

С. Н. Жеребцов

**Психология
переживаний личности
в динамике культуры**

Античность

Средневековье

Возрождение



Мозырь
«Содействие»
2013

Жеребцов, С. Н. Психология переживаний личности в динамике культуры : Античность, Средневековье, Возрождение / С. Н. Жеребцов. — Мозырь : Содействие, 2013. — 184 с. — ISBN 978-985-520-717-8.

В монографии обосновывается необходимость культурно-исторического анализа в раскрытии сущности и феноменологии переживаний. Культурно-исторический подход выступает не только адекватным гносеологическим основанием исследования переживаний, но и онтологическим требованием к человеку, который может сохранить свою человечность только как историческое и культурное существо. Признавая уникальность, приватность, интимность переживаний, фиксируются их социально-психологический генезис и социально-психологическая онтология. Проанализированы взгляды на переживания мыслителей Античности, Средневековья, Возрождения, динамика этих взглядов, их использование в современной психологии. Историческая специфика представлений о переживаниях прослежена в зависимости от своеобразия самих переживаний каждой из эпох. Богатство и благополучие субъективности (переживаний) личности ставится в зависимость от её способности быть субъектом в культурном процессе.

Для психологов, философов, историков, культурологов, педагогов и всех тех, кто интересуется проблемами переживаний личности, их трансформации в социально-психологическом и социокультурном контексте.

Рекомендовано к изданию
решением заседания кафедры психологии
УО «Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины»
(протокол № 6 от 25 января 2013 г.)

Рекомендовано к изданию
решением заседания научного технического комитета
УО «Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины»

Рецензенты:

доктор психологических наук, профессор Я. Л. Коломинский;
доктор психологических наук Г. В. Лосик

ISBN 978-985-520-717-8

© Жеребцов С. Н., 2013
© Оформление. ОДО «Образовательная
компания «Содействие», 2013

Введение: теоретические основания исследования переживаний личности в контексте культуры и истории	
1. Переживания и их концептуализация в эпоху Античности	22
1.1. От Протагора — к Сократу	22
1.2. Платон: четыре идеи об устройстве внутреннего мира	29
1.3. Аристотель: необходимость и целостность переживаний	33
1.4. Демокрит: переживания как регулятор поведения	40
1.5. Эпикурейство и стоицизм: две концепции управления переживаниями	41
1.6. Переживания в социокультурной ситуации античности	47
2. Средневековые переживания и представления о них	59
2.1. Христианство: феноменология переживаний	59
2.2. «Объективная взволнованность» Августина Блаженного	62
2.3. Экзистенциализм У. Оккама и индивидуализм Д. Скотта	68
2.4. Взаимопревращение культуры и переживаний	71
2.5. Ф. Аквинский: личность как субъект переживаний	88
2.6. Культурно-психологическая динамика средневековья: от «домашней эпохи» к «губительному отрицанию жизни»	98
3. Переживания личности и развитие представлений о них в эпоху Возрождения	105
3.1. Ф. Петрарка: творчество и принцип суверенитета личности	105
3.2. Л. Валла: наслаждение как ценность	109
3.3. Комплексное описание жизни Леонардо да Винчи	109
3.4. Внутренний мир «благовоспитанного человека» по Б. Кастильоне	112
3.5. Индивидуальность как ренессансное культурно-психологическое образование	116
3.6. Б. Телезио и Х. Вивес: идеи к овладению переживаниями	119
3.7. Практическая философия жизни М. Монтеня	121
3.8. Достоинство человека и новые функциональные органы переживания	126
3.9. Переживание как игра и чудесное превращение	131
3.10. Переживание ренессансных противоречий: становление субъекта и реализация полноты бытия	134
Заключение: переживание как свидетельство жизни	144
Список литературы	173

психологические органы переживаний личности (личности как субъекта формирования отношения к себе, к другим людям, к ситуациям, к жизни в целом). В более упрощённом варианте эта задача может быть сформулирована в виде требования ответить на вопрос: как человек на протяжении веков приводился к тому, чтобы осознавать себя субъектом переживания?

Несмотря на то, что само понятие «переживание» появилось достаточно поздно, факт этот никак не указывает на отсутствие того, что оно обозначает. История философского и психологического осмысления переживаний — огромный пласт человеческой культуры с потрясающим разнообразием интерпретаций своего предмета. Это разнообразие почти не поддается систематизации — до такой степени различны те значения, которые вкладываются в понятие «переживание». Проблема усложняется существованием других понятий, в большей или в меньшей степени использующих пространство значения и смысла, которое можно отнести переживанию. Поэтому и теории переживаний, и отдельные взгляды на них, и само понятие «переживание» нами, скорее, только дедуцируются из богатейшего культурного наследия, что позволяет отвлечься от привычной очевидности изучаемого концепта. Данная дедукция возможна при герменевтически и диалогически настроенном сознании исследователя. В предельно широком понимании переживания выступают предметом всех гуманитарных наук, который, по М. М. Бахтину, определяется как «выразительное и говорящее бытие» [15]. Мир переживаний можно и нужно рассматривать как мир превращенной культуры. Культура превращается в психологические реалии и приобретает живое («выразительное и говорящее») бытие в переживаниях конкретной личности.

Культурное наследие представлено различными артефактами, но прежде всего в виде текстов. Текст как опора всей гуманитарной атрибутики (рефлексивности, диалогичности, эмоциональной ценности и насыщенности, искренности) позволяет дедуцировать характеристики переживаний, т. к. они не просто выражаются в тексте, но рождаются в нём: «Гуманитарные науки — науки о человеке и его специфике, а не о безгласной вещи, ее естественном явлении. Человек в силу человеческой специфики всегда выражает себя (исходит), а есть создает текст (хотя бы потенциальный). Там, где человек изучается вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки...» [16, с. 477—478].

Данный исторический очерк не претендует «объять необъятное», хотя в этой работе и делается попытка анализировать различные перспективы осмысления категории переживания. Реализация культурно-исторического исследования переживаний осуществлялась посредством следующих принципиальных идей: обусловленность переживаний и представлений о них конкретными историческими социальными практиками; единство непосредственности и социально-психологической опосредованности переживаний (переживания укоренены не только в культуре, но и в психосоматике,

которая вполне никогда не может быть ассимилирована культурой); возможность деятельности переживания на основе культурных артефактов, играющих роль психологических функциональных органов; диалектическое единство переживания и средств его выражения (переживание не выражается в тексте, слове, интонации, жесте, но ими конституируется); позиционирование представлений о переживаниях как моделируемых интерпретациях, более или менее удачно раскрывающих суть и феноменологию изучаемого; способность теорий переживаний, отдельных представлений о них порождать понимание, оказывать воздействие в решении психологических затруднений, быть основой для структурирования внутреннего мира, развития личности за счет активизации персональных переживаний, раскрытия конкретно-исторической специфики личности в той или иной культуре. Последняя идея отражает суть «материализма» конструктивного принципа (выраженного у Н. Тынянова), который делает определённую конфигурацию переживаний доминирующей в конкретной культуре за счёт её жизни, утверждая её потенциал. Культура как квинтэссенция исторического опыта объединяет людей, они общаются и переживают на основе общего смыслового пространства, культура через коммуникацию, совместную деятельность в переживаниях обретает естественные способы личностного бытия. Однако в сложных, противоречивых социально-психологических условиях каждая такая конфигурация переживаний обладает как функциональным, так и дисфункциональным потенциалом, что объясняет ее сменяемость на историческом пути.

1. Переживания и их концептуализация в эпоху Античности

1.1. От Протагора — к Сократу

Первые представления о переживаниях, о душевной жизни восходят к глубокой древности, лежат у самых истоков человеческой культуры. Культура в самом начале своего исторического пути может рассматриваться как средство обращённости человека и человечества на самого себя. Первые культурные формы — это первые средства заглянуть в себя. Рефлексивность переживаний — это условие существования их самих, их онтологическое свойство. Поэтому, когда мы говорим «рефлексивное переживание», то слово «рефлексивное» является избыточным. Такая избыточность нам нужна будет, чтобы акцентировать аспект самоанализа, самообращённости переживаний. По К. Юнгу вся «человеческая психика начинает существовать в тот момент, когда мы осознаем ее» [173, с. 138]. И если изначально эмоции служили сигналом о внешнем мире, то с появлением культуры эмоции могут возникать при относительной независимости от реального объекта, они превращаются в переживания, которые человек актуализирует ради них самих. Возможность средствами культуры переживать что-либо, возможность актуализировать ценные переживания создаёт предпосылки для их изучения и толкования.

Относительно понятные современному сознанию попытки осмысления душевных явлений были предприняты, видимо, древнеиндийскими философами. Уже в Упанишадах (ок. 1000 г. до н. э.) можно найти глубокие рассуждения о природе человеческого бытия, строении сферы субъективного, о связи Я и надлического, всеобъемлющего целого — «Абсолюта».

В таком ключе складывалось основное содержание возникших в Древнем Востоке религиозных учений. Буддизм трактовал психическое как поток неповторимых мгновений, сменяющих друг друга переживаний. Но этим переживаниям, жизни людей и сути мирового процесса жизни противостоит Абсолют — душа со всеми ее волнениями и исканиями — это не уникальное присвоение неповторимой индивидуальности, а духовное начало вне нас. Другим школой — Йога — выработала систему приемов, включающих специфическую регуляцию телесных функций, а затем и внутренних психических актов — внимания, мышления, состояний.

Древневосточные представления о человеке, основанные на культе традиций и бережном отношении к окружающему миру, отличались «растворенностью» личностного начала во всеобщем, т. е. универсальное Я

здесь доминирует над индивидуальным Я, а коллективные формы переживаний — над личностными. Древняя восточная культура предполагает слитность, единство человека с родом, общиной, определённой группой, выступающими как социальное целое, в которых человек не мыслился как самостоятельно действующий, здесь как выразился бы Вячеслав Иванов «одна душа горит душами всех огней». Социальная изоляция, забота о собственных достижениях, о собственном благополучии в итоге не приносят человеку счастья. Будде, к примеру, принадлежат слова о том, что страдание есть индивидуальное в человеке (см.: [11, с. 52]). Если древние латиняне использовали выражение «я и ты», обозначая тем самым некоторую независимость собственной психологической реальности от реальности другого человека, то в Китае и Индии говорилось «мы», ибо каждое Я мыслилось как продолжение иного Я. Этого видится не только различное понимание сущности и формы бытия внутреннего мира человека, но и его разная детерминация: латиняне склоняются к внутриличностной, мыслители Древнего Востока — к коллективистской, социальной детерминации, а в более широком контексте — к детерминации со стороны Абсолюта. При этом многие исследователи (см., например: [52]) считают, что господство всеобщности в древневосточной философии не исключает зарождения этико-психологических принципов милосердия, гуманности, добра, пробуждения самосознания личности.

Переживания жителей древнего Ближнего Востока складывались вокруг таких ценностей, как здоровье, долголетие, почётное положение в общине, обилие сыновей, богатство. Последнее представляло важность потому, что ассоциировалось с наслаждениями. Кроме того, имущество, например, в Древней Месопотамии являлось одной из важнейших величин, конституирующих человеческую личность, своеобразным «продолжением» человека за пределами его тела. С обладанием тем или иным имуществом связывалась судьба индивида [37, с. 173—188.].

Различные мировоззренческие позиции, условно названные «Восток» и «Запад», обнаруживают две социокультурные и психологические тенденции. Одна — к самоуглублению, отражению абсолюта внутри себя, к интуитивному проникновению в сущность вещей, чтобы обрести внутреннее совершенство, свойственное всему сущему (гармония изначально присуща миру). Другая — к мироустройству, организации пространства жизни на основе рационального познания, к активному, творческому преобразованию (мир нуждается в усовершенствовании); данная тенденция и послужила причиной расцвета греческой науки. Однако полярные позиции эти синтезируются: уход из мира внутрь себя парадоксальным образом возвращает человека в мир для его же преобразования. И носителем такой преобразующей силы выступает сам человек, познавший сам себя, обретший субъектность и в этой связи получивший власть и силу [49]. Каждая мировоззренческая система позволяет полнее понять другую, но, в то же время, обе имплицитно или явно содержат в себе признаки друг

друга. И в культурно-исторической динамике эти линии восприятия себя и мировосприятия сходятся, «столкновение «коллективизма» и «индивидуализма» теряет значение. Высшая коллективность культурного общения, диалога — свободное объединение людей ради обмена собою» [12, с. 29—30]. Созидать себя, включаясь в социальные практики и являясь объектом влияния различных сообществ, самоопределять себя в них и через них станет исторической тенденцией (очень непростой и противоречивой) конституирования субъекта как существа, способного переживать.

Античная философия, ставшая основой формирования представлений о человеке на Западе, рассматривает его в качестве самостоятельной сущности, обладающей ценностью и выступающей актуальным предметом философского анализа. Согласно взглядам Протагора (ок. 490 до н. э. — ок. 420 до н. э.), человек от природы наг, разут и безоружен. Он может поддержать себя только благодаря прометеевскому огню, искусной мудрости, дарованной Афиной, и переданному Зевсом общественному устройству, основанному на стыдливости и справедливости. Эти чувства человека развиваются благодаря постоянному стремлению преодолеть нужду (Ксенофан) и достичь изобилия (Демокрит). Именно эта «культурная оболочка» бытия позволяет определенным образом относиться к натуральной жизни, осознать, открыть своё существование, понять его ограниченность на фоне вечного и бесконечного мира и, следовательно, его непреходящую ценность. Может быть поэтому упомянутый софист Протагор формулирует свой знаменитый тезис: «человек есть мера всех вещей». Попытка обсудить вопрос о соотношении социального и биологического в человеке представлена Гиппократом. Приводя в качестве примера образ жизни некоторых азиатских народов в книге «О воздухах, водах и местностях» [47], он доказывал, что обычай, т. е. человеческое установление, отношение может изменить характеристики организма.

Древняя Эллада не только для историков, но и для многих исследователей-гуманитариев интересна тем, что даёт уникальную возможность зафиксировать формирование логического мышления и научно-рационального сознания, рефлексивных переживаний, в их исторической последовательности от примитивных до зрелых форм. В этой связи представляет интерес эволюция греческих древнегреческих в сфере описания переживаний. Уже у Гомера эмоционально-волевые процессы передаются не только словом «психе», но и словом «тумос», которое (как и латинское «фумус» и санскритское «пхумас») первоначально обозначало дым, а затем — чувства, а также словами «крадие» (позднейшее «кардиа»), «этор» и «кэр», означавшими «сердце». Т. е. переживания представлялись как некая дымка, исходящая из сердца. Но философы той поры расходятся во мнении о телесной локализации душевных переживаний. Гиппон считал место переживания «психе» голову, пифагореец Филолай — сердце, Протагор и Аполлодор — грудь, а Демокрит полагал, что «психе» распределена по всему телу [80].

Пытаясь понять окружающий мир, античные философы полагали наиболее значимым и существенным самопонимание, что дало возможность, говоря словами А. Ф. Лосева, «развернуть свое внутреннее самоощущение, углубиться в свою собственную личность и сделать для себя второстепенными все вопросы объективного миропорядка» [95, с. 12].

Данное самоощущение и самопонимание присутствует во взглядах софистов, эпикурейцев, но особо в этом отношении выделяется фигура Сократа (ок. 469 г. до н. э. — 399 г. до н. э.). Переживание значимости собственной личности (конечно, специфически античной личности) Сократом связывалось со способностью мыслить, и из-за незнания человек принимает за благо то, что таковым не является, поэтому добродетель есть мудрость. В круг переживаний и работ человека должны входить две ключевые проблемы: как следует жить и как ясно представлять себе, как следует жить. Т. е. для Сократа важнейшим становится отношение человека к себе как носителю интеллектуальных и нравственных качеств, образующих его психологическую реальность, его внутренний космос. Вот что в связи с этим писал В. Дильтей: «Сократ первый возвышается до осознания внутреннего нравственного процесса, без которого невозможно образование законченной личности. Его «познай самого себя» было прежде всего направлено на единообразие в человеческой природе, но из этого общезначимого в нем, которое он выносил на свет значения, должно было выделиться то могучее, недоступное исследованию, что он назвал «даймонион» и что, несомненно, относится к сокровенной глубине субъективности» [59, с. 139]. Здесь впервые отчётливо возникает рассогласование: с одной стороны, для исследователя обозначается самый существенный предмет изучения (его внутренний личный мир, ценнее которого не может быть ничего), с другой — открывшееся для исследования поле деятельности оказывается данному исследованию запредельной.

Сократическая философия уже предлагает и определенный способ познания самого себя. Это — внутренний диалог, который можно считать одновременно и формой актуализации переживаний. Возможным этот внутренний диалог стал благодаря принципиально новым формам социальных отношений: «На площадях древнегреческих городов внушение словом было вынуждено уступить убеждению. Совершенно ясно, что перед нами целая революция в способах общения, формах рефлексии, организации отдельных психических процессов и строении психической системы в целом, так как речь опосредует все проявления практической и идеальной деятельности человека. Это должно было вызвать цепную реакцию структурных сдвигов» [166, с. 249]. И вызвало: сознательное бытие, личный поступок, волевое усилие, самосознание, открытие Я, управление эмоциями, субъективный внутренний мир — всё это многообразие психологической феноменологии в том качестве, которое знакомо, близко и понятно человеку наших дней, по меркам истории человечества

революционным образом возникло в питательной среде полисной диалогической демократии. Подтверждением данному факту (решающей роли именно зародившейся культуры политических, научных, социальных дискуссий в генезисе различных форм субъективности) служит простое сравнение. Несмотря на то, что по своему экономическому развитию архаическая Греция не превосходила торговые финикийские города IX в. до н. э. или Нововавилонское царство, в последнем, к примеру, сложилось только что-то вроде суррогата концептуального, понятийного мышления в виде приемов гадания. Т. е. технический прогресс, материальная обеспеченность очень опосредованно влияют на культурное, ментальное развитие. В то время как благодаря речи людское множество приобретает особое качество — человеческое единство; диалогическая речь есть орган превращения социального хаоса в порядок.

В своих диалогах Сократ делает акцент на точности высказываний и формулировании понятий, которые ведут к истине и к самопознанию. В этом видится прообраз идеи Выготского о том, что понятийное мышление перестраивает внутренний мир личности «сверху». «Сократ просто занимался диалектическим определением общих понятий и старался при помощи общего объяснить всю пестроту частного и единичного. Он не дождал еще до того времени, когда общие и родовые понятия, полученные в результате логически точных методов, были объявлены самостоятельной действительностью, отдельной от материи» [94]. Но попытка сформулировать понятия, сформировать их строй есть исторически важный процесс формулирования и формирования человеком себя, процесс преодоления натурализма жизни и выработки суждения о ней и о себе, обретения рефлексивности, субъектности.

Важным в плане уточнения генезиса переживаний является упоминание на то обстоятельство, что и политика, и наука существовали в классической античности преимущественно в виде неосредствованного общения, из которого постепенно произойдёт размежевание двух типов дискурса: «Во-первых, такого, где автор должен представлять собеседника и апеллировать к аудитории. Это — ритмически-суггестивный дискурс. Он принципиально неформализован, т. е. предполагает отождествление аргумента с определенным лицом. Во-вторых, алгоритмический дискурс, исключая возможность диалога и апелляции к аудитории. В данном случае рассуждение движется в пределах алгоритмизированной системы, элементы диалога могут проникать только из сознания воспитателя» [166, с. 261—262]. Сократ практиковал оба дискурса, но именно ему принадлежит историческая роль того, кто внёс наибольший вклад в осуществление перехода от первого ко второму типу дискурса. Для конституирования переживаний этот переход имеет решающее значение как момент установления внутриличностной динамики, процессуальной флуктуации между значением и знаком, между понятием

и смыслом, между единичным и всеобщим. Переживание диалогично в том смысле, что обнаруживает момент обращения к себе как к другому, причём за словом «другой» может стоять какое-то конкретное лицо (тогда мы имеем недоформализованный дискурс), а может предполагаться и «совокупный другой», обезличенный «другой вообще» (тогда актуализован будет дискурс алгоритмический).

Современному сознанию трудно, а может быть и невозможно представить тот, условно названный дорефлексивным, период в истории психологической культуры, когда субъектом переживаний никак не воспринимался отдельный человек, для которого словоформа «Я переживаю» была бы просто невозможной. Но и у Сократа, его учеников уже было, конечно, специфическое представление о том, что переживания отнесены к Я, что они могут быть моими и чужими, что они носят личностный и личный характер. Именно историческое исследование позволяет выделить момент, когда субъективность и субъектность могут разглядеть себя в состоянии зарождения. Хотя и указывается на то, что Сократ и его современники мыслили о Я скорее в духе XVI—XVII, т. е. субстанционально, как о феномене, имеющем некий центр [88], думается, что репликация его метода познания, его диалогизма в отношении субъективности человека, позволяет говорить о перенесении данного центра. Он, в соответствии с сократической философией, генетически онтологически отнесён к со-действию, со-общению, со-активности людей. Я человека, следовательно, не только социально, но и процессуально, оно есть состояние подвижное, требующее переживаний и рефлексивными переживаниями себя усиливающее. Самые первые ростки неклассической психологии Л. С. Выготского, постулирующей, что сознание не субстанционализировано в индивиде, что субъект не совпадает с индивидом (по афоризму Рембо, «Я — это другой»), что сознание не статично, а динамично, обнаруживаются уже у Сократа.

В связи с этим будет правомерным увязать именно с Сократом эллинское почитание слова вообще, особое к нему отношение. Произнесение слова считалось равновесным поступком. Слово и само мыслилось как поступок. Поступок связан с величием, с бессмертием даже. Безмолвно лишь насилие. Только посредством слов следует устраивать все дела в полисе [158]. Уместное слово, найденное субъектом и понятое другим человеком, — это поступок, требующий усилия, творчества, а нередко и мужества (причём и со стороны говорящего, и со стороны слушающего). Это продемонстрировал всем образом жизни и её финалом сам Сократ. Живое слово, живая форма, слово как действие, как поступок — это важнейшие аспекты общей загадки, которую на протяжении последующих веков пытались разгадать мыслители разных областей знания, включая писателей и художников. Для психологии, как это показано культурно-исторической теорией, диалогической традицией, данная проблема имеет первостепенное значение, она восходит к общей проблеме развития личности.

Во избежание анахронизма в психолого-историческом анализе необходимы постоянные оговорки и уточнения. Когда мы говорим о слове, о поступке, о мышлении, о переживании, то опираемся всё время в идею субъекта, в понятие личности как субъекта. Но личностное в нашем современном понимании специфично по отношению к другим эпохам. Даже когда мы говорим о Сократе как личности, следует понимать, что он «ведёт себя перед смертью так, как следует вести себя мудрецу. А не так, «как следует вести себя Сократу». Правда, это именно он, Сократ, познал, в чём мудрость; другие казнят за неё или советуют бежать. Но дело не в «индивидуальности» Сократа; он не согласился бы, что можно быть истинно мудрым — и рассуждать, и вести себя иначе, чем ведёт себя он. Итак, это не мудрость в его личном понимании; это самое Мудрость. Он лишь умеет к ней прислушаться. Сократ никому ничего не навязывает. Но его позиция авторитарна, поскольку исходит из абсолюта» [12, с. 235]. Попытка мыслить и поступать по велению надличной Мудрости, подчинять ей свою внутреннюю жизнь является по своему характеру авторитарной, но исторически значимой и актуальной, поскольку зависимость от Мудрости избавляла человека в ситуации тотальной религиозности и тотальной коллективности от многих других зависимостей (от нормы, магии, мифа, эзотерики), хотя Мудрость во многом сама воспринималась эзотерически, как у пифагорейцев или у Платона, к примеру.

Но поступок и слово-поступок возможны при условии, что есть выбор и есть другие, есть сообщество, в системе которого некое поведение квалифицируется как поступок. Поступок — это всегда обращение, это познание, в котором огромная концентрация смысла и волевого усилия, сомнения и решимости, это инициатива, это действие, в котором устраняются и одновременно устанавливаются границы социальной активности, это стремление отвергнуть старую общественную значимость и установить новую. Именно возникшая в греческих полисах «публичная» «политическая жизнь» сформировала такие сообщества, такую культуру, в которой возможны и необходимы были поступки. И соответствующие переживания, порождающие их. Две аксиологические тенденции полисной культуры задавали пространство поступка и переживания. С одной стороны, огромной (вероятно, высшей) ценностью обладал сам полис как таковой, как некий духовный организм, как «рождающая община», в которой благополучие каждого определялось благополучием всех. С другой стороны, ценностно-мотивационные основания поведения граждан полиса носили агональный (соревновательный) характер. Каждый стремился быть лучшим, быть первым и на поле боя, и в соревнованиях, и в дискуссиях, и в политике. Согласование этих тенденций требовало лично напряжённого переживания и его реализации в поступке. Соучастие гражданина в социальной, политической жизни оказывалось психогенным. Принципиальное значение в развитии субъекта переживаний имели следующие характеристики полисной жизни: относительное равенство свободных граждан; массовое распространение публичных дискуссий; огромный престиж живого ораторского слова.

1.2. Платон: четыре идеи об устройстве внутреннего мира

В древнегреческой философии в числе наиболее серьёзных исследователей души был, несомненно, Платон (428 г. до н. э. — 348 г. до н. э.) — ученик Сократа. Сократ был чрезвычайно значимой персонально-фигурой для Платона. А. Ф. Лосев указывает, что «встреча Сократа, Платон пережил глубочайшую духовную революцию» [94], персональное событие. По отношению к психологии внутреннего мира выделяют [72] четыре его открытия, которые актуальны и по сей день.

Во-первых, именно Платон впервые из европейских философов указал на трехкомпонентное строение аповеической души (чувственность, воля, интеллект) — с разделением с небольшими модификациями широко используется и в современной психологии. Т. е. психологическое стало пониматься как разнородное, противоречивое, конфликтное образование, что является источником различных, зачастую взаимоисключающих эмоций, а устранение противоречия, снятие негативных эмоций возможно с помощью разума. Нарушение гармонии приводит к страданию, ее восстановление — к удовольствию. Разум овладевает чувствами, освобождает человека от страстей. Т. е. союз Логоса и Эроса в перспективе должен вести к преобладанию Логоса. При описании диалектики переживания, Платон формулирует закономерность, которую гораздо позднее В. Вундт назвал законом психических контрастов: «удовольствия кажутся большими и более сильными по сравнению с печалью, а печали по сравнению с удовольствиями усиливаются в противоположном смысле» (цит по: [61, с. 43]). Платон ясно осознавал (вполне в духе З. Фрейда) и то, что борьба между различными частями души обнаруживается в сновидениях человека, раскрывая за внешностью вполне умеренного на вид человека «какой-то страшный беззаконный и дикий вид желаний» (цит по: [61, с. 40]).

Во-вторых, Платон был первооткрывателем сверхчувственной (смысловой) составляющей душевных явлений. Платоновская «идея» — это, по сути, и есть сверхчувственный (внепространственный, вневременной) смысл, присутствующий в составе «непосредственно данного», «переживаемого» субъектом. Позднее Плотин, подчеркивая единство этой смысловой реальности, говорил, что ее познание возможно только в нерасчлененно-восторженном состоянии, в особого рода наитии (см.: [96]). Конечно, необходимо осознавать колоссальные различия между современным пониманием слова «идея» и платоновским. Если сегодня «идея» чаще трактуется как некий умственный конструкт, субъективный в своей основе, то Платон подчёркивал именно объективность своих «идей», которые укоренены в самой природе вещей (идея круга, идея абсолютного равенства, например, в реальности не существуют, но человек способен к постижению их и пониманию, он обнаруживает данные идеи в многообразии своего опыта, при отвлечении от частных случаев, когда видит некое