

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

<b>Введение:</b> теоретические основания исследования переживаний личности в контексте культуры и истории .....	11
<b>1. Переживания и их концептуализация в эпоху Античности</b> .....	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
<b>2. Средневековые переживания и представления о них</b> .....	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
<b>3. Переживания личности и развитие представлений о них в эпоху Возрождения</b> .....	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
<b>Заключение:</b> переживание как свидетельство жизни .....	144
<b>Список литературы</b> .....	173

и застывшему. Силы поля в рамках этого диапазона всегда вовлекали человека в свободное творчество, в поиск наилучшей формы переживания, в приключение. Но акцентирование такого тона переживаний станет характерным преимущественно для представителей возрожденческой культуры, а в XX веке — для эпохи постмодерна.

Эпикур прекрасно понимал единство разумного и чувственного начал, само это единство признавал ценностью и даже необходимостью. В текстах Г. Г. Шпета обнаруживаются слова, которые можно привести в качестве резюме и одновременно развивающего пояснения к рассуждениям Эпикура: «Чувственность и рассудок, как равным образом, случайность и необходимость, — не противоречие, а корреляты. Не то же ли в искусстве, в частности, в поэзии: воображение и разум, индивидуальное и общее, «образ» и смысл, — не противоречие, а корреляты. Внешняя и внутренняя формы не противоречие и взаимно не требуют преодоления и устранения. Они разделены лишь в абстракции и не заключительный синтез нужен, нужно изначальное признание единства структуры» [167, с. 369—370]. Таким образом, рациональный и аффективный аспект в данном контексте выступают как единство внешней и внутренней формы переживания.

Возвращаясь к стоикам, отметим, что они выделяют два вида свободы — внешнюю и внутреннюю. Внешняя свобода ограничена данностями человеческого бытия (место и время рождения, родители, внешность, болезни, смерть и т. п.), поэтому ее фактически не существует. И даже в наше время Р. Мэй называет такие обстоятельства жизни судьбой [114]. Эти данности жизни вызывают у человека определенные эмоции, аффекты, с которыми человек должен бороться, чтобы, по мнению стоиков, обрести свободу внутреннюю. Внутренняя свобода достигается, если во внутренней борьбе участвует разум. Опять же эту внутреннюю борьбу с позиции сегодняшней терминологии можно характеризовать не отдельными аффектами, не эмоциями, не работой разума, а именно переживаниями человека.

Нужно отметить, что рассуждения эпикурейцев и стоиков о переживаниях носят ценностный характер, выступают сами не в виде строго научных утверждений, а как этико-психологические доктрины. При этом стоицизм, основанный на философии Сократа и Гераклита, во многом определял идеалы душевной жизни, схематизмы переживаний и формирование этических принципов христианства. А учение Эпикура, черпавшее свою уверенность в атомизме Демокрита, на протяжении веков являлось катализатором атеистической мысли, заставляя человека размышлять над путями достижения земного счастья. Не напрасно по мере распространения христианства слово «эпикуреизм» приобретало негативный характер, его использовали для оценки образа жизни людей, предающихся «низким» чувственным удовольствиям.

## 1.6. Переживания в социокультурной ситуации античности

Изучение представлений о переживаниях в ту или иную эпоху должно опираться на гипотетическое своеобразие самих переживаний людей конкретной эпохи. Культурно-историческое исследование переживаний не может довольствоваться суммой представлений, которых придерживались учёные прошлого, суммой полученных ими результатов. Культурно-историческое исследование переживаний должно конституировать себя через рефлексию средств переживания, и средств изучения переживаний одновременно. И то, и другое должно осознаваться не просто поронок, а в их взаимной динамике. В этой связи нужно отметить, что переживания в Древней Греции, особенно у истоков становления ее культуры, в существенной степени обусловлены архетипическими принципами, во многом строились на основе мифа. Кстати, и сами состояния свойства человека обожествлялись, мифологизировались. Можно даже говорить о психомифологии, являющейся аспектом античного пантеизма. Известно, что различные аспекты психической жизни имели своих божеств. В эмоциональной сфере любовью повелевает Эрос, страхом — Фобос, стыдом — Айдос. В познавательной сфере богом мудрости является Метис, заблуждения — Ата, а безумие — сфера влияния Лисса. Целостная душа человека — вотчина Психеи. Если миф жизни, вслед за А. Ф. Лосевым, понимать как само бытие и конкретность бытия, если видеть, что «миф всегда чрезвычайно практичен, насущен, всегда эмоционален, аффективен, жизненен» [93, с. 401], то становится необходимым рассматривать миф как порожденный, выстраданный через переживание, а с другой стороны, как средство построения, оформления переживания. Миф архетипичен, он является построенным на основе неких универсалий (жизнь и смерть, число, единство и множество, мужчина и женщина, идеи Справедливости, Добра, Красоты), которые позволяют упорядочить хаотичное развитие событий жизни, явлений мира. В мифическое отношение включено множество процессов различной этиологии. Мифологическая символика по Ж. П. Вернану является индикатором развития и общества, и психики, этой символикой оперирующей.

Конечно, трактовать миф как источник и форму переживаний человека вообще (а не только как представителя античности), является традиционным, особенно после работ Ф. Ницше, З. Фрейда, Э. Кассирера, К. Юнга, Л. Леви-Брюля. Важно помнить, что сам миф является сложным, неоднородным и развивающимся. Миф позволяет обрести связность опыта, он создаёт особую хронопическую целостность. Связывание в целостность различных аспектов бытия осуществляется в переживании. Переживание само благодаря мифу обретает некую стройность, логику и каузальность.

Но эта каузальность особенная — мифологическая. Жизнь человека в этом случае подчинена мифу. В переживании (как и в мифе) имеет место оборотничество (превращение) объектов (персонажей) переживания. Научное сознание, противопоставляемое часто мифическому, не устраняет последнее окончательно, т. е. исчезнуть из психологической жизни миф не может, так как всегда сохраняется его основа: кровнородственные отношения, быт, чувственность, образное отражение мира, метафорический язык. Философия — это тоже рационализированная мифология, а греческая философия просто облекает предания о сотворении мира в форму обобщений. Миф обеспечивает самовосприятие человека как биологического существа в обществе символическими средствами культуры. Человек есть существо, производящее символы, создающее мифы (Э. Кассирер). Нужно учитывать и то, что миф дописьменной ментальности, присущей первобытному человеку, отличен от мифа, созданного средствами письменного повествования. Первый сопряжён с магией, его невозможно представить вне проявлений тела.

Специфика же детерминации мифом психологии античного человека состоит в том, что конструирование мифа, как и его «прочтение» было слито в целостность, хотя каждый миф имел различные характеристики: в нем преобладает то одушевление, то «судьба», то целесообразность, то случайность, то материальность, то идеальность [95]. Отнесенность мировоззрения древнего грека к мифологии конституирует принципиальное своеобразие его переживаний. Они характеризуются слабой дифференцированностью, они синкретичны, слиты с телесностью (тело возведено в абсолют), материально-чувственны и имеют процессуальность, соответствующую сюжету мифа. Анализ мифов той поры [87] позволяет зафиксировать образность, динамизм, слабую субъектность, низкую интернальность переживаний: поступки, подвиги человека совершаются по велению божественных сил, т. е. правильнее говорить, что не он и совершает, а они случаются с ним. Человек ведёт надвигившиеся индивидуальные силы: архетипические законы чести и мужества, судьба, прихоти богов. В ситуации, когда миф выступает организующим началом, иначе быть не может, поскольку миф — это образ, который овладевает человеком, а не человек, который владеет мифами. Человек даже желает того, чего от него требуют боги, потому что даже более категорично сформулировать, что древние греки не знали никакой формы организации опыта, которую мы именуем словом «субъект». Отсутствие психологического языка внутренних процессов неминуемо вызывало необходимость ориентации в регуляции своего поведения на внешние силы. Персонажи первых художественных произведений не подобны животным, растениям, стихиям — они в них превращаются. Герои «Илиады», например, предстают «благородными астроматами» в руках злых духов или богов, они не осознанно принимают решения в неопределённых обстоятельствах, а галлюцинаторно слышат их повелевающие голоса: «Человек «Илиады» не имел субъективности,

как мы; он не имел своего сознания мира и внутреннего умственного пространства для интроспекции. (...) Воля, планирование, инициатива организованы вовсе без участия сознания, а затем «рассказаны» индивиду на его обычном языке, иногда с визуальным ореолом знакомого друга или авторитетной фигуры, или бога, или иногда только эпосом. Индивиду вид подчинялся этим галлюцинаторным голосам, поэтому что он не мог видеть, что делать самому» (цит по: [166, с. 233—241]).

Показательно в этом отношении то, что вплоть до Эпиктета древнегреческий язык не имеет эквивалента современным понятиям «воля» или «личность», характеризующих человека как индивидуального и целостного субъекта деятельности. Хотя понятие «личность» как философско-психологический концепт получил своё обоснование даже не в работах Эпиктета, а намного позднее — в трудах школы Аквинского.

Если сфокусировать внимание на драматическом искусстве античности, то обнаруживаются различия ценностей и переживаний, с ними связанных, ещё исторической динамике, т. е. внутри данной исторической стадии. Ещё во времена Гомера (VIII век до н. э.) в основе архаической вселенной греков лежал единый порядок, заданный как природе, так и обществу, воплощая божественную справедливость (атрибут правителя богов Зевса); поступки и судьбы героев, их страдания здесь практически лишены какого-либо самоанализа. То, начиная с V века до н. э., благодаря во многом творчеству великих трагиков (Еврипид, Софокл, Эсхил) попытки проникновения в загадки человеческой жизни становятся всё более частыми и всё более глубокими. Трагики с одной стороны сумели выразить крепнувший дух Греции и её граждан, а с другой — их новые средства самовыражения послужили оформляющим началом для новых способов жизни. Новыми характеристиками афинской трагедии в сравнении с гомеровским эпосом выступили более ясное осознание метафоричности богов и более острое и мучительное переживание человеческого страдания. Если эпические поэты Гомер, Гесиод, Тиртей прославляют коллективные ценности, то новое поколение в лице лириков Архилоха, Сапфо, Анакреонта сосредоточено на событиях и переживаниях отдельного человеческого существования. Театральные представления стали иметь значение не просто художественного события, но и своеобразного совместного религиозного таинства, в котором мифы через драматизацию, через социально-психологические механизмы получали плотность и реальность в переживаниях человека.

При опоре на терминологию Б. Ф. Поршнева [125], обнаруживается смещение акцента в данную историческую эпоху с суггестивных процессов (внушающее воздействие, побуждение подчиниться) на контрсуггестивные (встречное внушение, отсутствие реакции на суггестора). Внушение основано на заражении и подражании, которым могут противопоставляться контрзаражение и контрподражание. Но принципиально здесь следующее. Исторически одно без другого невозможно: *только через зависимость*

человека от принудительной силы коллективных действий и представлений (через суггестию) приходит психическая независимость, субъектность (контрсуггестия), с чем и связано рождение внутреннего мира, мира переживаний. Очевидно, что исторически в теснейшем взаимодействии развиваются и суггестивные процессы (социально-психологические механизмы), и контрсуггестивные (субъектные, рефлексивные переживания), что выступает центральным механизмом социокультурной динамики. В этой динамике мы, например, обнаруживаем, что в развитых культурах, а также у культурно вооружённой личности процессы суггестии — контрсуггестии уступают процессам убеждения — контрубеждения, хотя первые не исчезают вовсе. Убеждение как новая коммуникативно-рациональная стратегия именно в античности получает небывалое развитие.

Социальность, диалогизм переживания является возможным при всеобщности некоей системы, разделяемой индивидуумами, но во многих отношениях вступающих в противоречие с ней. Такой системой выступает логика, законы рационального мышления. «Мыслить логически, — пишет Э. Дюркгейм, — это на самом деле мыслить в той или иной мере безличным способом... Именно в виде мысли коллективной пробудилась впервые в человечестве безличная мысль; по крайней мере, другого источника последней мы указать не можем. Только в силу существования общества существует, кроме ощущений и индивидуальных образов, и система представлений, обладающих прямо чудесными свойствами: с помощью их люди понимают друг друга и одни умы проникают в другие. Пользуясь ими, индивид, по крайней мере смутно, догадывается, что над его частными представлениями возвышается мир понятий-типов, который он подчиняет свои личные идеи; перед его изумленными взорами открывается духовное царство, к которому он причастен, но которое превосходит его» [73, с. 287]. Внутренняя жизнь есть результат общего взаимодействия инстинктивно-потребностной чувственности и коммуникативно-рациональных стратегий. Внутренняя жизнь динамична, она в работе переживания претерпевает чудесное превращение именно в силу чудесности свойств функциональных органов (миф, речь, рациональные схемы, коллективные представления, образы и т. п.).

Всеобщее «духовное царство» организует жизнь внешнюю (социальную) и внутреннюю (субъектность, субъективность). Историческая тенденция в трансформации переживаний заключается в уменьшении роли магических и натуральных образований и увеличении культурных форм опыта. Телесное сращивается с культурным, образуя особое (человеческое) качество бытия. Однако это качество жизни способно трансформироваться в свою противоположность. Своеобразными вехами в развитии безличного «духовного царства», как показали в середине XX в. М. Хоркхаймер и Т. Адорно [159] выступают магия, миф, математизированная наука, индустрия, бюрократия, тоталитарное государство.

Как видим, безличное (или надличное) эволюционирует далеко не всегда в интересах человечности. «Всеобщность мысли, как её развивает дискурсивная логика, господство в сфере понятия выстраивается на фундаменте господства в действительности. В смене магического наследия, древних диффузных представлений находит своё выражение понятийным единством структурируемая приказным порядком устанавливаемая свободными людьми конституция жизни» [159, с. 28]. В ситуации, когда власть и познание выступают синонимами, в переживании абсолютизируется формально-логическое начало, оно тем самым теряет свою человечность, оно перестаёт быть эмпатичным природе человека; в культуре полезности человек превращается в средство, индивидуальность представляет угрозу для логичной и выстроенной системы. Чудесное превращение имеет и трагические исходы, когда артефакты, изделия репрессированное, живое.

В анализ, которому поху обнаруживается огромное, пусть и крайне противоречивое, но в общих своих моментах прогрессивное развитие «человеческое в человеке»: развитое рабовладельческое общество, предшествующее первобытно-общинному, отмечено переходом личности к безусловному и почти инстинктивному подчинению роду к рационально определяемой свободе индивида (конечно, речь идет не о рабах, а о свободных гражданах). Недифференцированное архаическое видение жизни (как у Гомера, например) сменяется всё нарастающей противоречивостью архетипического и эмпирического планов жизни. В этом смысле культурное развитие (и человека, и общества) представляет собой необходимый путь развития от семьи к человечеству. Семья (род) представляет собой первичное звено по переработке чувственного материала в символы и стереотипы. Она выступает коллективным субъектом относительно простых переживаний, обусловленных несложной, нерасчленённой жизнедеятельностью. Эта линия «от социального — к индивидуальному», или «от социального организма — к личности» обладает генетической универсальностью, она прослеживается не только в «большой истории», но и в возрастном становлении личности. Именно в этом контексте Л. С. Выготский, оспаривая идею Ж. Пиаже об эгоцентризме ребёнка, говорит о социальности его раннего речемышления. Но социальность ребёнка, конечно, не та, которой обладает взрослый человек, она выступает как безальтернативная данность конкретной ситуативной поля сил, которое образует, например, семья. От этой социальной ситуации ребёнок не может отвлечься, не может осуществить абстракцию, т. е. его Я размыто, не имеет центра, является полым. Такой «социоцентризм» без индивидуальной позиции, способности её осознать и сменять другой позицией, очевидно, Ж. Пиаже и называл «эгоцентризмом». Набором коллективных представлений, которые регулируют поведение и вызывают непосредственные эмоциональные реакции, обладает и первобытный человек. Появление слова, письма, других опосредователей

создаёт внешнее зримое для субъекта пространство, с позиции которого создаётся-открывается пространство внутреннее. Рождение субъекта, таким образом, невозможно без рождения субъективности. Важна некая жизненная необходимость, чтобы доисторический человек своим усилием делал опосредователи применяемыми и конституировал ими себя. Так, деревенский образ жизни, простое натуральное хозяйство, которое вёл человек тысячами, к такому усилию не могли подвигнуть.

С появлением регулярного избыточного продукта производственная деятельность индивидуализируется, с её помощью оказываются реализуемыми частные интересы. Интенсивное развитие товарно-денежных отношений способствовало определению, как выразился М. М. Бахтин, «индивидуальных жизненных рядов». Возникшая меновая стоимость, когда излишки произведенного можно было реализовать, вызвала к необходимости установление отношений, выходящих за пределы своего рода или общины. Расширяющаяся сеть таких отношений, в которых было множество противоречий, требовала гораздо большей субъективной напряженности, стимулировала развитие самосознания, повышение интереса к собственному Я, расширение и усложнение мира переживаний. Встречная активность других людей становилась условием собственной внутренней активности, идентификация другого и самоидентификация — не просто параллельные, или чередующиеся психологические процессы, но существующие в целостных актах переживания. «...Мы и Они — тени друг друга», — замечает Р. Д. Лэйнг [100, с. 99].

Культурная специфика переживаний обуславливается ансамблем социальных практик и проявляется в них. Практики устанавливаются первоначально как способы организации совместной жизни, влияния на других людей, а затем — и как средства самоизменения, саморазвития, что нашло своё яркое проявление в системах эпикурейцев и стоиков. Социальные практики есть, конечно же, не просто «техники действия» (Г. Томэ), но и приемы «практикования себя», есть «техники себя» (М. Фуко), способы «изменять себя в своём особом бытии и делать из своей жизни производство, которое несло бы некие эстетические ценности и отвечало бы некоторым критериям стиля. Эти «искусства существования», эти «техники себя», бесспорно, пришли из какой-то части своего значения и своей автономии, когда с приходом христианства они были встроены в управление пастырской власти, а затем, позже — в практики воспитательного, медицинского или психологического типа» [153, с. 280]. Как видим, способы самоуправления могут быть производными от самых разных социальных практик. Но при любом происхождении, когда в качестве источника выступают различные институциональные контексты, эти практики должны быть «встроены» в социально-психологический уровень бытия, осуществляться во взаимодействии с непосредственным окружением.

Непосредственные отношения, социально-психологический уровень бытия личности могут вести к упорядочению сознания, к переживанию связности своего опыта, а могут порождать энтропию психологической жизни.

Именно устроенность и организованность, относительная непротиворечивость социальной жизни классического грека, вероятно, послужили основанием для того, что Гегель представлял эллинское сознание как счастливое сознание, омытое солнечным светом, наполненное пространством и теплом, как универсальное целое — в противоположность несчастному сознанию, символизируемому сначала ветхозаветным сознанием человека, а затем — отшельническим, оторванным сознанием средневекового человека (см.: [111, с. 56]). При этом само возникновение античного сознания нужно связывать именно с социальными, политическими противоречиями: когда рухнула дворцовая система хозяйства крито-микенского периода, с греческого социального горизонта исчезла типично восточная фигура абсолютного царя-анакса, и деспотизм сменился неустойчивым политическим равновесием, образовавшимся в борьбе сельских общин и родовой аристократии. В этой борьбе, в этой беспокойной общественной и зарождались коммуникативные практики, новые социальные нормы, нравственная рефлексия, мудрость, достоинство человека. Это и определяло новый социальный порядок, который известен нам как знаменитая греческая демократия.

«Греческий разум формировался не столько в ходе обращения людей к объектам — пишет известный специалист по античности Ж. П. Вернан, — сколько во взаимоотношениях самих людей. Он развивался не столько в связи с техникой, посредством которой воздействуют на внешний мир, сколько благодаря технике, которая воздействует на других и основным средством которой служит язык, а именно политике, риторике, дидактике. Иначе говоря, греческий разум был устремлен на воспитание, совершенствование и образование людей, а не на преобразование природы» [40, с. 158—159]. Всё это и позволило Ж. П. Вернану заключить: логический греческий ум — дитя полиса. Полис с его системой гражданского самоуправления выступил инкубатором не только многих великих философских идей и высокого греческого искусства, но и взрастил особые формы психологической жизни (логическое мышление, произвольная память, самоанализ, волевое действие, осмысленные поступки — всё то, что сопряжено с переживаниями осознающего себя человека).

Гораздо позднее, уже с упадком греческих полисов принадлежность конкретного человека к различным группам устраняла ощущение безальтернативности и иллюзию простоты устройства мира. Так как каждая группа требует от своих членов специфические схемы поведения, и эти требования были не просто различными, но часто и взаимоисключающими в различных группах, то спецификацию своих установок, иерархизацию своих мотивов и даже радикальные внутренние изменения человек вынужден был осуществлять. В качестве средств для этого использовались как уже имеющиеся социальные жизненные модели, так и вырабатываемые им в процессе поисковой активности «эвристики». И если для Платона и Аристотеля «праведный человек» был немислим вне процветающего полиса, т. е. моральный и психологический мир человека был

синкретичен общественному организму, то в александрийский период жизнь всё более приобретает индивидуалистические черты, люди оказываются обособленными и одинокими. «Самодостаточность человека уже не должна была больше основываться на целостности полиса; отныне путь к его спасению должен был раскрываться как личный и, таким образом, одинокий путь» [111, с. 59].

Своеобразное отражение характеристик самосознания обнаруживается в философии греческих скептиков (Пиррон, Аркесилай, Карнеад, Энесидем, Секст Эмпирик и др.). Как известно, они отвергали возможность познания, истину, а также саму возможность длительности и постоянства собственного Я. В качестве идеалов бытия человека определялось состояние непредубеждённой невозмутимости. Но, отстаивая полное неверие человека во что бы то ни было, скептики, по иронии, самим этим актом лишь акцентировали целостность Я, которое возможно потому, что ограничено, обособлено, которое само принимает решения, рассуждает, взвешивает и, следовательно, сомневается, переживает. Пропагандируемое состояние невозмутимости как следствие отсутствия предубеждений также с необходимостью предполагает наличие самосознания, которое является функциональным органом убеждений и их оценки на предмет обоснованности (предубеждённости). Философская рефлексия, таким образом, наряду с социокультурными факторами, сама являясь формой самосознания человека и человечества, способствует онтологизации самосознания и переживаний, или, иными словами, порождению субъекта и неотрывной от него субъективности.

Аналогичный механизм (отвержение, отказ от произвольности, отказ от своего Я, утверждающий самое Я) обнаруживается при анализе особой популярности астрологии и её бурного развития в эллинистический период. За безусловной верой в то, что человеческая жизнь управляема небожителями в соответствии с движением планет, существует тенденция конять свою судьбу, подготовиться к определённому развитию событий, и, в известном смысле, овладеть ею. Т. е. за астрологическим прогнозом важно видеть не отказ признавать свою субъектность, но тенденцию её конституировать имеющимися в то время культурными средствами.

Философская рефлексия касалась, конечно же, и темы смертности человека. Эллины имели дифференциацию в трактовке смерти человека и смерти любого другого живого существа. Но отличие касается не просто знания человека о своём неизбежном конце. Если животное пребывает на земле как представитель рода, а род есть категория относительно бесконечная, то история животной жизни есть процесс круговой. У человека же жизнь линейная, она как бы нарушает (благодаря сознанию) обычный биологический круговорот. Именно поэтому, выражаясь современным языком, жизнь человека есть экзистенциальный феномен, уникальный, историчный. Жизнь человеческая неестественна по отношению к другим формам жизни. Неестественность заключена в прямолинейности: «Лишь

потому переходящи люди, — говорил эллинский поэт Алкмеон, — что не могут сочетать начало с концом». Отсюда мотив, один из сильнейших мотивов для человека, осознающего свою смертность: «на все времена» сотворить нечто. Такая мотивация — может быть основная сила культурной динамики, культуропорождающей деятельности. Культура становится чем-то подобным (в смысле бессмертия) родовой бесконечной циклической процессу жизни. Но мы можем думать, что и жизнь индивидуальной личности, создающей творения «на все времена» расширяется, обретает некую беспредельность, создавая «усилители», «мультипликаторы» переживаний в виде культурных образований. Если интерпретируем тот античный порыв к бессмертию как попытку расширить и зафиксировать жизнь в самой культуре, в создании некоторых форм, по сути искусственных, но творящих формы жизни, мысли, которые присущи и к роду человеческому в целом, и к личной жизни индивида в частности. *Переживание и есть необходимое условие, позволяющее культурными средствами совладать с проблемой смертности и изменчивости в человеческой жизни.*

Субъект переживаний — конкретный человек, но человек, выступающий одновременно субъектом соактивности, борьбы и сотрудничества. И жесткость социальных и нравственных норм, нарастающее социальное разнообразие, далеко выходящее за пределы кровно-родственных отношений, способствовало индивидуализации переживаний. Этот процесс, сопряжённый с развитием социальных практик, можно определить словами М. Фуко как процесс «медленного формирования в античности некой герменевтики себя» [153, с. 275]. Социальное разнообразие и индивидуализация сопряжены с появившейся конкуренцией, и потому классическому и в особенности «позднему древнему» греку уже знакомо чувство одиночества, его переживания стали гораздо тоньше, вызывая потребность разделить их с кем-то другим, найти душу, родственную собственной.

Таким образом, специфика социально-экономических условий порождает специфические социально-психологические факторы, которые, преломляясь через уникальность внутреннего мира человека, выстраивают основания его идентичности и комплекса переживаний по поводу своего места в этой системе.

Генезис внутренней сложности обусловлен, хоть и не предопределен, сложностью социальной. Человек, оставаясь живым, в ходе истории удаляется от натуральной в созданную им культурную среду, в подлинном смысле человеческую среду. При этом культура, конечно, не отрицает, но преобразует натуральный слой бытия человека. Генезис внутренней сложности также можно представить в виде диалектического движения по уровням общественного бытия: социально-экономический — социально-психологический — личностный — внутриличностный. Особое значение в этом генезисе имеет социально-психологический уровень,

когда сама ситуация взаимодействия людей заключает социокультурный механизм регуляции вначале поведения, а затем (на основе использования знаково-символических объектов) и психических феноменов. Интеграция в общество индивида определяет не только его поведение, но вызывает к жизни определенные смысловые образования, конституирующие его сознание и выступающие материалом и средствами переживаний. Т. е. принципиальные изменения переживаний человека представляют собой не частный факт, а включены в социокультурные трансформации огромного масштаба.

Социальность «росла» не только путем приумножения и усложнения непосредственных экономических отношений человека. Завершение эпохи античности — это время образования сверхдержав. Образованный социальный космос, олицетворением которого стала Римская империя (Рим по выражению А. Ф. Лосева, — «апофеоз социальности»), неминуемо углублял и расширял горизонты личности, которая также признавалась космосом, только если раньше она была природным космосом, то теперь — космосом социальным.

Усложнение социума и культуры порождает новые, более сложные чувства. Из примитивного, инстинктивно-биологического, недифференцированного чувства страха выделяются стыд и вина [21]. Стыд — это уже исключительно культурное образование, гораздо более сложное, чем страх. Платон характеризует определенные переживания, соответствующие стыду, но еще не называет их стыдом, а только как вид страха — страха худой молвы. Аристотель о стыде говорит как о таком переживании, в котором отражен страх бесчестья (см.: [125]).

Переживание стыда означает, что индивид способен соблюдать групповые нормы, склонен учитывать мнения и чувства окружающих его людей. Но стыдиться можно только «своих», поэтому стыд называется механизмом общинно-групповым [80]. Стыд — это способность человека со стороны увидеть себя в одной ситуации одновременно со «значимыми другими», которые видят в человеке какую-либо непримечательность. Такая способность обусловлена известным уровнем познавательных возможностей, рефлексии. В стыде присутствует и нравственное начало, которое нарастает с формированием исторически более позднего переживания — вины.

Вина определяется как стыд перед самим собой. Вина может быть у рефлексивного и сознательного человека, когда в круг «значимых других» попадает и себя самого. От страха к стыду и от него к вине — такое плинное развитие способности человека оценивать себя с точки зрения социума. Данная способность возникает в относительно сложном социуме как необходимый регулятор поведения. Сложность отношений создает ситуации выбора, а где выбор — там и рефлексивное переживание. Видеть себя глазами других человек стремится потому, что пытается быть эффективным деятелем в социуме. Делая все «по совести»,

личность не только избавляет себя от страха, стыда и вины, но и добивается почта и уважения, гарантирующих переживание надежности и уверенности в своем бытии. Интериоризация сложных, противоречивых социальных отношений дает начало внутренней сложности, рефлексивности и порождает богатую гамму чувств.

Генезис сложных переживаний (опираясь на пример стыда и вины) можно представить как социально обусловленное, но укорененное в сознании индивида единство двух аспектов интеллектуального и нравственного развития. Кроме того, в дифференциации стыда и вины отражено историческое становление различных уровней этического поведения и этических категорий — морали и нравственности. Мораль как система частных, исторически конкретных норм на уровне внутриличностной регуляции сопряжена со стыдом («Так поступаю, потому что боюсь осуждения других»). Нравственность как ориентация на самостоятельно принятые безусловные для субъекта ценности и принципы невозможна без той формы переживания как вина («Так поступаю, потому что не могу иначе»). Межличностные и групповые нормы (мораль) перерастают с развитием культуры в самоконтроль и саморегуляцию личности (нравственность), то есть социальное обретает внутриличностное бытие, порождая тем самым возможности личностных переживаний. Показателен в этом отношении тот факт, что законодательство Драконта (VII в. до н. э.) уменьшило коллективную поруку за преступления и впервые установило принцип индивидуальной ответственности. В историческом процессе принципы терпимости и свободы переносятся на частную жизнь (идеал гражданского общества) лишь тогда и в той мере, когда человек научается сам следить за собой, т. е. управляться нравственностью.

Социальная динамика переопределяет и другие сферы бытия, отношения с миром в целом. Человек как таковой именно с древнегреческих времён начинает представлять внешний мир, природу как нечто подвластное себе, что явилось основой для самопонимания, саморегуляции, субъектности и, одновременно, всё более усугубляющегося в исторической перспективе переживания отчуждения и одиночества. Да и в пределах самого древнегреческого периода можно наблюдать огромные изменения в социальной и духовной областях и в формах существования социального индивида, от «человека религиозного» архаических культур до политического и рассудочного человека аристотелевских логических схем и понятий.

Итак, в античную эпоху определился тип культуры, в которой человек смог осознавать себя независимой сущностью, личностью, являющейся основной единицей социальной, в первую очередь политической, системы, осознающей и переживающей своё место в этой системе, относящейся к другой личности как обладающей достоинством и ценностью. Философы формулируют свои глубокие и тонкие прозрения о человеке,

его внутренней жизни, хотя последовательной, логичной системы представлений о переживаниях не было и быть не могло (конечно, с точки зрения современного понимания последовательности, логичности и системности). Но именно в этот период на основе интуитивных исканий, философских рассуждений, успехов в познании физического мира и под влиянием социальных изменений обретено понимание, что душа с ее многообразными переживаниями не может быть объяснена из нее самой (мыслители Древнего Востока, Сократ, Платон и др.), что душевная деятельность зависима от форм, которые создаются либо человеческой культурой, либо богом, а не природой (Платон), что душа является принципом жизни и развития, а не вещью, что различные душевные переживания обусловлены различными видами деятельности, а также тем, что именно переживается, т. е. объектом переживания (Аристотель, Теофраст).

Кроме того, переживания пробуждаются внутренним диалогом (Сократ), они зависимы от рациональных объяснений окружающих явлений (Демокрит), обобщающих понятий (Сократ) и поэтому управлять переживаниями лучше всего при помощи разума (Сократ, Платон, Аристотель, эпикурейцы, стоики). Стоики особо подробно описали виды аффектов, этапы их проявления и трактовали аффективные переживания как результат неразумного мышления, что имело негативную этическую оценку. Но чаще античные мыслители отмечали, что переживания сами по себе являются ценностью, они необходимы для полноценной психологической жизни (философы эллинистического периода). Таким образом, в период античности закладываются основы прорастающего сквозь мифологию теоретического осмысления внутреннего мира человека, а сам человек признается в качестве меры всех вещей. Психолого-эстетический канон отношения к жизни греческой классики остается примером соблюдения образа и мысли, которые опасно изолируются друг от друга в современной цивилизации, что угнетает человеческую субъективность, нарушает диалогичность переживания. Изучение попыток и ситуаций переживания в античности выступает крайне важным разделом этой всеобщей истории обретения и развития человеком своей субъективности, истории его приближения и удаления от своей сущности. К сожалению, в последующие времена многие духовные греко-римские достижения недооценивались, игнорировались и даже были утрачены.

## 2. Средневековые переживания и представления о них

### 2.1. Христианство и феноменология переживаний

Но утверждение ценности личности в специфическом европейском смысле происходит лишь с принятием христианства, когда человек понимался как образ и подобие Бога. Бытие человека имеет высший смысл. Представление о Боге-Творце предполагает восприятие жизни, в том числе и внутренней жизни человека, творимой, создаваемой и обновляемой. Так христианская теолого-философская мысль концептуализировала психологическую жизнь человека как имеющую абсолютную ценность, уникальное содержание: человек уподобляется не только Богу, но и храму как вместительнице богатейших даров. Христианство предписывает каждому возвращать чувства, через которые и раскрывается личностное богатство и уникальность. Но переживания заданы извне и даны человеку либо в качестве награды (если они позитивные), либо в качестве кары (если они негативные, нежеланные). В этом смысле субъектом переживаний человек может быть лишь в меру своей способности следовать религиозным предписаниям. Ценностный подход к человеку усиливался также культивируемой доктриной об ответственности личности перед всеми поколениями за свои действия. Особое место среди других переживаний отводится страданию. Только через страдание возможно избавление от греха и внутреннее самоочищение, только через страдание можно обрести подлинную радость. В этой логике и во многих других сюжетах, например, в платоновской первичности духовного по отношению к материальному, в сократовской сосредоточенности на заботе о душе и глубоком самоанализе, видятся унаследованные христианством элементы эллинской философии, учения стоиков с их акцентированием мотивов терпения, укрощения страстей, выдержки, мужества, преодоления.

Относительная сложность социальной системы, возросшая неопределённость социальных границ среди других феноменов психологической жизни прежде всего вводят необходимость относительно развитого самосознания человека, осознания его отдельности от других и мира в целом. Поэтому страдания, ведущие к радости, выступают зачастую как переживание одиночества. Нужно подчеркнуть, что переживание одиночества выступает относительно новым в истории культуры психологическим феноменом. Как отмечают У. Садлер и Т. Джонсон [138, с. 35], литургии раннего христианства зачастую сосредоточивали внимание