

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 научнотехнического совета
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	11
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 целостности 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
Закключение: переживание как свидетельство жизни	144
Список литературы	173

как утверждали софисты. Показательна в этом отношении организация обучения в платоновской Академии. Она в равной степени напоминала и университет, и монастырь, где совершенствование внутреннего мира (души) осуществлялось через образование: эстетически и этически возвышенные переживания возможны только на основе знания трансцендентных Идей, или хотя бы стремления к ним. И ещё: благодаря контакту с вечными Идеями, душе открывается собственная вечность. По платоновскому описанию последних часов жизни Сократа легко заметить, что Сократ настолько высоко ценил состояние, в котором физическое бытие было пронизано трансцендентными архетипами, что он спокойно ожидал своей смерти. С хорошим человеком, как говорил Сократ на суде, ничего плохого не случится, а «хороший» — это человек, стяжающий мудрость [120]. Отсюда — пренебрежение философами суетной повседневностью и обусловленность переживаний продвижением к царству вечных Идей.

Уже в эпоху Возрождения идеи Платона получают «второе рождение» и станут основополагающими в Новое время для формирования так называемой естественнонаучной парадигмы научного мышления, пытающейся зафиксировать абсолютность, универсальность истины. Кстати и иная, культурно-историческая, как бы мы сейчас сказали, парадигма, также артикулированная в Новое время, восходит к древнегреческому периоду. Речь идет о позиции Геродота (см.: [84, с. 33]), заключающейся в том, что для изучения правды о прошедших событиях необходимо понять образ жизни людей, организующий их мышление, которое, в свою очередь, влияет на их представления о прошлом.

Ещё одну смысловую линию можно провести от Платона к Декарту, а именно от представления Платона о душе как самостоятельном существующей к определению души Декартом. Для последнего душа — нематериальная субстанция, которая противоположна всякой пространственной, телесной субстанции, вообще пространственно-временному миру в целом. Такому пониманию души значительно способствовал также И. Кант. В дальнейшем развивается концепция «духовного» как последовательности процессов, переживаний и деятельности в их неразрывной связи друг с другом [170].

К Платону не только естественное, но и мировоззрение восходит, но и, как это ни парадоксально, христианское. Характерная цитата в этой связи, как будто взятая из текстов кого-либо из первых отцов церкви, но на самом деле — из сочинения Платона: «Тело наполняет нас желаниями, страхом, опасениями и такой массой всевозможных вздорных признаков... А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим... У нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом

влюблённых, а именно разум... А очищение — не в том ли оно состоит..., чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела?» [121, с. 17—19].

В платоновской философии обнаруживается оригинальное пережитие зарождающегося эллинского рационализма с мифотворческим воображением древнегреческой души, т. е. синтез греческого рационализма с греческой религией, что является культурной основой для развития рефлексивного переживания — интегративного процесса чувственного-образной и понятийной концептуализации жизни. Конечно, понятие «рефлексивное переживание» Платоном не использовалось, но в анализе его творчества именно оно может служить интересующим те аспекты его философии, что стали основой для естественнонаучного корпуса идей, и для христианской идеологии, чтобы целостно представить дуализм его представлений о человеке в мире.

1.3 Аристотель: необходимость и целостность переживаний

Целостное понимание души и, следовательно, встроенность различных чувствований в общую систему психического отстаивал Аристотель (384 до н. э. — 322 до н. э.). Переживаниям, разнообразным чувствам Аристотель придавал большое значение. Даже сильные аффекты имеют ценность: без них невозможны героические поступки, наслаждение искусством. «Удовольствие, — пишет он, — придает совершенство и полноту деятельности, а значит — и самой жизни» (цит. по: [61, с. 51]). Анализ переживаний строится в тесной связи с деятельностью: они сопровождают деятельность и являются источником деятельности. Более того, по указанию М. Фуко, Аристотель увязывает в некую целостность познание, истину и удовольствие, которые образуют своего рода «сущностную сопринадлежность» [153, с. 349].

Аристотелю принадлежит заслуга разработки популярного в современной психологии, психотерапии понятия о катарсисе. Оно было заимствовано у Гиппократов, который полагал, что выздоровление — это очищение (катарсис) организма от вредных соков. Но Аристотель наполняет данное понятие психологическим содержанием, трактует катарсис как эмоционально окрашенное эстетическое переживание под влиянием искусства, когда происходит «очищение аффектов» от всего тяжелого, смутного, давящего и, что очень важно, человеку становится более понятной логика событий [61, с. 51]. С точки зрения культурно-исторической психологии можно интерпретировать переживание катарсиса за счёт приближения формы художественного произведения к идеальной эстетической форме. Причём это переживание возможно вне зависимости от содержания (трагического или комедийного). Возникает некая двойственность переживания художественного произведения: любовь и ненависть, протест

и примирение, бессмысленность и надежда, отчаяние и вера. Динамика этих полярностей и образует общий контур эстетической формы. Ключевым органом переживания здесь выступает именно эстетическая форма, которая позволяет получить очищение в переживании примиряющего или окрыляющего наслаждения. Очищение через наслаждение имеет место и в силу игрового характера художественного произведения. Игровой импульс устраняет границы и принуждение, дарит переживание свободы. Можно вполне обоснованно считать Аристотеля одним из предшественников, одним из прародителей арт-терапии, других видов психотерапии, в которых сопереживание, ролевое проигрывание, эмоциональное отреагирование, «очищение» и последующее осознание своей жизненной ситуации является стратегической линией работы.

Необходимо также указать на знаменитую фразу Аристотеля относительно смеха: «Из всех живых существ только человеку свойственен смех» (цит. по: [18]). Очевидно, смех в трактовке Аристотеля есть проявление такого переживания, которое возникает на основе сравнения, понимания, осмысления. Смех эпатирует привычное восприятие, и даже в целом — доминирующую картину мира. Смеяться — значит становиться над ситуацией, смеяться — значит становиться свободным. Именно поэтому смех нужно рассматривать как «высшую духовную привилегию человека» [18].

Понятие «катарсис» необходимо увязать с другим понятием Аристотеля — «энтелехия», благодаря чему они оба станут поле содержательными. Энтелехия — это соответствие внутреннего и внешнего (содержания и формы, переживания и способа его выражения) [95, с. 93]. Единство внутреннего и внешнего выражает уникальность, единственность чего-либо. Единственность переживания обусловлена его интимностью, не всегда понимаемой самим субъектом. И вот когда он находит в каком-либо художественном произведении подходящую форму, он глубже понимает себя, принимает и может адекватно выразить свое же переживание. Владение способом выражения переживания означает обретение нового качества человека (новообразования), которое может использоваться для дальнейших превращений человека в работе переживания. И в этом — а не только в банальном отреагировании — кроется терапевтический и развивающий потенциал искусства.

Аристотель перенял предположения до него (в том числе и Платоном) мнения о делимости души на части. И если Платон в своих поисках универсальных законов миростроительства приходит к теории структурообразования системы [122], которая, например, может быть обнаружена в трехкомпонентной организации душевной жизни, то Аристотель в аналогичных исканиях акцент делает на динамике развития системы [4]. Системой в данном случае выступает и вселенная, и душевная жизнь человека. Применительно к нашей теме данные рассуждения великих греков позволяют определить структурно-содержательные (у Платона) и динамические (у Аристотеля) аспекты переживаний.

В этом контексте душа полагалась Аристотелем как принцип жизни и развития, а не вещь. Но она проявляется в различных деятельности различными своими сторонами, различными функциями: питательной, чувствующей, движущей, разумной. По мнению Аристотеля об этих функциях можно говорить как об отдельных душах, которые и проявляются либо одной функцией (у растений — питательная), либо несколькими (у животных к питательной добавляются функции чувщений и движения), либо всеми одновременно, включая разумный (у человека) [175, с. 61]. Аристотель подчеркивал двойную детерминацию душевных состояний (со стороны социума и со стороны физиологии) и говорил о необходимости их изучения и диалектиком и естествоиспытателем. Так, «диалектик определил бы гнев как стремление к мести, за оскорбление или что-нибудь в этом роде, рассуждающий же о природе — как кипение крови или жара около сердца» (цит. по: [61, с. 48]). Это дает нам основания констатировать, что уже Аристотель по-своему понимал актуальные и для современной психологии субъективности проблемы (целостность психической жизни, её предметность, необходимость генетического подхода к исследованию её развития и комплексного подхода к описанию её феноменов).

Очень аристотичным, как показало время, явилось различие Аристотелем практики и поэзии, а, конкретнее, классификация действий человека на имеющие какое-либо внешнее воплощение, например, гонимое дело, и на не имеющие опредмеченного результата, например, чтение книг. Принципиальным для психологии переживания здесь является то, что практически сориентированные действия (транзитивные действия) позволяют субъекту осознавать и понимать себя царящим над миром природы и истории, а в нетранзитивном действии (в «поэзии») субъект осознает себя в качестве распорядителя собственным бытием, он осознает возможность влиять на свой внутренний мир, пусть не всегда понимая необходимость этого, но всегда испытывая стремление к подобному влиянию. «Иначе говоря, — поясняет П. Шульц, — человек в своем жизненном осуществлении, по мнению Аристотеля, являет собой яркий пример нетранзитивного типа действия, так как он обращается не столько к реализации отдельных целей во внешнем мире, сколько к собственному бытию, которое и становится целью человеческого внимания» [170]. Переживание себя действующим, переживание себя совершенствующимся, переживание себя саморегулирующимся и не сводимым к внешним результатам своей деятельности, т. е. переживание себя в качестве самоценной сущности — таковы феномены внутренней жизни, по-своему обозначенные Аристотелем и являющиеся актуальными проблемами современной психологии.

В контексте транзитивности и нетранзитивности стоит отметить свойственное греческой философии в целом представление о том, что человек является человеком именно в свободное время, которое использует для самосовершенствования (занятия искусствами, размышлениями,

чением, которые актуализируют значимые переживания и порождают ценный опыт). Отсюда, как известно, берёт своё происхождение слово «school» (греч. — scholea), обозначающее досуг. И лучшее, по мнению греков, использование свободного времени — это первоначально нетранзитивная активность, самообразование, собственно жизнь, наполненная качественными переживаниями. Эти мотивы отношения к жизни позднее достаточно широко будут представлены эпикурейцами.

Стоит обозначить и соответствующее идее транзитивности-нетранзитивности разделение понятий на операционализируемые и неоперационализируемые. Как показывает Г. Маркузе [108], функциональный дискурс современной нам культуры, взращенный первоначально необходимостью овладения природой, организацией производства, т. е. для транзитивных видов деятельности, стал излишне активным и даже преобладающим и в сфере нетранзитивной деятельности. Чётко операционализованные понятия (т. е. обозначающие конкретные предметы или факты, конкретные способы их применения), являющиеся закрытыми для дополнительных смысловых оттенков, становятся также средствами создания произведений художественной литературы и переживаний современной нам личности. Более того, функциональный язык по причине своей конкретности невозможен в других контекстах, он превращается в бессмыслицу, т. е. он внеисторичен. Прошрое (и человека, и общества) не может быть открыто настоящему посредством операционализованных, строго функциональных, возникших для транзитивной деятельности, понятий. Такие понятия первоначально задают рамки переживанию, т. е. онтологизируют его, но затем по причине непроницаемости границ данного мира понятий, переживание перестаёт быть диалогичным, теряет своё фундаментальное свойство. Возникает антидиалектическая ситуация: значение смыслов подавляет осмысление значений, смыслы попадают в ловушку транзитивности, обедняются и исчезают. Переживание чужд избыток смысла, который образуется открытостью понятий историчностью, когда они способны расширить всякий операционализованный контекст. Открытая форма понятия делает возможным переживание стоящих за понятием реалий.

Аристотель разделял свои ценности для античной культуры в целом представления о принципиальных различиях душевной организации людей, принадлежащих к различным социальным слоям и к различным этносам, и делал он это категорично. В частности он полагал, что рабы и варвары по природе своей лишены способности рассуждать и составлять планы (см.: [84, с. 23]).

Невозможное различие людей связано с содержащимся в греческой концепции историческим элементом, со спецификой понимания самой социальной жизни, социальности как таковой. Аристотель, как и Платон, знали о невозможности человека жить вне общества. Но общественная жизнь, социальность человека у древних мыслителей была близка

к стадности животных, т. е. общественное бытие в их трактовке напоминало стадное. Общественное, таким образом, как бы наложено на природную жизнь. Но общественная (у греков — «полисная») жизнь в своём высоком развитии противостоит стадно-природной жизни. Гражданин ведёт помимо частной, семейной (животной) жизни вторую жизнь — жизнь в полисе, жизнь политическую. Может быть поэтому рабы не могут рассуждать: они — не граждане. А граждане в полисе старались заставить отрицать кровнородственные связи, ликвидировать даже память об этих связях, т. к. они напоминали животное начало. Конечно, рабы умели говорить, но их жизнь проходила как бы «вне закона», слово было лишено у них общественного значения, оно относилось, как правило, к наглядно-конкретным ситуациям. Словословие выступало источником многих добродетелей для полиса и его граждан (случайной представляется доминирующая в диалогичности и характере переживаний роль мифа, единицей которого выступает слово).

В этом ключе можно интерпретировать и античное отношение к феномену детства и к ребёнку в частности. Ставшая популярной после выделения Демокритом классификация стилей отношения к детям в исторической динамике (инфантицидный, оставляющий, амбивалентный, связывающий, социализирующий, помогающий), определяет, что в данную эпоху (до IV в. н. э.) имел место инфантицидный (детоубивающий) стиль: «Младенцев топят, замуровывают в горшки, бросают в безлюдном месте. Причины: слаб, плохо кричит (так старейшины отбирали будущих граждан-воинов в Спарте: громкий голос — живи, слабый — в пропасть), нечем кормить, просто не нужен. Греческий историк Полибий (II в. до н. э.) сокрушался, что Эллада обезлюдела, потому что никто не хочет жениться, а если женятся, то избавляются от детей. Хотя раздавались голоса, осуждавшие жестокий обычай, но большинство считало, что может распоряжаться потомством, как и любым другим имуществом» [166, с. 147]. Дети напоминали животное начало человека, от которого всячески граждане старались отрекаться, они по механизму проекции переносили на детей все самые негативные мысли, состояния, переживания, свойства. Т. е. трагедия ребёнка античности в том, что очень часто он становился жертвой жестоких культурных норм и/или объектомотреагирования негативных переживаний взрослых.

Во многих отношениях человек оставался на протяжении многих столетий в понимании людей тем, чем он был для Аристотеля: животным, способным к политической жизни. Последняя — просто аспект именно животного человека, она не делает, по Аристотелю, человека собственно человеком, т. е. историческим существом. Анализ соотношения истории и жизни, решающим образом видоизменённого с развитием культуры от эпохи Аристотеля к эпохе И. Канта, позиционирует переживание как процесс органический (и в смысле «натуральный», и в смысле «вооружённый органами», исторически заданными). Переживание находится

в точке соединения двух осей, только результирующая этих соединений может быть принципиально разной. Переживание открывает доступ и к жизни индивида, и к жизни вида.

Важную идею для понимания психофизиологических основ и генезиса переживания выдвигает Аристотель, когда говорит, что ощущение какого-либо предмета возникает только при движении органа чувств по этому предмету (или наоборот — при движении предмета по органу чувств). Ученик и последователь Аристотеля Аристоксен пошёл дальше и с движением связал проблематику онтологии души. Он утверждал, что душа есть не что иное, как напряжённость, ритмическая настроенность телесных вибраций (см.: [70, с. 327]). Интересны в этой связи современные указания на то, что филогенез психики человека также обусловлен двигательной активностью первобытных людей, охотников, прежде всего: «Идеальное удвоение мира у первых сапиенсов, видимо, базировалось на сумме образов, возникающих в движении и обслуживающих его» [166, с. 189]. В плоскости движения следует искать и истоки знаково-символической организации психики, магического пласта сознания: «Модель телесного действия, порождающего из себя образы и знаки, очерчивает ядро древнейшего психокультурного комплекса, который до сих пор даёт основу для массы практик и верований. В их основе — убеждение в способности с помощью всевозможных манипуляций воздействовать на людей и природу» [166, с. 189].

Уже гораздо позднее Спиноза пояснял данную мысль, отмечая, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания. И у Декарта имеется допущение, что всё, что мы видим и чувствуем, переживаем, есть страсти давно исчезнувших действий, какие-то отражения давно «умерших действий» [103, с. 142]. Здесь проецируются мотивы современного представления о возникновении понятия, формы и других свойств предмета через манипуляции с ним, а также представления об идеомоторных актах, которые отражают механизм многих психических функций и переживаний, когда они рассматриваются как свернутые во внутренний план действия, — наоборот, психические функции и переживания сопровождаются соответствующими произвольными движениями. Т. е. «предметы практического действия составляют фундамент, на котором строятся и развиваются когнитивные действия» [68, с. 133]. Не случайно ведь наглядно-действенное мышление предваряет возникновение конкретно-образного и словесно-логического видов мышления. Но предметно практическое действие есть реализация некоего отношения субъекта к данному предмету, следовательно, это действие связано с образом единства с переживанием, причем не только с его «относительской», но и с операциональной, действенной стороной. Эмоционально-действенный параметр психической жизни (образ и действие) трансформируется, а в известном смысле и просто обнаруживается, при использовании соответствующего слова (понятия). Сущностное единство действия, образа, слова дано в переживании. Движение

как форма активности, действие как форма движения представляют собой наиболее жизненный, наиболее очевидный «остов» переживания.

Сворачивание действия, как аспект интериоризации, по сути (по психофизиологическому механизму) выступает очень близким к другому рода «сворачиванию» — обобщению какой-либо группы признаков при помощи слова понятия. Скорее всего, данные психологические процедуры, несмотря на очевидные различия, имеют генетическое родство и выступают с психофизиологической основой переживания. Не случайно Дж. Б. Уинчелл на сакраментальное «Что было вначале — слово или дело?» отвечает: «Слово и практика культурно неразделимы. Культурная позиция действия вынуждает быть рассказчиком» [178].

Конечно, данные рассуждения — это исторически более позднее обретение психологии. Взаимопревращение действия и страсти понимал уже Декарт: «Страсть в отношении к какому-либо есть всегда действие в каком-либо другом мышле» (цит. по: [70, с. 216]). Переживание, как особая разновидность и форма активности, деятельности, движения, действия, должно иметь для своего осуществления средство, слово, например, которое есть функциональный орган, который, в свою очередь, по Л. А. Угломскому, Н. А. Бернштейну и есть действие, даже живое существо. Слово и действие как живые существа — это не просто метафоры. И само переживание, следовательно, может выступать органом других переживаний, превращать одни формы бытия в другие (живое порождает жизнь).

Трактовка действия как прообраза, как внешней формы осознания и переживания даёт основания рассуждать о свободе воли человека. Неслучайно Аристотель — один из первых в античной этике, кто поставил вопрос о свободе воли, причём именно на основе понимания генезиса произвольного действия: т. к. принцип действия заключён в самих людях, они сами ответственны за совершённые действия [71, с. 172]. В этом смысле человек есть субъект не только действий, но и переживаний как внутренних действий.

Концепция Аристотеля утверждала также «объектный подход» к ощущениям, к возникающим на их основе более сложным психическим образованиям, к которым можно отнести и переживания. Уже до Аристотеля имелось несколько теорий ощущений. Его ученик Теофраст смог в этих теориях уловить важный для научной психологии признак, который был положен в основу их классификации. Теории по этому признаку делились на две большие группы: те, которые признавали принцип постижения «подобного подобным» и те, которые признавали принцип постижения «противоположного противоположным». Ни Аристотелем, ни Теофрастом удовлетворительного ответа на вопрос об истинности данных теорий предложено не было, но сам анализ этих проблем говорит о многом. «Объектный подход» можно рассматривать как прообраз современной экологической психологии, в которой переживания зависимы от своего предмета: переживания и ситуация, переживания и среда образуют систему, «встроенность» одного в другое, онтологическое единство.

Обозревая общее понимание Аристотелем человека и его жизненной ситуации, стоит отметить, что в мысли философа отразился скорее гомеровский дух переживаний, наполненный героизмом, романтикой земного бытия. В отличие от платоновского мировосприятия, для которого все телесное, чувственное было препятствием на пути к идеальным формам, Аристотель отдаёт предпочтение реальному земному существованию: проявления натуральности, телесности (атлетическое совершенство, военные сражения, пиршества, любовь) выступают содержанием и сутью хорошей жизни. В переживаниях, в регуляции поведения имеют значение не метафизические идеалы, а контексты жизни людей, когда одни и те же поступки, одни и те же слова зависимы от смысла происходящего. При этом сам смысл не может быть абсолютом, нет универсальных принципов, разрешающих все сложности человеческого существования.

1.4. Демокрит: переживания как регулятор поведения

Философы античности рассматривают проблему зависимости переживаний от интерпретаций и рациональных установок (если её формулировать современной терминологией). В первую очередь такой исследовательский уклон обнаруживается у Демокрита (ок. 460 до н. э. — ок. 370 до н. э.). «[Лишь] в общем мнении, — утверждает он, — существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота» (цит. по: [175, с. 64]). Всё переживаемое существует как результат определённого вида восприятия. По природе же нет ничего ни сладкого, ни горького, ни красного, ни жёлтого, ни чёрного, ни белого. Можно полагать, что мнение здесь выступает как способ опосредования к явлениям действительности, который формируется на основе чувственного восприятия с привлечением рациональных оценок. Впрочем, рациональные оценки при некоторых обстоятельствах могут не просто играть служебную роль в возникновении, усилении или простейших переживаний, но и становиться определяющими. Т. е. начало масштабного современного движения по изменению установок, аттитюдов, ценностей, других диспозиций и когнитивных схем, определяющих чувства, эмоции, переживания, положено в том числе и Демокритом.

Описывая переживания в терминах «удовольствие» и «страдание», Демокрит говорит об их значении, придает им регулятивную функцию: «Удовольствие... есть состояние, соответствующее природе живого организма, а страдание — состояние, чуждое этой природе. Удовольствие и страдание служат критериями решений, относительно того, к чему следует стремиться и чего избегать» (цит. по: [61, с. 31]).

Демокрит придерживался концепции множественности миров, понимал относительность различных концепций, а также людских ценностей и забот. «Смеющийся философ» — это прозвище он получил

за иронию над мелочностью многих обывателей, над бессмысленностью тревог на фоне понимаемой им неохватности вселенной. Желательным для человека состоянием является «эвтюмия» — благодное, безмятежное расположение духа, когда человек не возмущён никаким страданием. Такое состояние — не банальное удовольствие, а построенное на основе знания гармония с миром. Мудрость есть средство достижения счастья (Демокрит слушал диалоги Сократа, и в вопросе о знании как морально-психологической ценности оба философа сходятся). «Причина ошибки, — говорит Демокрит, — незнание лучшего» (цит. по: [7, с. 173]). Счастье вполне достижимо и зависимо от самого человека. В этой оптимистической установке Демокрита содержится очевидность влияния его философии жизни на Эпикура. Вместе с тем, важным понятием, развиваемым Демокритом, выступает понятие меры. Оно фиксирует соответствие поведения человека его природным возможностям и способностям. Важно, что это соответствие, эта мера позволяет говорить о многих переживаниях (удовольствие, разочарование) как об объективном благе, а не только как о субъективном чувственном восприятии.

Знание есть средство устранения препятствий на пути к «хорошей» жизни. Но знания Демокрита — средство не предметное, но духовное и деятельное. Т. е. созерцательность рационализма Демокрита состоит в том, что он говорит не столько об изменении мира посредством мыслей и соответствующих им действий, сколько о мудром переживании как процессе достижения эвтюмии.

1.5. Эпикурейство и стоицизм — две концепции управления переживаниями

Важные в отношении психологии переживаний идеи возникли и получили развитие в эллинистическую эпоху (эпоху непрямого рабовладения), когда, по выражению Плутарха, «произошло смешение языков и обычаев» народов Востока и Запада, предопределив тем самым зарождение христианства. В эту эпоху самыми влиятельными философскими концепциями человека становятся эпикурейство и стоицизм. Их возникновение было предопределено экономическими, политическими и социокультурными факторами. Македонское иго способствовало установлению разрыва между узким миром индивидуального человеческого опыта и широким миром окружающей действительности, открывшейся эллинистическому человеку. Этот разрыв настойчиво требовал заполнения.

Несмотря на то, что в новой державе греку жилось удобней и сытней, чем в скудости греческого полиса, материальное довольство имело своей оборотной стороной такие душевные тревоги и переживания, которых ранее не было. Предсказуемая жизнь в небольшом городе-государстве, где все общественные отношения налажены, а события в личной жизни очевидны самому себе и другим, сменилась ситуацией, когда человек перестал ощущать себя хозяином своего окружения, субъектом своей жизни.