

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 научно-технического 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	4
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 и феноменология переживаний	59
2.2. «Субъективная взволнованность» Августина Блаженного	62
2.3. Номинализм 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

Укрепление традиций «карнавальской культуры» (по М. М. Бахтину) позволяло людям периодически выходить за пределы жестких социальных норм, экспериментировать со своим поведением, проявлением своих переживаний. Карнавал средневековья демонстрирует нам, каким образом повседневное существование, полное материальных лишений, и под гнетом государственно-идеологического надзора находило возможности для позитивных переживаний, сохраняло в себе нормальное, даже радостное мироощущение. Существенным нюансом является участие в карнавале людей наряженных, скрывающих свои лица за масками. Такая анонимность усиливала ощущение свободы и снижала тревогу, превращая карнавал в настоящий праздник души. Во время карнавала человек мог быть собой (хоть и под маской), мог вступать в чисто человеческие отношения. Благодаря перевоплощению, превращению человек переживает свою полионтологичность, т. е. свою способность быть другим. «И эта подлинная человечность отношений не была только предметом воображения или абстрактной мысли, а реально осуществлялась и переживалась в живом материально-чувственном контакте» [18]. Именно карнавальная культура во многом содействовала развитию переживаний за счет творческого раскрепощения и социального экспериментирования. А стихийно появляющиеся новые акты и формы поведения способствовали социальной и в целом культурной динамике [6, 18, 97], обогащая личность новыми образами и сюжетами переживаний. Переживания карнавального средневекового человека М. М. Бахтин смог понять, точно и выразительно описать, поскольку органично сочетал достижения гуманитарной науки XX в. и (по собственному драматичному опыту) знание жизни в «новом средневековье» (так Н. Бердяев называл Советский Союз). Поэтому российский мыслитель конструирует более широкую систему отсчета (в сравнении с его французскими коллегами из школы Анналов), включающую «землю», «площадь», «низ» в качестве равноправных пар «небесам», «храму», «верху» [18, 147, 166].

2.2 «Субъективная взволнованность» Августина Блаженного

Важнейшее достижение христианской философии состоит в придании индивидуальной человеческой жизни смысла. Да и в целом проблема человека в средневековой философии была поставлена по-новому, более широко. Она включила в поле своего внимания духовность человеческой жизни, а также ее возвышенность над эмпирической повседневностью. Особенно отчетливо это проявилось в теолого-философском учении Августина (354—430) (см.: [1, 2]). В этом учении культивировалась интроспективная установка — человек должен остаться наедине с собой, прислушаться к себе, понять себя, чтобы обратиться к всевышнему.

Троичность божества Августин связывает с наличием у человека трех главных свойств: «быть, знать, хотеть». Знание о чувственных переживаниях возникает в результате рефлексии разума над чувственными данными. Эта установка и легла в основу интроспекционизма в психологии. Характерны в этом отношении следующие слова Августина: «Люди отправляются в странствования, чтобы насладиться горными высотами и морскими волнами; они восхищаются широким потоком рек, широтой и простором океана и звездными путями, себя же самих они забывают и не останавливаются в удивлении перед собственной внутренней жизнью» (цит. по: [61, с. 58]). Ценность собственных переживаний личности в понимании Августина обусловлена ещё и тем, что первородная греховность и смертность человека сами по себе определяют одиночество перед лицом бога, стремясь к которому человек только и может преодолеть своё пагубное состояние. Гораздо позднее данная интимность человека в общении с всевышним будет усилена культурой протестантизма.

Эти факты и этот культурно-исторический сюжет позволяет нам говорить, что переживания обретают свою бытийность и необходимость именно из осознания единственности своей жизни, отдельности своего существования в попытке выработать некое отношение к собственной смертности. Переживания необходимы и из вытекающего отсюда факта собственной свободы, когда человек по своему усмотрению создаёт любое отношение, формирует любую значимость, чтобы избежать ужаса смерти и своей изолированности, порождённой этой свободой. Формирование с помощью переживаний отношения к своему бытию, открытие в себе богатства этих переживаний — такова может быть интерпретация августиновского афоризма: «Не надо далеко ходить, истина обитает внутри человека». И поэтому, по Августину, человек не одинок, в его душе есть бог, как не одинок и не покинут сам Августин в своей «Исповеди».

В работах Августина историческое время человечества разделено на эпохи, уподобляемые возрастам индивидуальной человеческой жизни и этапам ее духовного роста. Различные времена жизни по-разному человеком «прорабатываются»: прошедшее вспоминается, будущее ожидается, и только настоящее переживается. В этой значимой для развития психологии субъективности идее Августина мы видим, что переживания хотя и имеют историю и перспективу развития, что они могут иметь интенцию на прошлое или будущее, но феноменологически они даны только в настоящем. Однако само настоящее в онтологическом и психологическом отношении парадоксально: «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего, настоящее не продолжается» [1, с. 294]. Душа наполняется новыми переживаниями и расширяется при предчувствии будущего и воспоминании о прошлом, но это не количественное наполнение

или расширение, а повышение жизненной активности «человеческого духа». Осознание своей жизни встроенной в историю человечества с ее началом и установленным Богом завершением для конкретного человека приобретает определяющий характер: его социальная и индивидуальная жизнь наделяется смыслом, который одухотворяет земное существование, возвышает переживания. Одухотворяющие переживания возможны благодаря личностной (произвольной, сознательной) напряженности. Будущее переходит в прошедшее через напряжение действия, т. е. через усилие, относящееся к настоящему времени. Мы можем говорить, что в соответствии с представлениями Августина душа не обладает протяженностью в пространстве, хотя и существует в нём, душа есть время.

Настоящее можно уловить, если его опредметить, т. е. превратить в пространство; настоящее культурно-исторично по своей природе. Именно в этом смысле переживание есть опредмеченный процесс, который разворачивается в хронотопе (во времени-пространстве). Благодаря переживанию, которое в чём-либо опредмечивается (в жесте, слове, картине, скульптуре, в утвари и т. д.), имеет место психогенез культуры. Благодаря распределению культуры обнаруживает себя культурогенез психики и переживающая личность. Личное и живое имеет своими предпосылками искусственное. Искусственное оживает, когда втягивается в потребностно-смысловое пространство личности.

Проблематичность ускользающего настоящего времени, его парадоксальность попытался объяснить А. Бергсон, выделив в противоположность исчислимому времени-протяженности время-длительность. Т. е. существуют два возможных понятия времени: «...одно — очищенное от всяких примесей, и другое, в которое контрабандой вторгается идея пространства» [23, с. 93]. Время-протяженность конвенционально, оно подвергнуто социально установленному измерению и, по сути, является пространством (т. к. сознание социального субъекта как-то и где-то размещает кластеры времени). Время-длительность подобно непрерывной мелодии, его невозможно измерить, оно не имеет состояний, которые «были» или «будут», оно просто «есть» как внутренний опыт, вполне очевидный для каждого. Августиновские характеристики неуловимого настоящего Бергсоном даны как индивидуальные самоощущения актуального присутствия, как «здесь-и-сейчас»-переживания, как признаки актуального переживания себя. Они, как и вся жизнь, только в самонаблюдении раскрываются, в эмоционально-интуитивном проникновении. Такое настоящее ещё не отчуждено, не концептуализировано в упорядочивающих социальных мерах (календарь, хронология, ритуал и т. п.). Это настоящее пролонгировано и в прошлое, и в будущее настолько далеко, пока не потеряет индивидуальной ценности, оно ограничено индивидуальной значимостью. Такое настоящее позволяет видеть историю очеловеченной, как живую связь времён.

Рефлексивное переживание, сознание — непространственны, они процессуальны, имеют отношение ко времени, они есть длительность.

В. А. Шкуратов предлагает социокультурно принятые способы обращения с индивидуальной длительностью называть «темпоральной технологией» и выделяет её виды: мифомагическая репетиция первоначала, натурализирующий перевод длительности в пространственность, историческое переживание события, постмодернистское проигрывание будущего в настоящем. Интересно, что первые два вида темпоральной технологии универсализируют, то есть направлены на устранение времени-длительности, последние два — индивидуализируют, то есть обостряют переживание индивидуального времени. В свою очередь первый из этих приёмов можно назвать формализацией, а второй — аксиологизацией материала» [166, с. 28]. Аксиологизация материала жизни выступает технологией индивидуализации и обострения переживания, т. к. данный материал для человека обладает смыслом и позволяет переживать настоящее как «реально существующий» феномен, к которому сформировано отношение, в «пространстве» которого можно осознать себя субъектом, действовать, быть, жить.

Августин указывает и на необходимость опосредования одухотворяющих и возвышающих переживаний. Причём посредничество здесь персонифицированное. По мнению Августина Иисус Христос выступает главным медиатором между Богом и людьми. Эта медиация позволяет воссоединить главные антиномии бытия: материальный мир с духовным, смертное — с бессмертным, творение — с Творцом. Когда Августин говорит: «Я стал сам себе вопросом», то, скорее всего, этот вопрос он обращает и к себе, и к Богу, который знает о человеке все, в том числе и нечто такое, что сам человек знать не может.

Для такого метаопосредования необходимо и частное (знаковое, словесное) опосредование, которое Августин связывает с активностью субъекта, причём данная активность необходима уже с младенческих лет. Он показывает это на собственном примере: «Уже тогда я умел сосать и успокаивался от телесного удовольствия, плакал от телесных неудобств — пока это было всё. Затем я начал и смеяться, сначала во сне, потом и бодрствуя. Я барахтался и кричал, выражая немногочисленными знаками, какими мог и насколько мог, нечто подобное моим желаниям — но знаки эти не выражали моих желаний. Да, я был и жил тогда и уже в конце младенчества искал знаков, которыми мог бы сообщить другим о том, что я чувствовал» [1, с. 58]. Далее, опять же на собственном опыте, Августин демонстрирует и посредническую роль взрослого, ситуация общения с которым выступает как своеобразное приглашение культуры, именно приглашение, а не требование: «Старшие не учили меня, предлагая мне слова в определенном и систематическом порядке, как это было немного погодя с буквами. Я действовал по собственному разуму, который Ты дал мне, Боже мой. Я схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь и по этому слову

оборачивались к ней; я видел это и запоминал: прозвучавшим словом называется именно эта вещь. Что взрослые хотели её назвать, это было видно по их жестам, по этому естественному языку всех народов, слагающемуся из выражения лица, подмигивания, разных телодвижений и звуков, выражающих состояние души, которая просит, получает, отбрасывает, избегает. Я постепенно стал соотносить, знаками чего являются слова, стоящие в разных предложениях на своём месте и мною часто слышимые, принудил свои уста справляться с этими знаками и стал ими выражать свои желания...» [1, с. 60—61]. Заметим, что выражение себя взрослым с помощью жеста и слова в этом тексте (удивительно точном с точки зрения культурно-исторической психологии) порождает возможность самовыражения ребёнка. Средства выражения желаний, понятные другому, могут стать понятными и субъекту. Он может, таким образом, с помощью внешних средств занять внутреннюю позицию к собственным душевным процессам, понять их, управлять ими, используя данное понимание.

Следует обратить внимание и на утверждение Августина в приведенной цитате о том, что он с младенчества «действовал по собственному разуму», а разум этот «Ты дал мне, Боже мой». Оно, на наш взгляд, выражает некий самый ранний этап формирования переживаний личности, когда та «вдруг» овладевает номинативной функцией, может в самом начальном варианте отстраненно к чему-то отнестись, поскольку оно, это «что-то» означено. На этом этапе первичные паттерны переживания как бы на ощупь формируются в самом раннем детстве в симбиотическом союзе, в ситуации «пра-мы», которую образуют мать и дитя и которая разрушается практикой начального словоупотребления. В этой ситуации ничего не гарантировано, ничего не делается наверняка. По указанию Ж. Пиаже каждый человек в начале жизни проходит свою робинзонаду.

Личностное в человеке обретает-раскрывает свой потенциал. И стоит только сделать первый шаг в работе по означению, как этот процесс получает лавинообразный характер, он неудержимо разворачивает процессы переживания. В этом контексте утверждение Г. Г. Шпета, что личность есть слово, которое требует своего понимания [169, с. 471], не кажется преувеличением или только метафорой. Эту линию можно продолжить, если вслед за структуралистами понимать личность как текст. «Хотя метафора «личность — текст» уступает в популярности метафоре «личность — роль» (отражающей значение непосредственного общения), текст как социальная модель жизненного пути не имеет себе равных в письменной культуре. Множество документов современной цивилизации, от интимных дневников до официальных анкет и формуляров, учат нас текстуализировать личность, т. е. представлять ее в соответствии с линейно-сюжетной схемой текста. В биографии случайность жизненных обстоятельств упорядочивается и признается закономерностью склада личности и таким образом вводится в измерения социального пространства-времени» [166, с. 224]. Августин как личность, как мыслитель

и предстаёт перед нами в своей «Исповеди» в тексте, который предстоит понять современными средствами прочтения, но в контексте раннесредневековой ментальности.

Организирующим началом для этой ментальности выступает канонический текст. Само Творение является словесным актом, а Писание — это духовность божья, смысл в самом концентрированном виде. Книжно-письменная созерцательность — ключевая способность всякого верующего, основание культуры. «Доктрины христианских отцов меняют местами элементарную перцептивную модальность и насыщенное смысловое переживание-представление. Именно последнее выдвигается исходным моментом культурной бытийственности. К нему должна возвратиться аскеза, в некоторых текстах именуемая практикой. Мистическая *praktike*, как она представлена, например, в трудах идеолога монашества Эвагрия Понтского, направлена на разрушение системы целеполагания, которая известна в современной психологии как деятельность. И первым шагом антидеятельностной «деятельности» должен быть уход из «мира», из сферы социально-предметной активности и натуральных ощущений. Все дальнейшие события происходят только в душе, где разворачивается борьба против «логизмов» — мыслей, фантазий, образов и других ментальных фактов, отмеченных какой-либо дифференцированностью. Победа над этими демоническими сущностями позволяет перейти к апатии — абсолютно пассивному и амодальному существованию» [166, с. 393]. Смысловое переживание-представление, визуализация образов Писания — первейшее и важнейшее занятие в аскезе, та «деятельность», которая на протяжении многих веков превращала переживание, со специфичным содержанием, конечно, в ценность. Переживание над текстом, осмысление текстуальных значений является самоценным существованием, тем путешествием по просторам души, которое своими усилиями также оформлял в особую практику Августин. Практика эта (совсем не массовая, но очень стойкая и почитаемая массами) соответствует нетранзитивной деятельности, выделенной в особую активность ещё Аристотелем.

В русле этой культурно-психологической тенденции Августин решающее для человека значение придавал не интеллекту, а воле, не теории, а любви, не знанию, а вере, не рациональному, а живой надежде. Главной ценностью выступала вера, а разум — второстепенной. В частности, познание ставилось Августином в зависимость от способности любить. В этих рассуждениях обнаруживает себя зарождающаяся «концепция внутреннего опыта» [175], которая была чрезвычайно популярна в последующие времена в Европе. Вот что пишет А. Ф. Лосев, противопоставляя теорию Августина неоплатонизму: «Греческий и восточный неоплатонизм являются системами слишком логическими, слишком абстрактно-философскими, слишком объективно-онтологическими. Им чужда та теплота чувства, та субъективная взволнованность, та жажда покаяния

и искупления и вообще вся та субъективно-психическая жизнь, которую Августин с такой глубиной и блеском выразил в своей «Исповеди». (...) Поэтому... неоплатонизм... не может заменить августиновских слез, августиновской интимности переживания и августиновской сердечной любви...» [96]. Общий характер, стиль и качество теплых, живых и выразительных текстов Августина диссонировали с трендом на формализацию не только по причине распространения неоплатонизма, но и исходя из запросов бюрократической машины слабеющего Древнего Рима. «В переходные, «темные» века в западной словесности испарился почти весь богатый, образно-экспрессивный слой речевого выражения, исчезла способность к передаче тонких смысловых нюансов. Письмо свелось к минимально логическим построениям фразы. Но это же усугубило заложенные в римском психологическом складе черты логицизирования, склонность к ясности. В поздней римской литературе хорошо прослеживается сворачивание письменности в словесную технологию» [166, с. 264].

Разочарование рационализмом у Августина связано с невозможностью только рациональным путём обнаружить истину о человеке, о его внутреннем мире, богатом самыми разнообразными переживаниями. Разум человека не всегда созвучен разуму божественному. Поэтому стратегия «уверовать, чтобы уразуметь» и стала для Августина своеобразным духовным освобождением. Тем более, что выработка отношения к своей посмертной участи стала более актуальной задачей и для самого Августина, и для его современников, и для их последователей на многие и многие века, чем шлифовка понятийного мышления и эмпирические изыскания, попытка обрести интеллектуальную самостоятельность, как у представителей классического греко-римского познания. Переживание жизненной эмпирии, феноменального опыта затмевались переживаниями трансцендентной духовной реальности.

2.3 Номинализм У. Оккама и индивидуализм Д. Скотта

Но на что опираются переживания? Как вообще возможны высшие переживания, которые осознаются человеком и возможны только благодаря сознанию, каковы средства концептуализации мировоззренческих переживаний? Влияние на внутренний опыт культурных реалий было обосновано уже в XIV веке оксфордским профессором, философом-номиналистом У. Оккамом (1285—1349) [175]. Он принимал за исходное не аморфные порождения души, а знаки. Все универсалии («термины второй интенции») есть просто имена, обозначающие классы других имен, являющихся «терминами первой интенции». Хотя знаки Оккам трактовал очень широко, относя к ним даже ощущения, стоит отметить,

что это была одна из первых попыток в изучении переживаний перейти от интроспекции к экстраспекции. Благодаря такой установке можно было увидеть за различными знаковыми системами, за различными речевыми операциями не только различный образ мыслей человека, но и разнообразный мир его чувств. К знакам как главным регуляторам душевной активности неоднократно обращались многие мыслители последующих веков, а знаково-символическое опосредствование высших переживаний стало одним из ключевых положений культурно-исторической психологии Л. С. Выготского. Первенство в формулировке идеи о влиянии на внутренний мир культурных средств, посредников иногда ошибочно приписывают И. Канту (см., например: [53, с. 23]), хотя мы видим, что она имеет более глубокие исторические корни и восходит именно к У. Оккаму.

Конечно, знаки не просто регулируют процессы переживания. Благодаря фиксирующе-ограничивающей функции знак «выхватывает» объект из небытия, и, следовательно, позволяет к объекту сформировать отношение. Разнообразие и богатство знаков делает процесс формирования отношения высвобождающим и одновременно противоречивым, тогда субъекту необходимо возникшую ситуацию как-то пережить. Сама субъектность переживания и предметной деятельности позволяет не только произвольно обозначить предмет или процесс, но и себе дать имя, назвать себя, зафиксировать тем самым своё существование, которое само возможно, потому что означено, оформлено. По О. Манделштаму «каждое слово словаря Даля есть орешек акрополя, маленький кремль, крылатая крепость номинализма, оснащённая эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории» (цит. по: [70, с. 336—337]).

Означение, оформление и выработка на этой основе отношения к означенному и оформленному позволяет понять диалектику человека и мира, слова и переживания, переживания и события. Причём событие здесь позиционируется в двух смыслах: и как совместное бытие, открывающее и создающее мир субъекта, и как изменения в его жизни, которые активизируют переживания. Обращение к знаку, к слову прежде всего, как к средству сознательной и в целом психической деятельности — момент в истории культуры чрезвычайной важности. Слово не просто источник познания, оно задаёт генез бытия и со-бытия, слово выводит эмоции на уровень переживаний, самым актом означения открывает субъекту реальность существования. «За словом всегда весть о событии. Существо всякого события — присутствие мира. Оно требует человека. Человек призван дать слово миру. В нерешаемом уравнении мира, языка и человека мы движемся по кругу, выбраться из которого не сможем. Участники уравнения взаимно осуществляют друг друга» [25, с. 93]. Слово может быть наполнено множеством смыслов, а может быть пустым (симулякром). Человек, используя функциональные органы (например, другие слова,