // Individuum und Individualität im Mittelalter. 1996. S. 61–62).

Все обозначенные аспекты учения об И. в той или иной степени разрабатывались в сочинениях Фомы Аквинского (1225–1274), весьма часто пользовавшегося термином «индивид» и производными от него терминами. Следуя сложившейся традиции, Фома различал И. в общем смысле, «имя второй интенции», т. е. общее понятие об И., приложимое к каждому конкретному И., и И. в узком смысле «первой интенции», т. е. любой единичной вещи: «Индивид может обозначаться двояко: либо посредством имени второй интенции (per nomen secundae intentionis), каковыми являются имена «индивид» или «единичное» (singulare), которые обозначают не единичную вещь (rem singularem), но интенцию единичности (intentionem singularitatis), либо посредством имени первой интенции, которое обозначает [саму] ту вещь, с которой сообразуется интенция частного бытия (particularita-

tis)» (*Thom. Aquin.* In Sent. I 23. 1. 3). Фоме было известно греч. происхождение термина «индивид»: так, приводя слова прп. *Иоанна Дамаскина* о том, что Христос воспринял человеческую природу ἐν ἀτόμῳ, Фома всюду поясняет это: «то есть в индивиде» (id est in individuo; см.: *Thom. Aquin.* In Sent. II 16. 1. 3; Ibid. III 5. 3. 3; Ibid. III 6. 1. 1; *Idem.* Sum. th. III 2. 5). В этой связи, согласно Фоме, наиболее общий и лежащий на поверхности смысл понятия «индивид» — нечто простое и неделимое, противоположность составного и сложного: сложное делится «вплоть до индивидов» (usque ad individua), сами же И. уже не делятся (*Idem.* Sententia Libri Politicorum. I 1. 8). В более узком смысле, также связанном с идеей неделимости, И. есть то, «что отделено (divisum) от всего другого, что существует или может существовать в том же виде, но само по себе существует как неделимое (in se indivisum existens)» (*Idem.* In Sent. IV 12. 1. 1); «нераздельное (indistinctum) в себе, но отделенное (distinctum) от других» (*Idem.* Sum. th. I 29. 4). Нек-рые исследователи видели в такой двойной характеристике отголосок различения индивидуального и единичного (сингулярного), к-рое в явной форме у Фомы отсутствует. По мысли Р. Паниккара, принцип единичности основывается на внешних факторах и служит тому, чтобы отличить одну вещь от другой, тогда как принцип индивидуальности основывается во внутреннем устроении вещи, способной к самоидентичности, и потому «сингулярность есть нумерическое качество, а индивидуальность имеет онтологический характер» (*Panikkar.* 1975. P. 161–162). Фундаментальным свойством всякого И. является «несообщаемость» (incommunicabilitas — *Thom. Aquin.* Quaestiones disputatae de potentia. 9. 6), вслед. чего И. не может быть «во многом» (in multis, in pluribus) и обладает уникальными и неповторимыми пространственно-временными характеристиками (hic et nunc).

Онтологически особое положение индивидов задается тем, что, согласно Фоме, лишь они обладают «безусловным бытием»: «Нет никакого безусловного бытия (simpliciter esse), кроме [бытия] индивидов» (*Thom. Aquin.* In Sent. I 23. 1. 1). В этом смысле индивидуальность отождествляется Фомой с единством: «Все что угодно, насколько оно обладает бытием, имеет [также] единство и индивидуальность» (*Idem.* Responsio de 108 articulis ad magistrum Ioannem de Vercellis. 108). Индивидуальность также неразрывно связана с актуальным (а не с мысленным или потенциальным) существованием вещи: согласно Фоме, всякий И. должен быть «актуально сущим (ens actu) либо сам по себе, либо в чем-то ином» (*Idem.* In Sent. IV 12. 1. 1). По мысли Фомы, все существующее — индивидуально, даже универсалии обладают реальным бытием постольку, поскольку они индивидуализируются в конкретных вещах: «Универсалии имеют бытие в вещах природы не как универсалии, но лишь сообразно тому, как они индивидуализированы» (*Idem.* Quaestiones disputatae de anima. 1).

Вопрос об индивидуальных акциденциях ставился Фомой в связи с учением о пресуществлении, происходящем в таинстве Евхаристии. Согласно традиционному представлению, с к-рым соглашался Фома, акциденции получают свое индивидуальное существование благодаря субстанции или субъекту, с к-рыми они соединены (см., напр.: *Idem.* Sum. th. I 29. 1). Однако в случае евхаристического пресуществления субстанция (сущность) меняется, а акциденции остаются прежними. Поясняя кажущееся противоречие, Фома отмечал, что индивидуация акциденций может происходить не только посредством сущности субъекта, но и посредством особого «измеряемого количества» (quantitas dimensiva), к-рое становится субъектом акциденций (Ibid. III 77. 2).

При рассмотрении вопроса о том, можно ли считать, что во Христе две ипостаси или два индивида, Фома уточнил смысл использования понятия «индивид» применительно к чему-либо, являющемуся частью другой, более сложной вещи. Согласно Фоме, «как эта вот рука называется индивидом, или единичным, или частным, так и человеческая природа во Христе есть индивид, единичное или частное» (*Idem.* In Sent. III 6. 1. 1). Т. о., считал Фома, любые части сложных вещей, которые можно помыслить как обладающие собственным существованием, могут называться индивидами в широком смысле. Продолжая рассуждение, Фома замечал, что такие термины, как «личность» («лицо»), «ипостась», «суппозит», «вещь природы», могут относиться исключительно к самостоятельно существующим вещам (per se subsistentia), тогда как термины «индивид», «единичное», «частное» могут относиться как к вещам, существующим самостоятельно, так и к вещам, существующим в качестве составных частей чего-либо иного. Поэтому, заключал Фома, можно говорить в разных смыслах и об одном, и о двух (или многих) И. во Христе: «Мы говорим, что ипостась есть индивид; следовательно, поскольку имеет место совершившееся в ипостаси единение [природ], оно совершилось и в индивиде, так что в этом смысле мы можем говорить, что во Христе один индивид, однако же в ином смысле в Нем два или много индивидов...» (Ibidem). В «Сумме против язычников» Фома соотносил понятие «полный индивид» (individuum completum), применяющееся к субстанциям, с понятиями «личность» и «ипостась», употребляемыми в том же смысле, но в отношении исключительно «разумной природы» (natura intellectualis) (*Idem.* Sum. contr. gent. IV 48. 2). Как полагал Фома, индивидуальное и частное «более точным и совершенным образом» обнаруживается среди «разумных субстанций» (in substantiais rationalibus), к-рым свойственно иметь «власть над своим действием» (dominium sui actus), поэтому для обозначения этих особых вещей было введено отдельное имя — «личность» (persona) (см.: *Idem.* Sum. th. I 29. 1). Разумные И. отличаются от неразумных среди прочего и тем, что Промысл Божий применительно к разумным И. действует отдельно в отношении каждого, тогда как применительно к неразумным он действует «сообразно виду» (см.: *Idem.* Sum. contr. gent. III. 111–113).

Особый важный пласт в посвященных индивидуальности размышлениях Фомы составляет гносеологический анализ индивидуального, т. е. вопросы о познаваемости индивидуальных вещей (как человеком, так и Богом) и о механизмах такого познания. Поскольку, согласно Фоме, материальные индивидуальные вещи не могут быть непосредственно доступны разуму, всякий И. сначала воспринимается чувствами и преобразуется в особый образ, или представление — «фантазм». Затем на основании совокупности фантазмов

активный разум создает общее понятие, с к-рым уже может работать собственно интеллект. Т. о., И. как таковые не мыслятся разумом и не могут быть объектом точного научного познания: «Индивиды... не подпадают под рассмотрение вида; не существует и разумения (intelluctus) их, но лишь чувство (sensus)» (*Thom. Aquin.* Sentencia super Meteora). Однако в ряде текстов Фома говорил об особой, непрямой мыслимости И., существующей благодаря связи разума и «мыслительной силы» (vis cogitativa), которая обрабатывает и обобщает единичные данные чувств (подробнее о познании единичного согласно Фоме см.: *Klubertanz G. P.* St. Thomas and the Knowledge of the Singulars // The New Scholasticism. 1952. Vol. 26. P. 135–166; *Bérubé*. 1964. P. 41–61).

Со 2-й пол. XIII в. вопрос об И. практически полностью смещается в область споров об индивидуации и о принципе индивидуации. Хотя большинство средневек. авторов претендовали на то, что при рассмотрении этого комплекса проблем они опираются на учение Аристотеля, совр. исследователи выделяют неск. устойчивых позиций относительно принципа индивидуации, с трудом согласующихся друг с другом. Значительное внимание различным аспектам проблемы индивидуации уделили в своих сочинениях такие мыслители этого времени, как *Генрих Гентский*, Иоанн Дунс Скот, Годфруа из Фонтене, Петр Ауреоли, Иоанн Бэконторп, Иаков из Витербо, Рихард из Мидлтона, Генрих из Харкли, Уолтер Барли и др. (см. ст. *Индивидуация*). Одним из наиболее важных частных вопросов, посвященных индивидуации, но внутренне связанных с пониманием природы И., был вопрос об индивидуальности «отделенных субстанций», т. е., применительно к христ. вероучению, ангелов. Значительное распространение в XIII в. получила позиция Фомы Аквинского, согласно к-рому для ангелов, лишенных индивидуализирующей материи, И. тождественен виду, поэтому каждый ангел есть одновременно отдельный И. и особый вид. Однако это учение Фомы оспаривалось мн. теологами, видевшими в нем отголоски взглядов Авиценны, в соответствии с к-рыми ангелы обладают божественной природой. В частности, Генрих Гентский посвятил теме ангельской индивидуальности неск. обширных «вопросов», в к-рых пытался доказать, что сведение индивидуальности к материи или форме приводит к теологическим проблемам, и потому последним основанием всякой индивидуальности следует признать Бога, творящего единичные вещи и наделяющего их уникальным индивидуальным существованием (см.: *Brown S. F.* Henry of Ghent // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 195–219). По-видимому, под влиянием Генриха тезисы о том, что Бог не может умножить индивиды внутри вида без помощи материи, были включены как еретические в список заблуждений, опубликованный в 1277 г. Парижским епископом Этьеном Тампье (см.: Chartularium Universitatis Parisiensis. P., 1889. Vol. 1. P. 548–549).

Важную роль в развитии средневек. учения об И. сыграл представленный в сочинениях Дунса Скота и его последователей отход от рассмотрения вопросов об индивидуации и И. в границах аристотелевской дихотомии материи и формы. Согласно Дунсу Скоту, из множества различных характеристик индивидуальности, выделенных к его времени исследователями этой проблематики, наиболее важной является изначальная характеристика «неделимость». При этом он акцентировал различие между «интегральными» частями (partes integrales) и «субъективными» частями (partes subjectivae) вещи. Очевидно, что всякий человек может быть разделен на какие-то части: напр., можно отделить ноги от туловища или душу от тела. Все части, получающиеся в результате такого деления, суть интегральные части человека, т. е. части, входящие в него как в целое и вне этого целого человеком не являющиеся. Делимость на такие части нисколько не препятствует тому, чтобы всякий человек был единым уникальным И. Неделимость, к-рая характеризует индивид, указывает на невозможность разделить индивидуальное сущее на субъективные части, т. е. на такие части, к-рые были бы тем же самым, что и делимое целое. Так, одного человека никогда не удастся разделить на 2 полноценных людей — именно поэтому, согласно Дунсу Скоту, он и может по праву называться И. Вообще индивидуальной является любая единичная вещь, к-рую невозможно разделить на 2 и более такие же по сущности вещи. Причина индивидуальности, согласно Дунсу Скоту, едина и уникальна для каждого сущего. Эту причину он называл «положительной реальностью» (realitas positiva), «положительной существью» (entitas positiva), «индивидуальным отличием» (diffirentia individualis), а также получившим впосл. широкое распространение термином «этовость» (haecceitas). Именно благодаря этовости И., обладающие общей природой, могут быть отличены друг от друга. Вместе с тем этовость не может сводиться ни к материи, ни к форме, но скорее является совокупностью экзистенциальной реальности конкретной вещи. По утверждению Дунса Скота, понятие «индивид» является наиболее общим понятием для описания индивидуальной данности, которое применимо ко всей природе и сужается затем в понятиях «суппозит» и «личность»: «Как [понятие] «индивид» употребляется применительно ко всей вообще природе, так «суппозит» — применительно к природе субстанциальной, а «личность» — применительно к природе разумной» (*Ioan. D. Scot.* Ordinatio. I 23. 1). Согласно Дунсу Скоту, всякий И. соединяет в себе общее и собственное и именно уникальность такого соединения задает уникальность И.: «Всякий индивид имеет видовую природу в целости (integraliter)... но кроме видовой природы [индивиды] имеют также индивидуальные формы, благодаря которым они формально различны и которые не относятся к определению вида» (*Idem.* In Met. VII 13). Уникальность И. и индивидуального отличия делает невозможным для человека составление их определения: «Мы не можем определить индивид, но не по его вине, а по причине нашей немощи» (Ibidem), т. е. вслед. ограниченности человеческих познавательных способностей (подробное изложение этих и др. аспектов учения Дунса Скота об И. см.: *Wolter A. B.* John Duns Scotus // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 271–298; *Sondag G.* Introduction // *Duns Scot.* Le principe d'individuation. P., 2005. P. 7–69; *Noone T. B.* Universals and Individuation // The Cambridge Companion to Duns Scotus / Ed. Th. Williams. Camb., 2003. P. 100–128; *Gracia J. J. E.* Individuality and the Individuating Entity in Scotus's Ordinatio: An Ontological Characterization // John Duns Scotus: Metaphy-

sics and Ethics / Ed. L. Honnefelder et al. Leiden, 1996. P. 229–249).

Позиция Оккама, руководствовавшегося идеями Дунса Скота, но в значительной мере радикализировавшего их, характеризуется постулированием первичности индивидуальных и единичных вещей и отрицанием реального существования любых общих понятий. Вопрос о том, как вещь становится индивидуальной, был объявлен им псевдопроблемой — вещи сотворены как индивидуальные Богом и доступны человеку исключительно как индивидуальные: «Всякая единичная вещь сама по себе (se ipsa) является единичной» (*Guillelmus de Ockham*. Ordinatio. I 2. 6 // *Idem*. Opera theologica. St. Bonaventure, 1967. Vol. 1. P. 196). Поэтому объяснения требует не факт существования И., интуитивно очевидный для каждого, а лишь вопрос о взаимосвязи И. с общими понятиями, к-рый решался Оккамом номиналистически: всякое общее понятие есть лишь условное имя, или формируемый человеком «универсальный концепт», к-рый обозначает совокупность индивидуальных вещей. В отличие от Дунса Скота, считавшего, что этовость вещей в конечном счете зависит от конституирующей их божественной воли, Оккам утверждал, что всякая вещь естественным образом, по самой своей природе индивидуальна, есть «от самой себя это» (de se haec — Ibid. P. 224). К тому же он делал акцент на индивидуальности как несообщаемости индивидуальных качеств, утверждая, что если взять 2 И., то «не будет ничего одного и того же в обоих, но все, что есть в одном, безусловно и абсолютно само по себе не есть то, что есть в другом» (Ibid. P. 212). Номиналистическое представление об И. проявилось и в теории познания Оккама: по его учению, любое познание начинается с интуитивного познания индивидуальной вещи, при этом познание каждой вещи уникально, поэтому познавший одну вещь не может использовать это познание для приобретения знания о др. подобных вещах. Человек должен всякий раз начинать с интуитивного обращения к индивидуальному и не может полагаться на свои условные обобщения.

В связи с таким подходом к вопросу об И. для Оккама серьезное значение имела задача дать логически точное описание И. и терминам, относящимся к индивидам. Согласно Оккаму, в рамках логики понятие «индивид» может иметь 3 области применения. В 1-м, наиболее общем смысле И. называется все то, что является «одной по числу вещью, а не многими вещами» (*Guillelmus de Ockham*. Summa logicae. I 19 // *Idem*. Opera philosophica. St. Bonaventure, 1974. Vol. 1). В этом смысле и универсалии могут быть индивидуальными, поскольку всякая универсалия формально есть одно имя, а значит, в онтологическом смысле, и одна вещь: «Любая универсалия есть одна единичная вещь» (una res singularis — Ibid. I 14). Во 2-м смысле И. называется всякая существующая во внешнем мире вещь, «вещь вне души» (res extra animam), к-рая характеризуется своей единичностью. Такая вещь, согласно Оккаму, не может «ни для чего быть знаком», т. е. не может ни о чем сказываться. Именно в таком смысле И. называется аристотелевская «первая субстанция» (Ibidem). Наконец, в 3-м (строго логическом) смысле И.— «собственный знак одного» (proprium signum uni). Этот знак, согласно Оккаму, есть «отвлеченный термин» (terminus discertus, позднейшие авторы также пользовались выражением «единичный термин» — terminus singularis), т. е. термин, применимый к единичной вещи и неприменимый к другим. Именно к такому знаку Оккам считал относящимися слова Порфирия о том, что И. сказывается об одной-единственной вещи (см.: Ibidem). Внутри последнего смысла индивидуальности (И. как знак) Оккам проводил еще одно тройное деление: индивидуальные знаки делятся на имена собственные (nomen proprium, напр., Сократ, Платон), указательные местоимения (pronomen demonstrativum, напр.: «вот это», при указании на конкретную вещь) и указательные местоимения, соединенные с общим именем (pronomen demonstrativum sumptum cum aliquo termino communi; напр.: «этот человек, эта лошадь) (Ibidem; ср. также: *Maurer A. A.* William of Ockham // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 388–389).

Среди представителей поздней схоластики периода *Контрреформации* большое внимание проблематике И. и индивидуальности уделял Франсиско *Суарес* (1548–1617). Посвятив 5-е из «Метафизических рассуждений» (Disputationes metaphysicae, 1597) вопросу об индивидуальности и индивидуации, Суарес в рамках этого исследования предложил некое обобщение схоластических воззрений на И. Понятие «индивидуальность» у Суареса тесно связано с фундаментальным метафизическим понятием «единство»; характеризуя индивидуальность, Суарес обычно употреблял выражение «индивидуальное единство» (unitas individualis). Определяющим признаком индивидуального сущего, по Суаресу, является несообщаемость, поэтому индивидуальное и частное — это прежде всего нечто, противостоящее универсальному и общему: «Общим или универсальным называется то, что в одном и том же смысле сообщается (communicatur) многим или обнаруживается во многом; одним же по числу, единичным (singulare) или индивидуальным называется сущее, являющееся одним таким образом, что сообразно тому понятию сущего, сообразно которому оно называется одним, оно несообщаемо многому, будь то в смысле чего-то низшего и его подлежащих, будь то в смысле многого, имеющего то же понятие» (*Suarez*. Disp. met. V 1. 2). Т. о., для того чтобы считать нечто И., достаточно выполнения лишь одного условия: это нечто должно быть несообщаемым. Суарес не разделял встречающегося у мн. схоластов представления об индивидуальности, согласно к-рому условием существования индивидуального сущего является отличие от чего-то другого. Индивидуальное единство по природе более первично для вещи, чем ее отличие от других вещей, однако это отличие есть внутреннее и неизбежное следствие индивидуальности вещи. По учению Суареса, все вещи этого мира суть индивиды: «Все вещи, которые суть актуально сущие, или которые существуют непосредственно (immediate) либо могут существовать [непосредственно], суть [вещи] единичные (singulares) и индивидуальные» (Ibid. V 1. 4). Указание на «непосредственность» и «актуальность» существования позволяет Суаресу исключить из этого тезиса об индивидуальности любые универсалии (напр., «человек», «животное», «белое», «длинное» и т. п.), которые не существуют сами по себе, но обнаруживаются лишь в др. вещах. Индивидуальность, согласно Суаресу, распространяется даже на Бога: «Божественная природа едина таким

образом, что не может умножаться или разделяться на множество себе подобных природ; следовательно, она представляет собой единую индивидуальную и единичную природу» (Ibid. V 1. 6). Индивидуальность и единичность всякой вещи столь фундаментальны, что «даже абсолютной властью Бога актуально существующая реальная сущность не может быть лишена индивидуальности и единичности» (Ibid. V 1. 5). Поскольку единство как трансценденталия обратимо с бытием, индивидуальность отождествляется у Суареса с «существью» (entitas). Существовать реально означает быть индивидуальным (более подробное изложение представлений Суареса об индивидуальности см.: *Gracia J. J. E.* Francis Suárez // Individuation in Scholasticism. 1994. P. 475–510; *Idem.* Introduction // *Suárez.* On Individuation: Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle / Transl. J. J. E. Gracia. Milwaukee, 1982. P. 1–27).

Понятия «индивид» и «индивидуальность» в новоевропейской философии (XVI–XX вв.). Переход от теоцентрического к антропоцентрическому мировоззрению, характерный для весьма разных по своей направленности философских школ эпохи Возрождения, не мог не отразиться и на представлениях мыслителей этого периода об И. Уже в поздней схоластике заметно движение от восприятия индивидуальности как логической категории к «вглядыванию» в конкретный И., в каждого уникального и неповторимого человека. У мыслителей Ренессанса человеческая личность и ее единичность становятся абсолютными ценностями, исходя из к-рых только и может пониматься общее. Суть этого переходного процесса выражена в полемически заостренном, но по сути верном высказывании Я. *Буркхардта* (1818–1897): «В средние века обе стороны сознания — обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни — пребывали как бы под неким общим покровом, в грезе и полудремоте... Человек познавал себя только как часть расы, народа, партии, корпорации, семьи или какой-либо другой формы общности. В Италии этот покров впервые развеивается; пробуждается объективное видение государства и объективное к нему отношение, как и ко всему миру вообще; вместе с этим с полной силой заявляет о себе субъективное начало, человек становится духовным индивидом и познает себя таковым» (*Burckhardt J.* Die Cultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860. S. 131). Индивидуальность в эпоху Возрождения становится непосредственным фактом жизни, поэтому научный анализ этой категории в значительной мере сменяется различными формами ее непосредственного существования и проявления. Место И. в космосе у философов Возрождения не столько осмысляется, сколько заново конституируется, поэтому на первый план выходят такие сферы индивидуальной активности, как политика, искусство, ремесло и проч. (см. подробнее: *Кассирер.* 2000; *Гуревич.* 2005).

Свойственные Возрождению в целом тенденции к абсолютизации И. нашли отражение и в религ. мышлении основателей *протестантизма.* В сочинениях М. *Лютера* (1483–1546), Ж. *Кальвина* (1509–1564) и др. протестант. теологов традиц. католич. представление о религии, основывающееся на авторитете Свящ. Писания и Предания Церкви, заменяется на учение о религии как о личном отношении между человеческим И. и Богом. Поскольку каждый И. не должен в своей религ. жизни полагаться на к.-л. авторитет, кроме авторитета Бога и собственной совести, авторитет церковного и пастырского учения сводится к минимуму. Это приводит к формированию «радикального религиозного индивидуализма», сущность которого, по словам Э. *Трёльча* (1865–1923), состоит в том, что каждый И. считается неповторимым образом «наполняемым от Бога верой и утверждаемым [Его] нерушимой властью» (см.: *Troeltsch E.* Luther und die moderne Welt // *Idem.* Kritische Gesamtausgabe. B.; N. Y., 2001; Bd. 8. S. 73). Каждый И. предстоит перед Богом уникальным образом и имеет с Ним уникальные отношения, поэтому по-протестантски переосмысленная религия во многом становится не соединяющим, а разделяющим и обособляющим началом.

Соединение средневек. парадигм осмысления И. с нек-рыми тенденциями Ренессанса характерно для *Николая Кузанского* (1401–1464). Николай Кузанский принимал традиц. соотнесение И. и вида (рода): «Роды... существуют лишь... в конкретных видах, а виды — лишь в конкретных индивидах, которые одни только и существуют актуально» (*Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Он же.* Соч. М., 1979. Т. 1. С. 144). При этом И. признается лишь малой и несовершенной частью мироздания, неспособной охватить его целиком: «Ни один индивид не может охватить до предела свой род и универсум в целом: ведь даже между индивидами одного и того же вида обязательно окажется различие в степени совершенства, так что ни один не достигнет всего доступного для данного вида совершенства, когда большее совершенство было бы уже немыслимо, а с другой стороны, невозможен до того несовершенный индивид, чтобы нельзя было представить более несовершенного» (Там же). При этом каждый И., согласно Николаю Кузанскому, сам по себе гармоничен и совершенен: «Ни в одном индивиде начала индивидуации не могут сочетаться в такой же гармонической пропорции, как в другом: каждый в себе единствен и в возможной для него мере совершенен» (Там же. С. 146). Вместе с тем в каждом виде, и прежде всего в человеческом виде, всегда есть индивиды, в определенных отношениях более совершенные и выдающиеся из общего числа. Однако доступное человеку суждение об этом по необходимости ограничено, поскольку др. И. никогда не может быть познан целиком и всегда в той или иной степени остается чем-то загадочным и таинственным: «[Мы] не можем в совершенстве познать хотя бы одного из всех» (Там же. С. 147). Всякий И., согласно Николаю Кузанскому, неповторим, как неповторимо и уникально вообще все сущее: «Как единственнейший Бог максимально неповторим, так, после Него, максимально неповторима единственность мира, потом единственность видов, потом единственность индивидов, из которых каждый тоже неповторим; каждый радуется этой своей единственности, которой в нем столько, что он неповторим» (*Он же.* Охота за мудростью // *Он же.* Соч. М., 1980. Т. 2. С. 381). Эти единственность и неповторимость всего проистекают от Бога как от «единой причины всего единственного, которая дает всему единственность», причем сама эта причина «ни целое, ни часть; ни вид, ни индивид; ни это, ни то; ни что бы то ни было именуемое» (Там же).

В сочинениях Г. В. *Лейбница* (1646–1716) термин «индивид» с одной стороны, тесно связан с восходящей к Аристотелю логической традицией, а с др. стороны, наделен нек-рыми новыми смыслами и характеристиками, обусловленными метафизической системой Лейбница — монадологией. Определяя фундаментальное для аристотелевской традиции соотношение И. и вида, Лейбниц писал: «Индивиды... низшего вида — это то, что не может быть различено посредством сущностного определения (per essentialia)» (*Leibniz G. W.* Table de définition // Opuscules et fragments inédits de *Leibniz* / Ed. L. Couturat. P., 1903. Hildesheim, 1988[r]. P. 498). Побуждением к формированию нового представления об И. у Лейбница было стремление преодолеть присутствующий в приведенном определении зазор между последним (т. е. наименее общим) видом и И. Согласно Лейбницу, уточнение понятия есть бесконечный процесс, в результате которого И. и понятие наложатся друг на друга и по сути совпадут. Проводя аналогию с математическим исчислением бесконечно малых, Лейбниц считал, что понятие должно дифференцироваться вплоть до того, чтобы различие между вещью и понятием стало «меньше любой данной величины» (*Idem.* Generales inquisititiones de analysi notionum et veritatum // Ibid. P. 376–377). Исходя из этого, Лейбниц распространял вообще на любые субстанции учение Фомы Аквинского о том, что каждый ангел есть одновременно И. и вид: «То, что святой Фома утверждал в отношении ангелов или интеллигенций (а именно, что в этом случае всякий индивид есть низший вид), истинно в отношении всех субстанций» (*Idem.* Discours de métaphysique // *Idem.* Philosophische Schriften: Bd. 4: 1677 – Juni 1690: Tl. B. B., 1999. S. 1541; ср.: *Thom. Aquin.* Sum. th. I 50. 4). В силу этого, согласно Лейбницу, И. отличаются друг от друга не только материально, но и формально, или понятийно (см.: Individuum, Individualität. 1976. S. 310–311).

Рассмотрение понятия и И. как логически соизмеримых величин позволило Лейбницу произвести своеобразный логический переворот: вместо того чтобы в соответствии с традицией говорить, что различающиеся лишь по числу индивидуальные субстанции подпадают под общие понятия, или идеи, Лейбниц предпочел утверждать, что всеобщее содержится или заключается в особом и единичном, тем самым во многом принимая идеи античного и средневек. реализма в вопросе о природе универсалий. Согласно Лейбницу, «[понятие] «животное» содержит больше индивидов, чем [понятие] «человек», но [понятие] «человек» содержит больше идей или формальностей (formalités), первое имеет больше образцов, второе — больше уровней реальности (degrés de realité)...» (*Leibniz G. W.* Nouveaux Essais sur l'entendement humain // *Idem.* Philosophische Schriften. 1962. Bd. 6. S. 486). Выделение конкретных «индивидуальных понятий» в качестве вершин логической иерархии, заменившее абстрактное учение об И., находящихся вне этой иерархии и лишенных собственного понятия, ознаменовало переход Лейбница от экстенсиональной к интенсиональной логике.

Хотя «индивидуальные понятия» являются своеобразным посредником между логикой и метафизикой, в сугубо метафизических контекстах Лейбниц обычно употреблял не понятие «индивид», а выражение «индивидуальная субстанция». Вместе с тем «индивидуальное понятие», согласно Лейбницу, есть полное отображение «индивидуальной субстанции». Последняя номинально определялась им следующим образом: «...когда несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, а этот субъект не приписывается никакому другому, то его можно назвать индивидуальной субстанцией» (*Idem.* Discours de métaphysique. S. 1540). Для реального, а не формального определения индивидуальной субстанции, по Лейбницу, необходимо учитывать, что «термин субъекта должен всегда содержать в себе термины предиката», в силу чего индивидуальная субстанция содержит в себе «основание и смысл всех предикатов, которые могут истинно о ней сказываться» (Ibidem). Согласно пояснению Лейбница, это означает, что индивидуальная субстанция содержит в себе и определенным образом отражает «отпечатки того, что с ней происходило, признаки того, что с ней произойдет и даже следы всего того, что происходит в универсуме» (Ibidem). Однако, по словам Лейбница, «только один Бог в состоянии распознать их» (Ibidem), поэтому «мы не можем обладать знанием индивидов и найти способ точного определения индивидуальности каждой вещи» (*Idem.* Nouveaux Essais sur l'entendement humain. S. 289). Поскольку «индивидуальность заключает в себе бесконечность» (Ibidem), человеческий конечный дискурсивный анализ не в состоянии постичь «контингентную или фактическую истину» (verité contingente ou de fait) индивидуальных вещей и фактов (*Idem.* La monadologie. 33 // *Idem.* Opera philosophica omnia. B., 1840. Bd. 1/2. P. 707). Полное понятие (completa notio) И. всегда включает в себя бесконечное число экзистенциальных фактов, в силу чего оно не может быть исчерпывающе охвачено конечным человеческим разумом, и содержится лишь в «ви́дении» (visio) Бога. В поздних сочинениях Лейбница индивидуальная субстанция отождествляется с *монадой* и наделяется всеми принципиальными свойствами последней: неделимостью, самостоятельностью, свободой, автономностью и т. д.

Идеи Лейбница получили весьма широкое распространение в нем. школьной философии XVIII — нач. XIX в., однако в это же время у мн. авторов намечаются выраженные тенденции отказа от строго метафизического и логического представления об И. Так, школьная логика не выходила за пределы лейбницианских представлений об И.; напр., Х. *Вольф* (1679–1754) предлагал следующее определение: «Единичное сущее (ens singulare), или индивид, есть то, что всесторонне (omni mode) определено» (*Wolff Chr.* Philosophia prima, sive Ontologia. Francofurti; Lipsiae,1736. P. 188), по сути, следуя учению Лейбница о «полном понятии». Вместе с тем у нем. романтиков формируются представления об И., тесно связанные с усиливающейся во 2-й пол. XVIII в. антропологизацией этого понятия, с тенденцией к его преимущественному применению по отношению к человеку. У И. Г. Гердера (1744–1803) индивидуальность объявляется «глубочайшим основанием» человеческого существования (см.: *Herder J. G.* Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Riga, 1778. S. 55), однако основанием таинственным и непостижимым, на что указывают знаменитые слова И. В. *Гёте* (1749–1832): «Индивид невыразим» (Individuum est ineffabile; см. письмо Гёте И. К. Лафатеру

от 20 сент. 1780: *Goethes* Briefe und Briefe an Goethe. Münch., 1988. Bd. 1. S. 325). Эти слова являются секуляризованным вариантом христ. положения о невыразимости Бога, место Которого у ряда мыслителей Нового времени начинает занимать человеческий И. В сочинениях мн. нем. романтиков, в частности Ф. Шлегеля (1772–1829), вновь появляются возрожденческие представления об И. как микрокосме, заключающем в себе весь универсум: «Человек есть микрокосм, с характеристикой индивида связана характеристика универсума» (Kritische *Friedrich-Schlegel*-Ausgabe / Ed. E. Behler. Münch., 1958. Bd. 18. S. 229). Верно и обратное: мир также есть И. (die Welt ein Individuum ist — Ibid. 1958. Bd. 12. S. 42). Как мировой И., так и человеческий И. постоянно развиваются и меняются, «индивид есть некое постоянное становление» (Ibidem), поэтому он не может быть строго научно определен и «схватывается» лишь в интуитивном творческом постижении: «Всякая индивидуальность поэтична» (Ibid. Bd. 18. S. 253); «для каждого индивида существует бесконечное множество реальных определений» (Ibid. 1958. Bd. 2. S. 177). У романтиков стиралось традиц. противопоставление индивидуального и всеобщего: идея интерпретировалась как нечто индивидуальное, а И. рассматривался как «персонифицированная идея» (см.: Ibid. S. 265). У Шлегеля заметны ярко выраженные индивидуалистические мотивы, отражающие тенденцию к абсолютизации человеческой индивидуальности: формирование и развитие собственной индивидуальности рассматривались им как «высшее призвание», «некий божественный эгоизм» (göttlichen Egoismus — Ibid. Bd. 18. S. 134). Похожее понимание индивидуальности предлагал и В. Гумбольдт (1767–1835), писавший о том, что «всякая индивидуальность проявляется в неком стремлении (Treib)» (*Humboldt W., von.* Werke / Hrsg. A. Flitner, K. Giel. Darmstadt, 1981. Bd. 3. S. 199), которое есть человеческая сила (Kraft), связывающая человека с постигаемым и преображаемым им окружающим миром. Образованная во взаимодействии с миром индивидуальность есть «отображенная в реальности идея» (Ibid. S. 198). Эта идея понимается уже не как возможность, но как реальная действительность (Tatsache), имеющая в себе самой свое основание и потому отождествляемая со свободой: «Свобода есть не что иное, как... беспрепятственное действие подлинных сил вещи» (Ibid. Bd. 2. S. 338). Вместе с тем Гумбольдт делал особый акцент на том, что человеческий И. не может существовать и развиваться «как отдельное существо», но нуждается в духовном взаимодействии с другими И., что в действительности осуществляется прежде всего благодаря речи, которая есть и средство выражения индивидуальности, и средство общения различных индивидуальностей (подробнее об И. у нем. романтиков см.: *Behler E.* Die Konzeption der Individualität in der Frühromantik // Denken der Individualität. 1995. S. 121–150).

Философское отражение и отчасти опровержение представлений нем. романтиков об И. можно в различных формах обнаружить в сочинениях И. Г. *Фихте* (1762–1814) и Г. В. Ф. *Гегеля* (1770–1831), общим мотивом у к-рых в учении об И. является постулирование главенства всеобщего над индивидуальным. При этом само соотношение всеобщего и индивидуального интерпретируется ими различно. В предисловии к «Наукоучению» Фихте характеризовал свою философию как «систему, начало, конец и вся суть которой состоят в том, чтобы индивидуальность была теоретически забыта и практически опровергнута» (*Fichte J. G.* Sämtliche Werke. B., 1845. Bd. 1. S. 516–517). Однако для опровержения индивидуальности требовалось указать на определенное понятие индивидуальности, обусловливавшее необходимость ее существования. Согласно Фихте, индивидуальность необходима как «условие самосознания» (Ibid. 1845. Bd. 3. S. 8). В «Основоположениях естественного права» и «Системе учения о нравственности» Фихте отмечал, что «конечное разумное существо» не может существовать и осознавать себя изолированно от др. разумных существ. Согласно Фихте, «я противопоставляю себя другому разумному существу, а оно противопоставляет себя мне; а это значит — я как индивид соотношу себя с ним, а оно как индивид соотносит себя со мной. В силу этого понимание себя как индивида есть условие самости (Ichheit)» (Ibid. 1845. Bd. 2. S. 221). По учению Фихте, каждый И. характеризуется уникальным и свойственным исключительно этому И. «проявлением свободы» (Äußerung der Freiheit — Ibid. Bd. 3. S. 42). Свобода проявляется прежде всего в «свободном действии» (freie Handlung), благодаря к-рому формируется и определяется индивидуальность. Фихте особо акцентировал динамический характер человеческой индивидуальности, к-рая не есть нечто раз и навсегда установленное, но есть постоянно меняющееся отражение человеческой экзистенции: «В каждый момент моего существования (Existenz)... я есть тот, кем делаю себя с помощью свободы; я являюсь таким именно потому, что делаю себя таким» (Ibid. 1845. Bd. 4. S. 222). Однако, по мнению Фихте, формирующееся подобным образом различие между всеми И. не есть нечто положительное; напротив, разум требует уравнять индивидуальные различия. «Высочайший закон человечности (Menschheit)», согласно Фихте, состоит в том, чтобы все задатки в каждом И. были развиты «единообразно» (gleichförmig), что означает: «Все различные разумные существа должны преобразиться и стать единообразными по отношению друг к другу» (Ibid. 1845. Bd. 6. S. 314). В силу этого предельной целью любого общества Фихте объявлял «полное подобие (Gleichheit) всех его членов (Mitglieder)» (Ibid. S. 315). В более поздних работах Фихте соотношение индивидуального и всеобщего интерпретируется также через соотношение И. и рода (Gattung). При этом индивидуальность объявляется «безрассудством» или «неразумием» (vernunftlose) по отношению к роду, поэтому «разумная жизнь» должна состоять в том, чтобы И. «забыл себя в роде», принес свою жизнь «в жертву жизни целого» (Ibid. 1846. Bd. 7. S. 35). Позднее схожие идеи развивал в раннем философском творчестве Ф. В. Й. *Шеллинг* (1775–1854). Согласно Шеллингу, «каждый отдельный индивид полностью и в совершенстве (vollkommen) выражает понятие рода; каждый отдельный [индивид] реализует идеал своего рода» (*Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Stuttg., 1856. Abt. 1. Bd. 1. S. 471). Шеллинг особо отмечал, что преимущество рода перед И. обусловливается постоянным существованием рода: «Индивид должен казаться средством, род — целью природы; индивидуаль-

ное — это преходящее, а род пребывает» (Ibid. Bd. 3. S. 51).

В поздних работах Фихте помимо представления об индивидуальности, обозначающего «исключительно личное чувственное существование индивида», встречается понятие «идеальная индивидуальность». Эта индивидуальность есть форма проявления некой «вечной идеи», она никоим образом не определяется чувственной индивидуальностью, но уничтожает ее (см.: *Fichte J. G.* Sämtliche Werke. Bd. 7. S. 69). В сущности, это индивидуальность не «Я», а «Мы», т. е. коллективной разумности. По словам Фихте, «в мире ничто не зависит от того... что думает или не думает индивид (der Einzelne)», но лишь одновременно индивидуальное и коллективное «Мы, как некое общее (Gemeine), растворившееся в понятии, абсолютно забывшее наши индивидуальные личности и слившееся в единство мышления» (Ibid. S. 239),— лишь такое «Мы» является подлинным разумным субъектом мышления и действия. У раннего Шеллинга это «Мы» отождествляется с родом, что позволяет ему утверждать: «Все мои действия должны быть направлены как на предельную цель на нечто такое, что может быть реализовано не посредством одного индивида, но лишь посредством всего рода», поэтому «не индивид действует в истории, но род» (*Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Stuttg., 1858. Abt. 1. Bd. 3. S. 596–597).

Согласно Гегелю, различные аспекты и формы проявления индивидуальности заставляют рассматривать ее понятие в рамках разных наук. Философия природы (Naturphilosophie) имеет дело с реальными проявлениями индивидуальности; философия религии и философия истории исследуют историю индивидуальности, в частности историческое формирование «бесконечной и абсолютной ценности» индивидуально-личностного духа (*Hegel G.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // *Idem.* Werke / Hrsg. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Fr./M., 1969–1971. Bd. 18. S. 68); эстетика занята «прекрасной индивидуальностью» идеального; и т. д. Однако сами понятия «индивид» и «индивидуальность», согласно Гегелю, должны рассматриваться в «науке логики» (подробнее о логическом аспекте учения Гегеля об И. см.: Individuum, Individualität. 1976. S. 317–319). Гегель употреблял понятие «индивид» не в распространившемся к его времени ограниченном антропологическом смысле, т. е. не сводил его к человеческому И., но сохранял старый лейбницианский смысл индивидуальности как единства во множестве и И. как «атома природы». По словам Гегеля, И. характеризуется тем, что все его части «связаны в некое истинное единство (Eins)». При этом индивидуальность отличается от «простого порядка, упорядоченности (Arrangement) и внешней взаимосвязи частей» (*Hegel G.* Die Wissenschaft der Logik // *Idem.* Werke. Bd. 6. S. 424). Определенность (Bestimmtheit) И. есть прежде всего «в себе и для себя сущая определенность», «имманентная форма», «самоопределяющий принцип» (Ibidem). Внутри логики индивидуальность проявляет себя как понятие, точнее, как «субстанция, высвобожденная в качестве понятия», являющаяся «причиной самой себя» (Ibid. S. 251). При этом в своей единичности, исключающей прочих И. и противопоставляющей себя всеобщему, И. есть лишь «негативное единство». Напротив, как момент понятия индивидуальное смыкается со всеобщим (род) и особенным (видовой признак), в результате чего индивидуальное становится «глубиной, в которой постигает себя понятие» (Ibid. S. 297). Т. о., индивидуальное оправдывается в своем существовании лишь там, где его своеволие уничтожается в разуме.

Теоретические представления Гегеля об индивидуальности отразились в его социальном и политическом учении. По его утверждению, единичные люди сами по себе образуют лишь множество И., бесформенную массу, деятельность к-рой определяется элементарными потребностями и по сути неразумна. Лишь немногие И. способны выделиться из общей массы, но и они действуют не по собственной воле и желанию, но способны выделяться в силу подчинения ими собственной индивидуальности всеобщим велениям мирового духа. Именно от такого представления о роли индивидуальности происходит известное высказывание Гегеля о проявляющейся в истории «хитрости разума»: «Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (*Hegel G.* Vorlesungen über die philosophie der Geschichte // Ibid. Bd. 12. S. 49). Общее у Гегеля связывается также с нравственным (Sittliche), противостоящим произволу индивидов. Высшей формой нравственного в области объективного духа, по мысли Гегеля, является гос-во, к-рое снимает индивидуальное во всеобщем.

Критика абсолютизации всеобщего у Гегеля последовательно проводилась в сочинениях С. *Киркегора* (1813–1855). Его учение об индивидуальности, продолжающее традиции нем. романтизма и развивающее индивидуалистические тенденции протестантизма, занимает особое место в истории данной проблематики в 1-й пол. XIX в. В размышлениях об индивидуальном и единичном Киркегор исходил из того, что реально существующее единичное важнее абстрактных и создаваемых спекулятивно общих сущностей. Жизнь, по мысли Киркегора, не развивается по диалектическим законам, но есть цепь парадоксов, неподвластных порядку разума. Важнейшим из таких парадоксов является постигаемый лишь религ. верой факт того, что единичный человек (Enkelte, синоним термина «индивид») «находится именно как единичный в абсолютном отношении к Абсолютному (et absolut Forhold til det Absolute)» (*Kierkegaard S.* Frygt og Bæven // *Idem.* Samlede Værker / Ed. P. P. Rohde et al. København, 1962–1964. Udg. 5. S. 102). Диалектика Гегеля, по утверждению Киркегора, бессильна объяснить И., существующий перед Богом и вступающий с Ним в непосредственные личные отношения. Бесконечная значимость каждого конкретного И., «маленького Я» (lille Jeg), по Киркегору, может быть осознана лишь благодаря христианству: «[Христианство] стремится сделать каждого отдельного индивида вечно блаженным и... внутри этого индивида оно предполагает бесконечную заинтересованность в его собственном блаженстве» (*Idem.* Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler // Ibid. Udg. 9. S. 18–19). Именно деятельное стремление к такому блаженству «абсолютно преобразует экзистенцию индивида» (Ibid. Udg. 10. S. 82). Это стремление

одновременно разворачивает подлинную диалектику бесконечного и конечного: «Экзистирующий [индивид] бесконечен и конечен... если... блаженство становится для него высшим благом, это означает, что внутри его все конечные элементы раз и навсегда сведены к тому, от чего все равно придется отказаться, выстраивая отношение к вечному блаженству» (Ibid. S. 85). Т. о., всерьез воспринятое христианство преображает всю экзистенцию И., однако судить о глубине этого преображения не может никто, «за исключением самого индивида в глубине его души (med sig selv)» (Ibid. S. 87). В конечном счете, согласно Киркегору, И. должен «уничтожить себя», но не в смысле гегелевского отождествления себя со всеобщим, а в смысле мистического подчинения своей индивидуальности личностному Абсолюту: И. должен пройти через «самоуничтожение», поскольку «сквозь страдание индивид падает вниз, в свое отношение с Богом» (Ibid. S. 229). Как писал Киркегор, «Бог становится основой, только когда все остальное на этом пути убрано прочь, когда убрано все конечное, и прежде всего сам индивид в своей конечности, в своем восстании против Бога» (см: Ibidem).

Киркегор также предложил собственную интерпретацию соотношения И. и рода (Slægt), к-рый есть для него не абстрактное всеобщее, но живая связь индивидов. Эта интерпретация у Киркегора тесно сопряжена с христ. учением о первородном грехе, к-рый является одновременно и родовым, и собственным грехом И. Согласно Киркегору, «в каждое мгновение индивид является и собой, и родом» (*Idem*. Begrebet Angest // Samlede Værker. 1962–1964. Udg. 6. S. 124). Взаимосвязь И. и рода есть взаимосвязь экзистенциальная и историческая: «Ни один индивид не может быть безразличен к истории рода, точно так же, как и род небезразличен к истории какого бы то ни было индивида» (Ibidem). Противоречие между И. и родом, согласно Киркегору, должно не сниматься, как у Гегеля, но постоянно обостряться в «историческом движении», поскольку всякий «индивид постоянно начинает сначала... и тем самым он снова начинает историю рода» (Ibidem).

Характерная для нем. романтизма абсолютизация И. как свободного и самостоятельного разумного деятеля, обладающего уникальностью и своеобразием (Eigentümlichkeit), была доведена до максимума у нек-рых мыслителей, относимых к индивидуализму как философскому направлению, которое значительно распространилось в европ. философии XIX–XX вв.

Термин «индивидуализм» (франц. individualisme; нем. Individualismus) зародился во франц. мысли при анализе идейного содержания эпохи Просвещения и общественно-политических событий *Французской революции 1789–1799 гг.* Консервативно настроенные мыслители именно в абсолютизации индивидуальной воли и умалении идеи общественного блага видели исток политических потрясений. Католич. публицист Ж. де *Местр* (1753–1821) отмечал, что общественный порядок колеблется в своих основаниях, поскольку в Европе стало «слишком много свободы и слишком мало религии» (*Maistre J., de*. Oeuvres complètes. Lyon, 1884–1887. T. 2. P. 342). Согласно де Местру, именно «глубокое и пугающее разделение умов, бесконечная раздробленность всех учений, политический протестантизм» приводят к «абсолютному индивидуализму» (Ibid. 1886. T. 14. P. 286). Др. франц. католик, Ф. Р. де *Ламенне* (1782–1854), утверждал, что индивидуализм представляет собой общественное проявление философской абсолютизации И. Философы Просвещения провозгласили, что разум И.,— «это его закон, его истина его справедливость». По их мнению, «налагать на индивида обязательства, которые он сам не налагает на себя в своем мышлении и воле, означает нарушать самое священное из его прав». Именно в силу распространения в обществе таких идей оказалось, что «невозможно никакое законодательство, никакая власть». Индивидуализм, согласно Ламенне, «разрушает саму идею повиновения и обязанности», так что в результате не остается ничего, кроме «ужасающего смешения интересов, страстей и различных мнений» (*Lamennais F. R., de*. Oeuvres complètes. P., 1836–1837. T. 9. P. 17–18).

Если в консервативной католич. франц. лит-ре термин «индивидуализм» стал обозначением корня всех общественных нестроений, то либерально и революционно настроенные писатели Франции и Германии, напротив, с гордостью именовали себя индивидуалистами и отстаивали индивидуализм как способ взаимоотношения общества и человека. Так, у М. Штирнера (1806–1856) индивидуализм прямо отождествлялся с предельным эгоизмом и сводился к анархическому бунту против общества. В кн. «Единственный и его собственность» (Der Einzige und sein Eigentum, 1844) Штирнер писал: «Мне, эгоисту, нет никакого дела до блага «человеческого общества»; я ничем ради него не жертвую, я лишь пользуюсь им; а для того, чтобы возможно было полностью им пользоваться, я превращаю его в свою собственность и в свое творение, то есть я уничтожаю его и строю на его месте союз эгоистов» (*Stirner M*. Der Einzige und sein Eigentum. Stuttg., 1991. S. 196). У более умеренных авторов индивидуализм нередко отождествлялся с индивидуальностью и обозначал необходимость для каждого человеческого И. самостоятельно развивать собственные способности. При этом И. и общество не противопоставлялись, но признавались взаимодополняющими и взаимодействующими реалиями (подробнее об истории и различных значениях термина «индивидуализм» см.: *Lukes S*. The Meanings of «Individualism» // Journal of the History of Ideas. 1971. Vol. 32. N 1. P. 45–66; *Idem*. Individualism. Oxf., 1973).

Негативная реакция на распространявшиеся в 1-й пол. XIX в. индивидуалистические настроения отражена в сочинениях А. *Шопенгауэра* (1788–1860). Исходя из учения о мировой воле, Шопенгауэр выделял различные уровни существования индивидуальности в природном мире: «Всякий человек может рассматриваться... как некое особое определенное и характерное проявление воли, у животных этот индивидуальный характер в целом отсутствует... и его след исчезает еще в большей степени у растений, отстоящих еще дальше от человека». В области неорганической природы «всякая индивидуальность вообще окончательно пропадает» (*Schopenhauer A*. Die Welt als Wille und Vorstellung // *Idem*. Sämtliche Werke / Hrsg. A. Hübscher. Wiesbaden, 1966. Bd. 2. S. 156–157). Однако, согласно Шопенгауэру, хотя индивидуальность есть неотъемлемая особенность человека, задаваемая его волей, индивидуальность не тож-

дественна воле, а потому относится к области явлений, она есть «преходящее проявление воли» (Ibid. S. 242). Следуя И. *Канту,* Шопенгауэр утверждал, что индивидуальность как явление конституируется пространством и временем как априорными формами чувственного созерцания, обусловливающими возможность множества и различия. Согласно Шопенгауэру, «воля проявляется во множестве индивидов», при этом как «вещь в себе» эта воля едина, а не множественна, а значит, и не индивидуальна. Воля присутствует в каждом И. «целиком и нераздельно», поэтому всякий познающий И. с необходимостью «осознает себя как целостную волю к жизни», как «в-себе-бытие (Ansich) самого мира», как микрокосм, равный по ценности макрокосму (Ibid. S. 391–392). Подобно индивидуальной воле, индивидуальное представление есть лишь явление, т. е. мир не в его сущности, но в его существовании для индивидуального познающего субъекта. При этом человек имеет «непосредственное сознание того, что все... миры существуют лишь в нашем представлении, лишь как модификации вечного субъекта чистого познания» (Ibid. S. 242). Если человек отстраняется от своей индивидуальности и забывает о ней, он осознает себя таким субъектом познания, к-рый Шопенгауэр также называл «вечным оком мира, которое... смотрит из всякого живого существа» (Ibid. Bd. 3. S. 424). Это познание всегда самотождественно, оно есть «одно и то же, носитель (Träger) мира и неизменных идей», тогда как И., именно в силу своей индивидуальности наделенный неполным и смутным познанием, «имеет своим объектом лишь единичные вещи и является таким же преходящим, как и они» (Ibidem). Поскольку индивидуальность познания, делающая его несовершенным, обусловливается индивидуальностью сознания, чистый субъект познания, к-рый более не есть явление, но есть «вещь в себе», формируется благодаря «недостатку индивидуальности» и «упразднению сознания» (Ibid. S. 370). Поэтому чистое познание есть нечто бессознательное, пребывающее «по ту сторону познавания», «пустое ничто», которое «парит как последняя цель превыше всех добродетелей и блаженств» (Ibid. Bd. 2. S. 487). Исходя из этой предельной цели, Шопенгауэр давал негативную оценку человеческой индивидуальности: «В своем основании... всякая индивидуальность есть лишь особая форма заблуждения (Irrthum), проступок (Fehltritt), нечто, чему лучше было бы не быть». Поэтому «подлинная цель жизни» состоит в том, чтобы человек извлек себя из индивидуальности сознания и познания и растворился в едином бессознательном субъекте (Ibid. Bd. 3. S. 563).

Диаметрально противоположная т. зр. на И. и его положение в мире разрабатывалась Ф. *Ницше* (1844–1900). Для Ницше самостоятельность И. безусловна, а его подчиненность всеобщему есть лишь «путы», которые необходимо уничтожить. И. интерпретируется Ницше прежде всего как проявление творящей воли: «Индивид всегда нов и творит новое» (*Nietzsche F.* Werke: Kritische Gasamtausgabe / Hrsg. G. Colli, M. Montinari. B.; N. Y., 1977. Abt. 7. Bd. 1. S. 705). Именно этой творческой природой И. обусловливается его противостояние всеобщему закону, будь то в моральном или в правовом смысле. Согласно Ницше, И. должен творчески преодолеть свою робость перед всеобщим, к-рое если и остается, то только в качестве общей предельной цели. Такую цель Ницше видел в преодолении самого человека как природного вида, достигаемом благодаря творческому усилию индивидов: «Разве не должен... всякий индивид быть попыткой достичь более высокого рода, чем человек, причем именно благодаря его наиболее индивидуальному?» (Ibid. 1971. Abt. 5. Bd. 1. S. 567). Исходя из этого, Ницше провозглашал собственную «мораль», задача к-рой — «все больше и больше отнимать у человека его всеобщий характер и обособлять его», делая его при этом «непонятным для других» (Ibidem). На место человечества как предельной цели деятельности конкретного человека у Ницше ставится индивидуальность, интерпретируемая в своем развитии как нечто преодолевающее самого человека и делающее его сверхчеловеком. Поскольку индивидуальность наиболее ярко выражается в воле к власти, а последняя есть прежде всего борьба с др. И., в интерпретации индивидуальности у Ницше звучат и утопически-анархические мотивы: «Высшая степень индивидуальности будет достигнута тогда, когда всякий, подобно отшельнику, в высочайшей анархии учредит свое собственное государство» (Ibid. S. 539). «Век анархии», согласно Ницше, есть «век наиболее духовных и наиболее свободных индивидов» (Ibid. 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 350), полностью реализующих собственную самостоятельность (подробнее о развитии и изменении представлений Ницше об И. и индивидуальности в разные периоды творчества см.: *Nabais N.* The Individual and Individuality in Nietzsche // A Companion to Nietzsche / Ed. K. Ansell-Pearson. Oxf., 2006. P. 76–94).

Со 2-й пол. XIX в. теоретический интерес к вопросу об И. и о понятии индивидуальности уступает в философии место проблематизации самого факта индивидуального существования человека во всем многообразии его физической и духовной жизни. Хотя широко распространенным и практически общепринятым оставалось восходящее к Лейбницу и окончательно оформленное Гегелем представление об И. как о конституируемом изначальным и безусловным самоопределением и свободным самосознанием сущем, И. все менее воспринимался как независимая монада, как нечто самодостаточное. Центральной темой философских размышлений об индивидуальности становится отношение И. к другим И., т. е. фактическая, а не теоретическая взаимосвязь индивидуального, отождествляемого с каждым конкретным человеком, и всеобщего, воплощенного в обществе и гос-ве.

Достаточно радикально идея взаимообусловленности конкретного человеческого И. и общества как совокупности И. проводилась в философских и общественно-политических сочинениях К. *Маркса* (1818–1883). Согласно Марксу, «первым условием всякой истории человечества естественным образом является существование живых человеческих индивидов» (*Marx K.* Die deutsche Ideologie // *Marx-Engels*-Werke. B., 1969. Bd. 3. S. 20–21). Однако природное устройство, «телесная организация» этих И. предполагает необходимость их взаимоотношений с внешним миром. Индивидуальность формируется прежде всего природными обстоятельствами человеческого существования, однако в еще большей степени она формируется более сложными общественными и социальными отношениями.

Человеческое существо в его реальном существовании, согласно Марксу, есть не «абстракция, относящаяся к отдельному индивиду», но «ансамбль общественных отношений» (*Idem*. Thesen über Feuerbach // Ibid. S. 534), «мир человека, государство, общество» (*Idem*. Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie // *Marx-Engels*-Werke. B., 1976. Bd. 1. S. 378). Общество не формируется из независящих друг от друга и автономных И., но «выражает совокупность взаимосвязей и отношений, в которых индивиды находятся друг с другом» (*Idem*. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. B., 1953. S. 176). Общественные отношения формируются индивидами и в свою очередь формируют индивидов, поэтому именно в области общественных отношений должно произойти то «переворачивание», к к-рому призывала марксистская идеология, видя в нем способ практического упразднения «несвободы» и «угнетения», царящих в буржуазном обществе.

Попытки предложить стройную систему соотношения индивидуального и всеобщего предпринимались в философии неокантианцев. П. Наторп (1854–1924) выделял несколько областей, в к-рых отношения индивидуального и всеобщего выстраиваются по различным схемам. В философии, а также в целом в теоретическом знании «индивидуальное остается подчиненным законополагающему всеобщему»; в этике существует «строгое равновесие общего и индивидуального»; наконец, в эстетике имеет место «полный переворот отношений общего и индивидуального», т. е. индивидуальное здесь обладает безусловным преимуществом перед всеобщим (*Natorp P.* Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme: Einführung in den kritischen Idealismus. Gött., 1911. S. 104–105). Г. *Риккерт* (1863–1936) видел в естественных науках область господства всеобщих понятий, тогда как гуманитарные науки, в частности история, имеют дело с индивидуальным. При этом индивидуальное наделяется ценностью и значением с т. зр. всеобщего (см.: *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tüb.; Lpz., 1902).

На протяжении XX в. в зап. философии продолжались исследования проблематики И. и индивидуальности с самых разных т. зр. Отношения И. и общества, историческая судьба И. и структуры индивидуального существования каждого единичного человека рассматривались в работах Г. *Зиммеля,* М. *Хайдеггера,* К. *Ясперса,* Ж. П. *Сартра,* Г. *Марселя,* Г. Г. Гадамера, Э. *Левинаса* и др. Антиномии индивидуального и общего (коллективного) детально разрабатывались как в трудах философов-марксистов, так и в сочинениях их оппонентов. Серьезный вклад в анализ социальной и политической природы И. внесли философские и социологические исследования К. Поппера, Т. Адорно, К. Шмитта. Различные структуры взаимоотношений между конкретными И. получили освещение в трудах представителей философии диалога, экзистенциальной философии и психологии: К. Лёвита, М. Бубера, К. Г. Юнга, Э. Фромма, М. Тойниссена. В рамках философской антропологии М. *Шелера* ставился вопрос о соотношении И. и космоса как целого, активно обсуждаемый и совр. философами. Во 2-й пол. XX в. в англо-амер. аналитической философии наметились тенденции к деантропологизации понятия «индивид», к-рое вновь приобрело у представителей этого философского направления логический и языковой смысл.

Понятие «индивид» в православном богословии. В совр. правосл. богословии понятие «индивид» используется сравнительно редко, чаще всего — в полемическом противопоставлении понятиям «личность» и «лицо». Наиболее основательная попытка такого противопоставления представлена в статье В. Н. *Лосского* (1903–1958) «Богословское понятие человеческой личности». Согласно Лосскому, всякая антропология личности должна строиться на основе христологии, т. е. соотноситься с церковным учением о Лице Иисуса Христа и проверяться этим учением. Лосский утверждал, что понятию «индивид» нет места ни в триадологии, ни в христологии: «В троическом богословии... понятие «ипостась» не равно понятию «индивидуум» и «Божество» не есть некая «индивидуальная субстанция» Божественной природы» (*Лосский*. 2000. С. 293). И. понимался Лосским как что-то ограниченное, дробящее природу и противопоставлялся понятию «ипостась», которое выражает одновременно и общее и частное. Человеческая ипостась, по мысли Лосского, «несводима к уровню индивидуальных природ, или субстанций» (Там же. С. 294). Признавая, «что на языке богословов (т. е. церковных писателей патристической и средневек. эпох.— *Д. С.*) — и восточных, и западных» — термин «человеческая личность» совпадает с термином «человеческий индивидуум», Лосский считал, что нельзя останавливаться на этом утверждении и следует «обнаружить другое... понимание личности», которое уже не может быть тождественно понятию «индивидуум» (Там же. С. 295). Личность не должна пониматься и как часть «сложной индивидуальной природы человека», как «высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию» (Там же. С. 299, 298). Согласно Лосскому, личность можно определить лишь апофатически, как «несводимость человека к [его] природе» (Там же. С. 299). И. же, по мысли Лосского, есть нечто раздробленное, лишенное экзистенциальной целости. Отождествление личности и И. способно лишь «дробить природу» и «сводить личность к уровню замкнутого бытия частных субстанций» (Там же. С. 302).

Критика отождествления личности и И. проводилась также греч. правосл. богословом и публицистом *Иоанном (Зизиуласом),* митр. Пергамским (род. в 1931). Согласно митр. Иоанну, понятие «личность» не может быть сведено «к совокупности природных, психологических или моральных качеств, которые в определенном смысле «содержатся» в человеческом индивиде» (*Zizioulas J.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (N. Y.), 1985. P. 47). В своих работах митр. Иоанн подверг жесткой критике философию индивидуализма, к-рый высшей ценностью считает свободу И., понимаемого как самодостаточное, самоуправляемое и ничем не ограничиваемое Эго. Задачу христианина митр. Иоанн видит в преодолении «собственной «самости» и в «становлении соотнесенным сущим (related being)», в результате чего человек становится «не индивидом, а личностью, то есть экстатическим сущим (ek-static being)», к-рое «уже не может рассматриваться с точки зрения его пределов» (Ibid. P. 226). По мнению митр. Иоанна, «бытие личностью... отличается от бытия индивидом или «персональности», поскольку личность нельзя представить саму по себе, но лишь

внутри ее отношений» (Ibid. P. 105). Всякая индивидуальность в смысле разделенности, согласно митр. Иоанну, упраздняется фактом жизни и воскресения Христа, Которого «невозможно представить как индивида» (Ibid. P. 136), т. е. вне его связи с Церковью — Телом Христовым. Поэтому человеческая индивидуальность также должна быть снята в Церкви, в личностном общении с др. личностями: «Нет истинного бытия без общения (communion)» (Ibid. P. 18)

Хотя аргументация, приводимая Лосским и митр. Иоанном (Зизиуласом), во многом является верной и заслуживает внимания, при оценке соотношения понятий «личность» и «индивид» нельзя не учитывать того, что, как показывает анализ святоотеческих высказываний, личностность и индивидуальность не воспринимались в патристическую эпоху в качестве несовместимых и противоположных категорий. Противоречие и несовместимость между ними возникают лишь в том случае, если одно из них берется в классическом философско-богословском смысле, а другое интерпретируется на основании его понимания в новоевроп. философии. В этой связи особо важными являются задачи систематизации представлений об И. и индивидуальности древних церковных писателей и соотнесения этих представлений с их представлениями о личности и с различными учениями об И. и личности, развивавшимися в новоевроп. философии. Примером такого анализа может служить работа Л. Турческу (*Turcescu*. 2002).

«Индивид» в сочинениях восточных отцов Церкви и церковных писателей. Понятия «индивид» и «индивидуальное» (неделимое, ἄτομος, ἀμέριστος) встречаются в греч. патристической лит-ре редко; они употребляются и в традиц. философском смысле, и в соотношении с понятиями «ипостась» и «лицо», типичными для богословских построений.

Св. отцам было известно восходящее к Аристотелю сопоставление И. как частного с родом и видом как общим. *Феодорит,* еп. Кирский, писал: «Согласно... учению отцов, какое различие имеет общее (τὸ κοινόν) по отношению к частному (τὸ ἴδιον) или род по отношению к виду или индивиду (τὸ ἄτομον), такое же различие имеет сущность по отношению к ипостаси» (*Theodoret*. Eranist. P. 64). Понятие «индивид» соотносится здесь с характерным для вост. христ. богословия учением об ипостаси как о самостоятельном индивидуальном сущем. Сходная мысль прослеживается в приписываемом Леонтию Византийскому соч. «О сектах»: «[Отцы] называют ипостасью или лицом (πρόσωπον) то, что философы называют неделимой сущностью (ἄτομον οὐσίαν)» (*Leont. Byz*. De sect. 1 // PG. 86. Col. 1193), однако здесь присутствует некоторая терминологическая путаница: «неделимая сущность» оказывается тождественной ипостаси и воспринимается как нечто единичное, тогда как традиц. для святоотеческой лит-ры было представление о сущности как общем. Однако с учетом того, что в этом сочинении говорится об «индивидуализированной» сущности, эти слова могут быть поняты как продолжение восходящего к Аристотелю разделения первой сущности (частное, индивидуальное) и второй сущности (общее). Именно в таком смысле сопоставление терминов «сущность», «ипостась», «лицо» и «индивид» осуществляется в трактате «К еллинам, на основании общих понятий» свт. *Григория,* еп. Нисского. Согласно свт. Григорию, «если кто-то говорит, что мы называем Петра, Павла и Варнаву тремя частичными сущностями (οὐσίας μερικάς), что очевидно означает частными (ἰδικάς) [сущностями]... он должен понимать, что... мы не подразумеваем ничего, кроме как [того, что любой из них] есть индивид (ἄτομον), то есть личность (πρόσωπον)» (*Greg. Nyss*. Ad Graec. // GNO. Vol. 3(1). P. 23). Согласно утверждению свт. Григория в этом трактате, И. соотносится с видом так же, как сущность соотносится с ипостасью; причем познание индивидуального и познание видового в вещи осуществляются в различных по своей направленности познавательных актах: «Очевидно, что не одно и то же вид (εἶδος) и индивид, то есть сущность и ипостась; ибо, когда говорится о чем-то индивидуальном, то есть об ипостаси, это прямо отсылает мысль слушающего к разысканию [кого-то] с вьющимися волосами, голубыми глазами, сына, отца и подобного этому; когда же говорится о виде, то есть о сущности, это служит познанию животного разумного, смертного, способного к разумению и познанию, или же животного неразумного, смертного, умеющего ржать и тому подобного» (Ibid. P. 31; ср. также: *Turcescu*. 2002).

Церковные писатели знали аристотелевское учение об индивидуальных свойствах, или признаках, которые не тождественны индивидуальной сущности: «Мы верно говорим, что это — неделимая сущность, ибо церковные писатели неделимость привходящего (τὰ ἄτομα τῶν συμβεβηκότων) не называли ни лицом, ни ипостасью» (*Leont. Byz*. De sect. 1 // PG. 86. Col. 1193). В приписывавшемся свт. *Кириллу,* архиеп. Александрийскому, трактате «О Троице» И. наряду с ипостасью и лицом (личностью) относится к разряду «частного» (περιεχόμενα): «Частным... называются и индивиды, и ипостаси, и лица. А индивиды зовутся так, потому что никогда с ними не приключается рассечения или деления» (*Cyr. Alex. (Ps.)*. De Trinit. 13 // PG. 77. Col. 1149). В приписывавшихся свт. *Афанасию,* архиеп. Александрийскому, диалогах «О Святой Троице» также подчеркивается различие между «сущностью» как общим и «индивидом» как частным: «Аномей: Значит человечность (ἀνθρωπότης) не существует самостоятельно (ὑφέστηκεν)? Православный: Конечно так, если она усмотрена в индивидах (ἐν ἀτόμοις). Аномей: Но разве не есть она тогда ипостась? Православный: Я уже сказал, если она усмотрена в индивидах. Аномей: А что есть индивид и что есть человечность? Православный: Индивид — это наша собственная ипостась (ἡ καθ᾽ ἕκαστον ὑπόστασις), а человечность — это общность сущности (ἡ τῆς οὐσίας κοινότης)» (*Athanas. Alex. (Ps.)*. De s. Trinit. // PG. 28. Col. 1141).

Общий итог святоотеческой рецепции философского понятия «индивид» был подведен прп. Иоанном Дамаскином в «Философских главах» «Источника знания». В гл. 11 этого сочинения, названной «Об индивиде», прп. Иоанн выделял 4 значения слова «индивид» (τὸ ἄτομον): «[1] Индивидом называется то, что не рассекается и не делится, как, например: точка (ἡ στιγμὴ), мгновение (τὸ νῦν), единица (ἡ μονάς), подобные вещи называются также бесколичественными (ἄποσα). [2] Индивидом называется и трудноразделяемое, то есть с трудом рассекаемое, например: алмаз и подобное. [3] Индивидом называется вид, не делящийся уже на другие виды, то есть

самый низший вид (τὸ εἰδικώτατον εἶδος), например: человек, лошадь и т. п. [4] Индивидом же в собственном смысле (κυρίως) называется то, что хотя и может разделяться, но после деления не сохраняет своего первоначального вида (οὐ σῴζει δὲ μετὰ τὴν τομὴν τὸ πρῶτον εἶδος); например, Петр может быть разделен на душу и тело, но ни душа сама по себе не есть уже полный (τέλειος) человек или полный Петр, ни тело. В этом [последнем] смысле говорят об индивиде философы, а именно что он обозначает ипостась, [основывающуюся] на сущности (τὴν ὑπόστασιν ἐπὶ τῆς οὐσίας)» (*Ioan. Damasc.* Dialect. 11). Прп. Иоанн свидетельствует также об устоявшейся святоотеческой традиции воспринимать термины «ипостась», «лицо» и «индивид» в качестве синонимов: «Единичное (τὸ μερικὸν) же они [т. е. святые отцы] называли индивидом, лицом, ипостасью, например Петра, Павла» (Ibid. 31); «Следует... знать, что святые отцы названиями «ипостась», «лицо» и «индивид» обозначали одно и то же, а именно то, что, состоя из сущности и привходящих [свойств] (ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων), существует само по себе и самостоятельно (ὑφιστάμενον), различается по числу и выражает такого-то, например Павла, Петра, такого-то коня» (Ibid. 44).

Сходное понимание соотношения И. и ипостаси прослеживается и у монофизитских авторов VI в. В трактате «О ста ересях» прп. Иоанна Дамаскина приводится фрагмент сочинения «Третейский судья» *Иоанна Филопона,* в 7-й гл. к-рого последний со ссылкой на предшествующую церковную и философскую традиции предлагает подробное объяснение соотношения общего и частного, а также философского понятия «индивид» и богословского термина «ипостась»: «Когда живое существо разделяется на разумное и неразумное, а разумное в свою очередь — на человека, ангела и демона, то индивидом называют то, на что разделяется каждый из этих последних видов: человек, например, на Петра и Павла, ангел — скажем, на Гавриила и Михаила и каждого из остальных ангелов,— потому что каждому из этих существ невозможно уже разделяться на другие, сохраняя при разделении свою природу. Ведь разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего живого существа. Поэтому перипатетики обычно называют таких существ индивидами. Церковное же учение назвало их ипостасями, поскольку в них род и вид получают существование, ибо, хотя живое существо, например хотя бы человек, из которых первое есть родовое понятие, а второе — видовое, имеют собственное определение бытия, однако они получают существование только в индивидах, т. е. в Петре и Павле: вне их они не существуют» (*Ioan. Damasc.* De haer. 83; см. также: *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Stud. and Transl. of the Arbiter. Leuven, 2001. P. 190–191).

Отождествление понятия «индивид» с понятиями «ипостась» и «лицо» нашло отражение в тринитарном богословии вост. церковных писателей. Так, в приписывавшемся свт. Кириллу, архиеп. Александрийскому, трактате «О Троице» говорится: «...мы исповедуем в Божестве одну сущность, одну природу, одну форму, но три индивида, три ипостаси, три лица, познаваемых по соответствующим характерным особенностям, то есть собственным свойствам» (*Cyr. Alex. (Ps.).* De Trinit. 13 // PG. 77. Col. 1149). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, применительно к Св. Троице, как и в других случаях, «ипостась обозначает индивид (ἡ ὑπόστασις ἄτομον δηλοῖ), т. е. Отца, Сына, Святого Духа...» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 4).

Наконец, понятие «индивид» употреблялось нек-рыми вост. церковными писателями применительно к Иисусу Христу. Так, свт. Григорий, еп. Нисский, рассуждая о таинстве *Воплощения,* задавался вопросом: «Естество человеческое мало и ограниченно, а Божество беспредельно — как же беспредельное может быть объято индивидом?» — и отвечал на это, что «Божество, хотя и было в человеке, не подлежало никакому ограничению» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 10). Позднее термин «индивид» использовался прп. Иоанном Дамаскином при рассмотрении вопроса о том, в каком смысле говорится о восприятии Богом Словом человеческой природы: «Бог Слово, воплотившись, не воспринял человеческой природы, усматриваемой одним только умозрением... или усматриваемой в виде (ἐν τῷ εἴδει)... но [воспринял] ту [природу], которая есть в индивиде (ἐν ἀτόμῳ) и которая тождественна виду (τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ εἴδει)... однако не такую, которая бы существовала сама по себе, вначале стала индивидом и таковой была бы Им воспринята, но [Он воспринял природу,] осуществившуюся в Его ипостаси» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. III 11).

В латинской богословской традиции понятие «индивидуальность» употреблялось уже на рубеже II и III вв. *Тертуллианом,* однако по большей части в техническом смысле неразделимости и неотделимости чего-либо (см.: *Tertull.* De poenit. 5, 15; *Idem.* De monog. 5). Напр., толкуя *Молитву Господню,* Тертуллиан писал: «...испрашивая хлеб насущный, мы просим вечного пребывания во Христе и неотделимости (individuitatem) от Его Тела» (*Idem.* De orat. 6). В сходном значении Тертуллиан употреблял понятие «неделимость» и при рассмотрении троичной проблематики, говоря о том, что Сын «неотделим и неразделим (individuum et inseparatum) от Отца» (*Idem.* Adv. Prax. 18, 19, 23). У сщмч. *Киприана,* еп. Карфагенского, имеющее такой же смысл понятие «неделимость» нередко употреблялось по отношению к Церкви, которая есть «единство неразделяемого и неделимого (inseparabilis atque individuae) дома» (*Cypr. Carth.* Ep. 69. 4).

Философское значение понятия «индивид» становится известным латинским церковным писателям лишь в IV в. и впервые обнаруживается в сочинении *Викторина Мария* «Adversus Arium» (Против Ария), в к-ром автор говорит о Боге: «От этого всеобщего и сверхвсеобщего бытия (esse universale et supra universale) получает собственное бытие всеобщее бытие, [но уже разделенное] на роды и на виды и на индивиды» (*Mar. Vict.* Adv. Ar. I 34). Интересное понимание И., по-видимому заимствованное у греч. комментаторов Аристотеля, встречается в принадлежащем Викторину соч. «Explanationes in Ciceronis Rhetoricam» (Объяснения к «Риторике» Цицерона): «Индивид есть то, что показывается взору и на что можно показать пальцем» (*Idem.* Explanationes in Ciceronis Rhetoricam // Rhetores latini minores / Ed. C. Halm. 1863. P. 212).

Однако и у Викторина, и у последующих лат. церковных писателей вплоть до Боэция понятие «индивид» в его философском смысле рас-

пространения не получило. Единственным заметным прецедентом философского употребления этого термина в лат. патристике является место из трактата «О Троице» блж. *Августина,* еп. Гиппонского (354–430). Рассматривая здесь триадологическую терминологию, блж. Августин выделял различные смыслы, в которых могут употребляться термины «природа», «сущность» (essentia), «субстанция», «лицо» и др. В частности, он отмечал, что «имя субстанции или лица» может обозначать «не вид, а нечто единичное и индивидуальное (singulare atque individuum)», и в таком случае о субстанции или о лице будет говориться «не так, как говорится о человеке [вообще], т. е. как о чем-то общем (commune) для всех людей, но как говорится об этом (hic) человеке, т. е., например, об Аврааме, Исааке, Иакове, или о ком угодно другом, на кого, как на присутствующего, можно указать пальцем» (*Aug.* De Trinit. VII 6). Т. о., И. является единичное существо, самостоятельное существование которого может быть зафиксировано в восприятии. Именно существование и восприятие единичного и индивидуального блж. Августин считал основой для формирования общих видовых понятий, к-рые в случае человека он связывал не только с родовидовой логической структурой, но и с природно-материальным единством человеческого рода. Он замечал: «...нет никакого вида, выходящего за пределы своих индивидов, чтобы охватить что-то еще. Ибо если я стану определять, что есть человек (а это — видовое имя), любые единичные люди, являющиеся индивидами, будут содержаться в этом самом определении, и не будет к нему принадлежать ничто иное, что не есть человек» (Ibidem). Вместе с тем понятие «индивид», связанное с количественным единством, по-видимому было признано блж. Августином не подходящим для триадологических построений и более нигде в трактате не встречается.

Т. о., за редкими исключениями, категория «индивидуальность» употребляется лат. отцами лишь в обычном смысле неделимости чего-либо на составные части. Именно в таком значении прилагательное «индивидуальный» (неделимый) часто применялось к Св. Троице, как аналог греч. термина ἀδιαίρετος в устойчивом выражении «individua Trinitas» (нераздельная Троица — см., напр.: *Aug.* Ep. 188. 3; *Idem.* Contr. Maxim. arian. // PL. 42. Col. 770; *Beda.* In Marc. III 10; *Idem.* In Luc. III 10, IV 11; V 18).

Лит.: *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie des Renaissance. Lpz.; B., 1927 (рус. пер.: *Кассирер Э.* Индивид и космос в философии Возрождения // *Он же*. Избр.: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 7–206); *Preiswerk A.* Das Einzelne bei Platon und Aristoteles. Lpz., 1939; *Alfieri V. E.* Atomos idea: L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. Florenz, 1953; *Kaulbach F.* Atom und Individuum: Studien zu Heimsoeths Abhandlung «Atom, Seele, Monade» // Zschr. f. philos. Forschung. 1963. Bd. 17. N 1. P. 3–41; *Rist J. M.* Forms of Individuals in Plotinus // CQ. N. S. 1963. Vol. 13. N 2. P. 223–231; *Wade F.* Abelard and Individuality // Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung: Vortr. des 2. Intern. Kongr. für Mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. Aug. – 6. Sept. 1961 / Hrsg. P. Wilpert. B., N. Y., 1963. S. 165–171; *Bérubé C.* La connaissance de l'individuel au moyen âge. Montréal, 1964; *Blumenthal H. J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis. 1966. Vol. 11. P. 61–88; *Mamo P. S.* Forms of Individuals in the Enneads // Ibid. 1969/1970. Vol. 14/15. N 2. P. 77–96; *Barrington J.* Individuals in Aristotle's Categories // Ibid. 1971/1972. Vol. 16/17. N 2. P. 107–123; *Pieper A.* Individuum // Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Münch., 1973. Bd. 2. S. 728–737; *Annas J.* Individuals in Aristotle's «Categories»: Two queries // Phronesis. 1974. Vol. 19. N 1–2. P. 146–152; *Panikkar R.* Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation // Revue intern. de philosophie. 1975. T. 29. P. 141–166; Individuum, Indvidualität // HWPh. 1976. Bd. 4. S. 300–323; *Böhle R.* Der Begriff des Individuums bei Leibniz. Meisenheim, 1978; *Bynum C. W.* Did the Twelfth Century Discover the Individual? // JEcclH. 1980. Vol. 31. N 1. P. 1–17; *Stead G. Ch.* Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers // Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: Analisi storico-religiosa: Atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979 / Ed. U. Bianchi, H. Crouzel. Mil., 1981. P. 170–196; *Gracia J. J. E.* Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages. Münch.; W., 1984; *idem.* Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics. Albany, 1988; *Martine B. J.* Individuals and Individuality. Albany, 1984; *Frede M.* Individuals in Aristotle // *Idem.* Essays in Ancient Philosophy. Minneapolis, 1987. P. 49–71; *Janke W.* Individuum, Individualismus // TRE. 1987. Bd. 16. S. 117–124; *Morris C.* The Discovery of the Individual, 1050–1200. Toronto, 1987[2]; *Soto Bruna M. J.* Individuo y unidad: La substancia individual según Leibniz. Pamplona, 1988; *Vaysse J. M.* L'oubli du singulier: individuation, individualité, individu // Kairos. Toulouse, 1991. T. 2. P. 187–221; Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150–1650) / Ed. J. J. E. Gracia. Albany, 1994; Denken der Individualität: FS für J. Simon zum 65. Geburtstag / Hrsg. T. S. Hoffmann, S. Majetschak. B.; N. Y., 1995; *McCabe M. M.* Plato's Individuals. Princeton, 1994; *Rijk L. M., de.* Ockham's Horror of the Universal: An Assessment of His View of Individuality // Mediaevalia: Textos e Estudos. 1995. Vol. 7/8. P. 473–497; *Siep L.* Individuality in Hegel's Phenomenology of Spirit // The Modern Subject / Ed. K. Ameriks et al. Albany, 1995. P. 131–148; *Graeser A.* Individualität und individuelle Form als Problem in der Philosophie der Spätantike und des frühen Mittelalters // Museum Helveticum. 1996. Vol. 53. N 2. P. 187–196; Individuum und Individualität im Mittelalter / Hrsg. J. A. Aertsen, A. Speer. B.; N. Y., 1996. (Miscellanea Mediaevalia; 24); *De Sousa R.* Individual Natures // Philosophia. 1998. Vol. 26. N 1/2. P. 3–21; *Tabarroni A.* Individual or Individualism: Scotus and Francis of Assisi // Franciscan Studies. 1998. Vol. 55. P. 239–251; *Morel P.-M.* Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin // Cahiers philosophiques de Strasbourg. 1999. T. 8: Plotin. P. 53–66; *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности / Пер. с франц.: В. А. Рещикова // *Он же*. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 289–302; *Gill M. L.* Individuals and Individuation in Aristotle // Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics / Ed. Th. Scaltsas et al. Oxf., 2001. P. 55–71; *Wood R. E.* Individuals, Universals, and Capacity // Review of Metaphysics. 2001. Vol. 54. N 3. P. 507–528; *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // JECS. 2002. Vol. 10. P. 245–266; *Frandsen H. V.* Sur l'ontologie de la théologie négative: Individu et univers chez Denys l'Aréopagite // Théologie négative / Ed. M. M. Olivetti. Padova, 2002. P. 515–523; *Turcescu L.* «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 2002. Vol. 18. N 4. P. 527–539; *Гуревич А. Я.* Человеческая личность в средневековой Европе: реальная или ложная проблема? // Развитие личности. М., 2003. № 1. С. 24–30; № 2. С. 29–40; *он же*. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005; *Bedos-Rezak B. M., Iogna-Prat D.* L'individu au Moyen Âge: Individuation et individualisation avant la modernité. P., 2005; *Di Bella S.* The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance. Dordrecht, 2005; *Неретина С. В., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006; *Schiller H.-E.* Das Individuum im Widerspruch: Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus. B., 2006.

Д. В. Смирнов