

С. Н. Жеребцов

**Психология
переживаний личности
в динамике культуры**

Античность

Средневековье

Возрождение



Мозырь
«Содействие»
2013

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

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

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

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

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

Рецензенты:

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

ISBN 978-985-520-717-8

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

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

но не только), обогащает слово. Слово, в свою очередь, делает человека человеком, входит в структуру других функциональных органов. Бессловесные переживания просто невозможны, как невозможны переживания вне со-бытийности.

Для анализа проблемы социально-психологической детерминации переживаний стоит обозначить идеи Д. Скота, который, защищая индивидуальный характер бытия человека, фиксирует обязательное существование общего и общности, которые существуют не только в мысли, но и в бытии (см.: [96]). Индивидуальность являет собой не потенциальное, но актуальное бытие. Индивидуальность невозможна и немислима вне общности. Индивидуальность как раз в силу своей живой конкретности и определённости обладает неисчерпаемой всеобщностью. Актуальность индивидуальности заключается в ее отличии от всякой другой индивидуальности. Индивидуальность выступает спецификацией универсального, ее уже нельзя дальше уточнять и она является неделимой целостностью. Какое-либо переживание, исходя из этой логики Д. Скота, тоже конкретно, уникально и неповторимо благодаря такому важному свойству как невозможность его деления и дальнейшего уточнения. Эта идея отражает тот аспект переживания, который разрушается при использовании механистической аналитической процедуры.

Принципиальной, по нашему мнению, является идея, которая Д. Скотом специально не формулируется, но служит существенным развитием понимания соотношения индивидуального и универсального как возможности и необходимости переживания. Индивидуальность неизменно предполагает ответственный выбор, часто драматический и даже трагический. Выбор единичного и единого при потенциальности множества вариантов. Этот выбор осознан и проживаем как «мой» в случае игровой комбинаторики, коммуникативной открытости, в случае диалогизации сознания. Необходимость переживания заключается в том, что индивидуальное специфицируется, получая существование, посредством общения. В этой связи понятен призыв Ж. Батай «...Существование есть не что иное, как сообщение, необходимо переосмотреть с этой точки зрения все представления о жизни, бытии, «на свете»» [1, с. 186]. Речь идёт не только о психологическом существовании, о самосознании, но и о том, что коммуникативность, взаимосвязь, сообщение есть способ бытия чего бы то ни было — есть существование. Данный феномен уместно обозначить понятием «контологизирующая коммуникативность».

Не менее выукло чувство индивидуальности и интимно-личного отношения человека к божеству представлено у немецкого мистика М. Экхарта. Сам человек у него есть носитель божественного, есть богочеловек.

Идеи У. Оккама, Д. Скотта, М. Экхарта, безусловно, служили основой, на которой прочно обосновался индивидуализм Возрождения, почвой для нового мировоззрения и ощущения одухотворенности собственной

жизни, ценнее которой и выше которой ничего нет. Но ценность человека как распространенный, общезначимый культурный феномен, как условие особого рода переживаний, которые А. Швейцер назовет «благодеянием перед жизнью», должна будет пробиваться сквозь тернии истории еще многие века. Уже в конце XVIII века И. Г. Фихте категорично будет утверждать, что Я стоит выше всего, что именно Я рождает из себя и природу, и историю, и бога.

2.4. Взаимопревращение культуры и переживаний

И в работах философов, и в сознании обывателей периода средневековья внутренний мир человека — это характеристика его отношений с Богом, т. е. средневековый антропоцентризм доминирует над принципом антропоцентризма. Парадоксально, что утверждение себя здесь осуществимо через отказ от себя (смирение, аскеза, послушничество). Но именно в эмоционально насыщенных переживаниях, в социальных связях предугадать индивидуальное начало средневековой культуры, а не в отвлеченных богословских категориях.

Не могла способствовать разнообразию, обогащению переживаний социальная структура феодального общества. «Характерная черта феодального средневековья — неразрывная связь индивида с общиной. Вся жизнь человека, от рождения до смерти, была регламентирована. Он почти никогда не покидал места своего рождения. Жизненный мир большинства людей той эпохи был ограничен рамками общины и сословной принадлежности. Как бы ни складывались обстоятельства, дворянин всегда оставался дворянином, а ремесленник ремесленником. Социальное положение для человека было так же органично и естественно, как собственное тело; каждому сословию соответствовала своя система добродетелей, и каждый индивид должен был знать свое место» [80]. Т. е. «я» в раннем средневековом обществе еще не выделилось, не выросло из «мы». Это подтверждается известным в социальной психологии тезисом, что внутригрупповая конформность по отношению к чужим общностям оказывается социальной агрессией. Агрессия к чужому и сверхконформность к своему пронизывают всю систему общественной жизни средневековья, находя свое выражение в преобладающих чувствах и настроениях, шаблонах поведения, моральных нормах. Социальная агрессивность-конформность историками полагается в качестве универсальной черты средневековья, присущей всем без исключения группам, атрибутом социального типа эпохи [166, с. 117].

Поэтому и переживание одиночества, и переживание сомнений личного выбора — редкие проявления жизни средневекового человека. Размытость границ «я» была настолько сильной, что его практически

не существовало. Поэтому и отношения одной общности с другой были более реальными, чем отношения обособленных индивидов. Известно, к примеру, что связь людей в семье объяснялась тем, что они имеют общие души, которые переходят от умерших к живущим, а причиной рождения детей в семье выступает то, что отец перегоняет души умерших в тело матери. Как отмечает Б. Ф. Поршнев, отношение «мы и они» глубже и исторически первичнее, чем отношение «я и ты» [125, с. 76]. Эта идея корреспондирует с заявлением Л. Леви-Брюля о том, что примитивные народы мыслят не понятиями, а конкретными ситуациями (см.: [84, с. 194]), когда под обобщением (понятием) понимается не только «группировка», но и «восхождение к конкретному», когда Я выступает предельным обобщением.

Низкая потребность в самоанализе была как бы предзадана макро- и микросоциальными факторами. У субъекта просто не было такой необходимости — выделять свои переживания в качестве особой реальности. Данный феномен «дореклексивных переживаний» наблюдается у отдельных народов, у различных социальных групп и в гораздо более поздние времена. Изучая в начале 30-х годов уже XX столетия психологические особенности крестьян отдаленных кишлаков Средней Азии, практически все из которых были неграмотными и вели хозяйство, близкое к натуральному, А. Р. Лурия просил их описать свой характер, отличия от других людей, свои достоинства и недостатки. Как и предполагалось, тип самоописаний оказался зависящим от образовательного уровня и сложности социальных связей людей. Неграмотные дехканы из отдаленных горных кишлаков подчас не могли даже понять поставленную перед ними задачу. Самоописание они подменяли изложением отдельных фактов своей жизни (например, в качестве «своего недостатка» называли «плохих соседей»). Характеристика других людей давалась значительно легче, чем самохарактеристика. «На известном этапе социального развития, — замечает А. Р. Лурия, — анализ своих собственных индивидуальных особенностей нередко заменялся анализом *группового поведения* и личное «я» заменялось нередко общим «мы», принимавшим форму оценки поведения или эффективности *группы*, в которую входил испытуемый...» [98, с. 151].

В целом исследование душевной жизни средневековой Европе подчинено задачам богословия. Важно наряду с этим отметить, что богословие представляло собой своеобразную *концептуализацию, схематизацию жизненного опыта человека средневековья*. Конечно, это имело идеологическое значение для отцов церкви, монархов, но *эта идеология размещала человека наково-символической системе, в терминах, схемах, образах, с помощью которой члены феодального общества осознавали себя и свой мир, объясняли и регулировали в соответствии с этим социальные отношения, а религиозные ценности и адекватная им эстетика образовывали суть самых интимных переживаний*. Например, собственная греховность и неправедность трактовались как личная причастность вместе

со всем человечеством к греху Адама, который выступает своеобразным архетипом отягощённого виной человека. Даже удручающая бедность благодаря этой культуре переживалась возвышенно: «бедные Христовы» — это люди, отказавшиеся от земных благ, чтобы вернуть царствия небесного. Всё соизмерялось приближением или отдалением от праведности. Даже работа по дому или самообразование представлялись излишними или вводящими в заблуждение, если они не приближали к Богу. Только активность в свете божественного имела приоритет, обретала смысл, а всё прочее признавалось пустым, даже греховным.

Неудивительно поэтому, что наиболее технически оснащенными для продуцирования переживаний были не столько философы, а были духовные наставники и монахи. Они составляли самое образованное сословие, эмоциональную и душевную жизнь пестовали как тепличное растение [157] и в силу своего положения должны были выслушивать своих прихожан и помогать им в душевных делах, особенно после того, как в 1215 г. Латеранский собор установил, что каждый христианин обязан исповедаться как минимум, один раз в год. Для священников разрабатывались и совершенствовались соответствующие техники исповеди. При этом требовалось не формальное признание греха, а внутреннее раскаяние, которое «эмпатичный» и «сензитивный» священник должен был уловить, чтобы принять исповедь. «Мы стали с этих пор обществом в исключительной степени признающимся, — пишет М. Фуко. — Признание далеко распространило свои эффекты: в правосудие, в медицину, в педагогику, в семейные отношения, в любовные связи, в самый обыденный порядок и в самые торжественные ритуалы; признаются в своих преступлениях, признаются в своих грехах, признаются в своих мыслях и в своих желаниях, признаются в своём прошлом и в своих снах..., стараются с величайшей точностью сказать о том, о чём сказать как раз труднее всего...» [153, с. 157—158]. Ритуал исповеди стал на многие века ритуалом признания, в котором имеет место внутренняя модификация того, кто его производит. Данный ритуал со всеми его отсроченными эффектами явился культурной формой, благодаря которой можно наблюдать возникновение для самого субъекта сферы своих чувств, запретных и дозволенных желаний. Он должен теперь определить эту сферу как особую реальность, наблюдать её, осознавать, определённым образом переживать по этому поводу: мир субъективности и субъектность личности взаимообусловлены и, в свою очередь, вызваны установившейся культурной традицией, социальной практикой.

Признание, самораскрытие, откровение является важным свойством диалога. Диалогическое общение (если, конечно, оно имело место, если обе стороны неформально к этому общению относились) на самые разные темы своей жизни становилось доступным всем верующим. Такое общение выступало очень важной культурной традицией, которая не просто

помогала человеку понимать свои переживания, но и вызывала их к жизни, обогащала субъекта интимностью. Ситуация диалога образует своеобразное сложно устроенное смысловое поле, в котором содержательный аспект разговора переплетён и взаимно усиливается «отношенческим» его аспектом, а сложность данного поля, его многовекторность и противоречивость делают переживания необходимостью. В современной психотерапии существует интересное предложение рассматривать феномены образующегося в диалоге поля в трёх измерениях: «в исторически-событийном (*внешняя реальность*), фантазийном (функционирование внутреннего мира или *внутренняя реальность*), а также и более всего — в *отношенческом измерении*. Отношенческая реальность оформляется внутри вырабатываемого парой эмоционального поля и неизбежно находится в осцилляции с двумя другими реальностями, в результате чего создаются бесконечные смысловые возможности» [148, с. 71].

Фантазийное измерение в христианском средневековье стимулировалось необходимостью встраивать образы в отношения веры, расширяя тем самым смысловое пространство, которое всегда интимно-лично. Межличностные отношения часто были опосредованы характером и содержанием визуализации религиозных сюжетов и самого Бога. Образ-абсолют просто необходим для смысловой системы верующего человека и его отношений с другими. Незримая сторона мира акцентируется за счёт снижения значимости предметной её стороны. При этом первая обладает высшей реальностью. «...Образ имеет значение и важен тогда, когда отсутствует оригинал, т. е. выполняет чисто утилитарную функцию по замене оригинала. При наличии оригинала образ не нужен и бесполезен, а так как Бог находится везде, то в его изображениях нет надобности. Они бесполезны даже как напоминание о Боге, ибо слишком далеки от оригинала... Это понимание образа как практически тождественного оригиналу лежало в основе всего христианского, так и последующих иконоборческих движений» [52, с. 4]. Такое требование к точности образа, воплощённого в каком-либо изображении и одновременный отказ от конкретизирующих определений творца, общение на эти темы — всё это приводило к развитию фантазийного отношения, к символаобразованию, наделянию символов смыслами и пробуждению мистического, атипичического переживания — переживания верующего человека. Оно не предметно-натуральное, а феноменальное. Мистика, религиозный культ, монашеская среда, общение по поводу души и духа образовывали в своей совокупности своеобразную культурную лабораторию для такого переживания.

Первые средневековые автобиографии, личные дневники появляются также именно в монашеской среде. Данная система культурных средств переживания священников существенно отличалась от способов организации внутренней жизни представителей других социальных

слоёв. Поэтому психология средневековой культуры характеризуется взаимодействием двух типов сознания — ученая культура клириков и «магическое» сознание народа. Схоласты оперируют логикой, а народное сознание основывается на магии [51]. Здесь следует обратить внимание именно на взаимодействие субкультур, сознаний и переживаний различных социальных групп, а также на единство непосредственности и опосредованности переживаний в пределах конкретной личности: культурно определенные функциональные органы, личностные образования не отрицают натуральные психические функции, а преобразуют, превращают их. «Без парадоксов преобразования», — пишет Э. С. Библер, рассматривая взаимоотношение в средневековой культуре двух культур («высокой» церковной, ученой и «низкой», народной), а также двух голосов («Схоласта» и «Проповедя» — тут никак не обойтись. Ни в реальной жизни средневековья, ни в исследовании этой жизни. Когда Цезарь Ареатский пишет: «Мы также должны заботиться о душе, как возделываем свои поля», когда он говорит о душе человеческой как о «поле Господа», то это не просто ориентация на то, что слушатели его «сельские жители Южной Галии». Это глубинный образ отношения человека средних веков (соответственно — культуры средних веков) к самому себе, к своему предельному полюсу: человек тогда самостоятелен, живет в горизонте личности, когда способен быть и простым, докультурным, как земля, и высоким, угонченным как небо» (цит. по: [129, с. 50]). Гармонизация культурного и натурального начал в человеке выступает во все времена человеческой истории не только содержанием, но и побуждающей силой переживаний, делающей переживания необходимостью в «горизонте личности». Конфуций скажет: «Если в человеке естественность побеждает культуру, он становится дикарем, если же культура побеждает естественность, он становится ученым книжником. Только тогда, когда культура и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем» (цит. по: [166, с. 367]).

Стремление максимально точно отличить «праведные» намерения и переживания от «неправедных» способствовало быстрому развитию латинского словаря «страстей души», где тщательно дифференцируются виды и степени аффектов, чувств, человеческих отношений. Хотя сам латинский язык — официальный язык средневекового Христианства — был искусственным, косным и во многом безжизненным, предназначенным скорее для того, чтобы сохранять, а не изменять, усреднять, а не индивидуализировать, умерщвлять, а не оживлять. «В пределах все нивелирующей системы средневековой латыни следы времени почти совершенно стираются, сознание жило здесь как бы в вечном и неизменяющемся мире» [18].

Об иррационализме (в современном его понимании) переживания средневековья свидетельствуют многие «странности» этого времени, которые отчасти характеризуют «семантическое поле» этой культуры.

Они описаны историком А. Я. Гуревичем: «Разве не удивительно с современной точки зрения, например, то, что слово, идея в системе средневекового сознания обладали тою же мерой реальности, как и предметный мир...? что доблестью в средние века считалось повторение мыслей древних авторитетов, а высказывание новых идей осуждалось? что плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь?... что в средние века не существовало представления о детстве как особом состоянии человека и что детей воспринимали как маленьких взрослых? что исход судебной тяжбы зависел не от установления обстоятельств дела или не столько от них, сколько от соблюдения процедур и произнесения формул и что истину в суде старались обнаружить посредством поединка сторон либо испытания раскаленным железом или кипятком? что в качестве обвиняемого в преступлении мог быть привлечен не только человек, но и животное и даже неодушевленный предмет? что земельные меры одного и того же наименования имели неодинаковую площадь, то есть были практически несоизмеримы? что подобно этому и единица времени — час обладал неодинаковой протяженностью в разные времена года? что в среде феодалов расточительность уважалась несравненно больше, чем бережливость — важнейшее достоинство буржуа?... что в бедности видели состояние более угодное богу, нежели богатство...?» [50, с. 9]. Картину эпохи и психологическую характеристику повседневности необходимо дополнить следующими фактами: средневековое общество — это по преимуществу общество тяжёлого физического труда; крестьяне, ремесленники и рабочие почти постоянно испытывали голод (по разрозненным данным усредненный ежедневный рацион составлял около 2000 ккал/день, в то время как минимально необходимая потребность организма, вовлеченного в тяжелый физический труд, равна 4000 ккал/день); но и данное малокалорийное, однообразное питание перемежалось нередкими и часто затяжными, приводящими к гибели, периодами голода; средневековое общество — это общество преимущественно детей и молодых людей (например, по Ф. Арьесу, средняя продолжительность жизни в средневековой Франции не превышала 23 лет [5]); сексуальное поведение серьёзно ограничивалось только официальным (церковным браком), причём моногамный христианский брак не был непрерываемым идеалом ни для знати, ни для крестьян и горожан [24]); опустошительные эпидемии чумы, холеры, туберкулёза сопутствовали жизни прошлого, постоянно (к примеру в 1348—1349 г. чума унесла жизни 25 % населения Европы), вселив ужас в души людей на долгие времена, породив самое используемое обращение к Богу: «Спаси нас, Господи, от чумы, войны и чумы»).

Более того, современному человеку, существенная часть переживаний которого связана с природой — «любованием» ею, «общением»

с нею, может оказаться сложным понять, что вплоть до позднего средневековья человек и среда его обитания образовывали целостность, расчленяемую разве что сознанием ученых. Было крайне затруднительно «оформить» во внутреннем плане какие-либо переживания по отношению к природе, ибо она просто не воспринималась со стороны. Народное сознание либо не устанавливало границ между телом и природой, либо они были крайне расплывчатыми. Да и в целом мир субъекта и мир вне его полагались либо как аналогии один другого, либо просто не расчленялись. Эти и многие другие примеры «культурно-исторической относительности» лишь подчеркивают особую проницательность в вопросах о психологической жизни философов той поры, а также социокультурную, образовательно-психологическую неоднородность различных социальных групп и сословий. В любом исторически определённом сообществе можно обнаружить не только безличных статистов, но и людей, мысливших и живущих самобытно, понятийным мышлением, определяющих свою личную позицию, развивающих субъектность переживания, творцов с широким кругозором и неординарным поведением. Используя лексику А. Я. Гуревича, можно отметить, что психология «людей книги» имеет существенные отличия по сравнению с психологией людей устного слова. Человек образованный, овладевший какой-либо знаково-символической системой (умеет читать и писать, или знает математику, или нотную грамоту, или умеет сочинять стихи), способен лучше концентрироваться на какой-либо деятельности, абстрагироваться от ситуации, в которой находится, способен в целом произвольно управлять собой. Внутренняя реальность обретает свою «плотность», переживания на основе эмоционального опыта и посредством культурных артефактов становятся рефлексивными, а потому реальными. «Люди книги» делают предмет переживания всю свою жизнь, поскольку письменность есть культурная система для индивидуализации жизни, она создает биографию личности, в отличие от мифологии, назначение которой поддерживать коллективную память.

Сопереживание другим в эту эпоху резко ограничено кругом своего сословия, своей религии. Это проявилось, к примеру, в том, что рыцарский культ благородства и уважения вполне легко соседствовал с невозмутимым спокойствием при массовом истреблении населения захваченных городов, опустошении деревень и т. д. И только в новое время появляется осознание, что «и крестьянки чувствовать умеют» [80]. А ставшая легендарной жестокость конкистадоров по отношению к американским аборигенам не в последнюю очередь объясняется их искренней убежденностью в том, что индейцы — не люди, а крайне опасные демоны, лишь принявшие человеческий облик, но в действительности лишенные души [82]. Этот своеобразный внутригрупповой фаворитизм имел следствием подозрительное и агрессивное отношение к тем, кто отличается

по религии, расе, социальному классу, образованию, также имело место атрибутирование этим «Другим» целей, противоположных субъекту. «Другой» — это враг, который в случае необходимости без всяких внутренних колебаний может быть уничтожен. Т. е. «настоящие люди» — это те, которые принадлежат моей группе, у них есть понятные для меня переживания, и, вообще, только они и способны переживать.

Склонность к домыслам в сознании обывателей, их неспособность воспринимать «человеческое» у представителей других культур проявляется и в отношении открытий, сделанных Х. Колумбом. Как указывает М. Ходген, журнал Колумба описывает людей, встреченных им в западном полушарии, вполне объективно. «Он восхищается их великодушием, нравственностью и умом, хотя и находит их материальные обстоятельства достойными сожаления. Однако слухи, которые начали распространяться сразу после возвращения Колумба в Европу, создавали фантастические образы новооткрытых земель и населяющих их народов, очень похожие на мифические создания средневекового воображения. Перечень этих созданий был поистине фантастическим и включал людей, которые скрипели, а не говорили; людей, у которых не было голов, а глаза и рот были на груди; людей, ходивших голышом, не знавших брака, живших в полной половой распущенности» (цит. по: [84, с. 23]). Объяснение данному феномену, который присущ не только средневековью, Ренессансу, но и практически всей предшествующей (а отчасти и последующей) истории, обнаруживается в древних социально-психологических пластах психики человека. Дело в том, что положительные эмоции обусловлены тем ощущением, которое дает людям чувство «мы», а отрицательные — это все то, что привнесено в жизнь со стороны «они». Как обосновывает Б. Ф. Поршнев, «дуализм чувств восходит к социальному дуализму» [125, с. 98]. Именно поэтому «они» не просто вызывают сочувствия, а служат объектом вымещения всего самого отрицательного, негативно-яростного, что только может содержаться в себе психика человека, для которого «мы» было более реально и существенно, чем собственное Я.

И. Хейзинга пишет о том, что нам трудно представить чрезвычайную душевную возбудимость человека средневековья, его безудержность и необузданность. Сам он объясняет данные особенности переживаний тем, что они облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время [157]. Интенсивность средневекового переживания необходима для компенсации чрезвычайной динамичностью, быстротой смены состояний. В целом же Хейзинга те или иные переживания исторически обретают определенные формы, которые затем сами становятся активными по отношению к переживаниям. Но дело, как мы полагаем, не только в резкости форм, но и в целом в культурной вооруженности, образованности, которые прежде всего выступают основой толерантности переживаний, принятия других. Важен при этом и образ жизни, востребующий

данную образованность. Внутренняя сложность, внутреннее культурное богатство в истории развивается через снятие противоречия между расширяющейся социальностью и ограниченными возможностями общения. *В культурной динамике это противоречие снимается развитием внутренней социальности, социально-психологической рефлексивной деятельностью по согласованию ценностей и норм, посредством расширения границ значимости — всем тем, что в комплексе мы называем переживанием.*

Личность как субъект переживания экологическое единство образует с культурной, социальной средой. Если современная нам общественность богата средствами нейтрализации переживания слишком сильных эмоций на течение социальной и политической жизни, в которой управление и особенно стратегические решения принимаются под контролем государственного расчета, то, наоборот, «в феодальной Европе был распространен тип необузданной фантазирующего правителя. И, можно предположить, что закончалась не только в импульсивности властителей, но и в отсутствии представительных органов управления, процедуры коллективных решений, политической культуры гражданского общества. Политическое считалось личным, семейным, клановым предприятием, религиозным подвижничеством, рыцарской авантюрой, но никак не работой подотчетных населению служащих и его избранных представителей» [166, с. 285]. Здесь мы не обнаруживаем тех политических условий, тех социальных идеалов, которые востребуют коммуникативность личности, её диалогизм, как, например, в древнегреческой полисной общине или в судебной римской системе.

Логика, доказательность как бы окутана всепроникающей восприимчивостью, эмоциональностью, реактивностью, экзальтированностью. Исследователи психологии средневекового человека (И. Хейзинга, М. Блок, Л. Февр, Р. Мандру, Ж. Ле Гофф, А. Я. Гуревич, В. А. Шкуратов и др.) едины в описании характеристик субъективности представителей феодального общества. Гиперсензитивность не только реактивна, но и определяет круг психологических потребностей. От бесконечных восторгов и бурно выражаемой радости, слез, рыданий, заламываний рук, обмороков, многих психосоматических симптомов средневековый человек переходит к соответствующим предпочтениям. Он любил яркие, контрастирующие цвета, его притягивали драматические, трагические, часто кровавые зрелища. «Жестокое возбуждение и грубое участие, вызываемое зрелищем эшафота, были важной составной частью духовной пищи народа» [157, с. 9]. Сложившаяся система переживания, созданные функциональные органы для своей жизни нуждаются в определенных образах, они в пространстве личности обладают относительной независимостью, сами детерминируют не только эмоциональные реакции, но и убеждения, поступки человека, влияют на образ себя и картину мира.

Гиперсензитивность к происходящему в общей динамике переживания необходимо связывать с уязвимостью самой жизни, с неудовлетворенностью одной из основных потребностей — потребности в безопасности. Многочисленные угрозы, казалось, поджидали на каждом шагу. Тревогу, неуверенность и просто дикий страх человек переживал настолько часто, что их можно считать хроническими, «фоном» или «стерженьем» переживаний, в зависимости от контекста происходящего. «Чувство неуверенности — вот что влияло на умы и души людей средневековья и определяло их поведение. Неуверенность в материальной обеспеченности и неуверенность духовная; церковь видела спасение от этой неуверенности, как было показано, лишь в одном: в солидарности членов каждой общественной группы, в предотвращении разрыва связей внутри этих групп вследствие возвышения или падения того или иного из них. Эта лежавшая в основе всего неуверенность в конечном счете была неуверенностью в будущей жизни, блаженство в которой никому не было обещано наверняка и не гарантировалось в полной мере ни добрыми делами, ни благоразумным поведением. Творимые дьяволом опасности гибели казались столь многочисленными, а шансы на спасение столь ничтожными, что страх неизбежно преобладал над надеждой... Итак, ментальность, эмоции, поведение формировались в первую очередь в связи с потребностью в самоуспокоении» [91, с. 302].

Специфика переживаний средневекового человека подчеркивается своеобразным пониманием идеи развития. Развитие трактовалось не столько как причинно-следственная зависимость, сколько как символический процесс, когда связь между явлениями выступает как символическая и целевая, причем обнаруживается она внезапным скачком. При этом любая ассоциация на основе какого бы то ни было сходства может непосредственно представляться как сущностная, мистическая связь. Это относится и к общественному развитию (предчувствие конца истории, апокалипсиса), и к развитию личности на протяжении жизненного пути (дети ассоциативно воспринимались как уменьшенные копии взрослых).

Описанные свойства сознания во многом объясняются его символизмом. Если для античного мира «спиритом» ключевой особенностью являлась его мифологичность, то для средневекового человека существенной характеристикой сознания становится символизм, который наследует многое от мифологизма и одновременно отрицает его. Мифологизм — одухотворение человеком мира, средневековый символизм — одухотворение человеком себя самого. Символы, разнообразные операции с ними, позволяют человеку ощутить себя свободным, пережить свою субъектность как в конкретной ситуации, так и в жизни в целом: «Именно включение символических операций делает возможным возникновение совершенно нового по составу психологического поля, не опирающегося на наличное в настоящем, но набрасывающего эскиз будущего

и таким образом создающего свободное действие, независимое от непосредственной ситуации» [44, с. 50]. В качестве символа может выступить любой образ, в котором для человека сконцентрирован смысл или несколько смыслов. Символ понятен конкретному субъекту, иногда он применим только для конкретной ситуации (контекстуален). Символом — это всегда индивидуальный. Поэтому свобода в символическом восприятии ограничена. Символизм не вполне формализован, в нём нет той свободы преобразования, которую имеет понятийное мышление, абстрагирующееся от контекста; только операциональный интеллект освобождает от контекстуальных привязок и, следовательно, любых проявлений чувственности. Переживание промежуточно: оно между сущностным и единичным, между безразличием значения и чувственностью смысла. Оно лично и социально: лично в той мере, в какой социальность постулирует субъектность, открывает мир чувственности, а благодаря субъектности, рефлексивности переживание может стать социально значимым. Оно — мир во мне как для другого, но внутренне диалогично.

Но волею символа может формироваться общность, он может становиться общезначимым (например, когда к манипуляциям ребёнка с предметами, выделенными для игрового действия, присоединяются другие дети). «Символическое выражение средневековья закреплено во множестве культовых предметов и строений, текстов, жестов, слов. Оно предназначено для общества, которое состоит из немногочисленных грамотеев и неграмотного большинства. Символическая среда создает своего рода массовую культуру разнородной и разноговорящей эпохи, потому что не перелagается целиком на какой-либо из ее конфессиональных и кастовых языков, а опирается на симбиоз изображения, слова, буквы, эмоционального и телесного движений» [166, с. 170].

Христианский символизм первоначально — это попытка возвыситься над застывшей внешней реальностью, над тяжелой обыденностью. Но со временем он сам становится ортодоксальным и застывшим. Упомянувшиеся ранее страх, неопределённость, непредсказуемость жизни вызвали, очевидно в порядке компенсации данных переживаний, мощную тенденцию к упорядочению: детально разработана иерархия небесных и земных сил, учёная схоластика и юридическая казуистика описывали «истинное», «законное» на все случаи жизни. Именно Бог символизировал этот порядок, благодаря которому и человек ясно представлял себе своё, Богом данное, место в жизни. «Жизненная ценность символического толкования всего сущего была безграничной. Символизм создал образ мира более строгий в своем единстве и внутренней обусловленности, чем это способно было бы сделать естественнонаучное мышление, основанное на причинности. Он охватил своими крепкими объятиями и природу, и историю. (...) Символическая образность есть нечто вроде музыки на текст логически сформулированных догм, звучащих без этой музыки чересчур тяжело, чересчур бедно» [157].

К примеру, человек относительно независимый, неортодоксальный, без «страха господня» (насколько можно было быть таким тогда) идентифицировался сообществом как «не имеющий совести», или чаще просто как «захваченный демонами». Карнавальная, смеховая традиция выступила культурным средством совладания и со страхом, и с лишениями, и с «тяжеловесностью» церковных канонов: «Особенно остро ощущал средневековый человек в смехе именно победу над страхом. И ощущалась она не только как победа над мистическим страхом («страхом Божиим») и над страхом перед силами природы, — но прежде всего как победа над моральным страхом, сковывающим, угнетающим и замутняющим сознание человека: страхом перед всем освященным и запретным («манна» и «табу»), перед властью божеской и человеческой, перед авторитарными заповедями и запретами, перед смертью и загробными воздаяниями, перед адом, перед всем, что страшнее земли. Побеждая этот страх, смех прояснял сознание человека и раскрывал для него мир по-новому. Это победа, правда, была только эфемерной, праздничной, за нею снова следовали будни страха и угнетения, но из этих праздничных просветов человеческого сознания складывалась другая неофициальная правда о мире и о человеке, которая подготавливала новое ренессансное самосознание» [18].

Предметы быта, слова, цифры, события осмысляются через символ, т. е. они способны для воспринимающего субъекта становиться чем-то большим, чем являются на самом деле. Благодаря символу устанавливаются смысловые связи между объектами, явлениями. Религиозный символ порождает возвышенное переживание, которое имеет структуру и форму данного символа. «Достаточно задуматься об этимологии слова «символ», чтобы понять, какое большое место занимало мышление символами не только в теологии, в литературе и в искусстве средневекового Запада, но и во всем его интеллектуальном оснащении. У греков слово «цимболон» означало знак благодарности, представлявший собой две половинки предмета, разделенного между двумя людьми. Итак, символ — это знак договора. Он был намеком на утраченное единство, он номинал и звал к высшей и скрытой реальности. ...Символизм — это универсален, мыслить означало вечно открывать скрытые значения, непрерывно «священнодействовать». Ибо скрытый мир был священен, а мышление символами было лишь разрывоткой и прояснением учеными людьми мышления магическими образами, присущее непросвещенным» [91, с. 308]. Однако если символ — египетская иероглифика не несет в себе ничего нового, не способна порождать новые смыслы для субъекта, не дает новых образов, эмоций, не создает условий для жизнеутверждающих переживаний, не помогает решать практические задачи, она становится механистичной, превращается в догму и вырождается. Планирование, принятие решения,

желания и помыслы о них, свободная воля — всё это категоризировалось как греховное. «Где полный человек, там и грех», — скажет в IV в. епископ Аполлинарий. При формировании отношения к чему-либо средневековая аргументация, «указавши на небо, она тут же начинает блуждать между примерами из Писания и нравоучительными банальностями» [107]. Догматический формализм с бесконечными мрачно-казидательными образами и обусловил ренессансные настроения в средневековой христианской культуре; человеку хочется быть в живом, а не в мёртвом мире. Мёртвый мир через жизнеутверждающие переживания становится оживленным, живым.

Жизнь культуры, как и психоэмоциональная жизнь человека, сопряжена с динамикой форм, с соотношением и взаимодействием формы реальной и формы идеальной. Отсутствие динамики, когда в культуре есть запрограммированность относительно того, что нужно переживать и чувствовать, когда человек видит полка, герб, розу, или другого человека, отправляющего как-нибудь ритуал, ради чего стоит жить, а за что умирать, — всё это структурирует переживания и одновременно их уничтожает, если человек не способен выйти за пределы культурно-заданного, если переживание (процесс) заменяется культурной программой (статичной формой). Деиндивидуализирующее и обезличивающее влияние имела и средневековая учёность, а не только религиозная ортодоксия. «Своей репутацией средневековый человек во многом обязан своеобразному складу учености, которая охотно обобщала и универсализировала, но мало интересовалась индивидуальными чертами человека и потому «опускала» их» [166, с. 289].

Толерантность к инакомыслию и к иным переживаниям — один из главных культурных позывов Возрождения, не теряющий и сегодня своей актуальности — стала «новообразованием» очередной «возрастной стадии» человечества как следствие чудовищного насилия догматиков средневековья (борьба набирающей силу инквизиции с еретиками, истребление «ведьм» и др.). Проблема толерантности «завязана» на проблеме стереотипизации переживаний, их вырождении в статичные формы в конкретных сообществах. «История ересей, — пишет Р. Д. Лэйнг, — свидетельствует не просто о стремлении отторгнуть (отлучить) тех, кто придерживался иных догм или взглядов; она свидетельствует о нашей нетерпимости к отличным от наших фундаментальным структурам переживания» [100, с. 80].

Еще одной психологической особенностью средневековой культуры является практически полное отсутствие мотивации достижения, стремления к самосовершенствованию, что объясняется, очевидно, отсутствием необходимых социальных условий и идеологией христианства. «Член группы, носитель отведенной ему функции или службы, индивид стремился прежде всего к тому, чтобы максимально соответствовать

установленному типу и выполнять свой долг перед богом. Жизненный его путь был дан заранее, как бы запрограммирован его земным призыванием. Поэтому внутреннее развитие индивида было исключено» [50, с. 119]. Если в греческой культуре почитались сильные и смелые герои, мудрые философы, то христиане верили, что искупление наступит для всех (для царей, рабов, для видных мыслителей и наивных душ, для мужчин и женщин, для красивых и безобразных, для сильных и немощных). Греческий порыв к совершенству, идеал самореализующейся личности потеряли свою привлекательность и мотивирующую силу. Более того, интеллектуальная активность ограничивалась чёткими указаниями. Важна была не столько личная дорога к Богу, к Истине, сколько приобщение через веру к коллективной христианской духовности, создаваемой взаимопомощью, милосердием и библейскими нормами.

Конечно, развитие имело место, но в тех понятиях и критериях, которые предоставлялись культурой феодального общества и субкультурой своего сообщества. Т. е. именно в пределах своего социального пространства человек имел достаточную свободу самовыражения в труде, в эмоциональной жизни, в развитии. Например, несмотря на то, что вследствие грехопадения человека труд оценивался негативно (как наказание), в нём видели источник поддержания жизни и особо ценили профессиональное мастерство. Трудовая деятельность была средством утверждения социального статуса и связанного с ним переживания личного достоинства, переживания принадлежности и защищённости. Здесь мы можем обозначить ещё одно противоречие, которое фиксирует необходимость переживаний, их историческую диалектику: стремление укрепить своё социальное положение (подчиниться, исполнить) и одновременно чувствовать себя независимым, свободным (вызвать, исполнить). Это то стремление как можно полнее соответствовать своей социальной позиции, которое приводит к отрицанию границ этой позиции предустановленных. Пожалуй, все социальные и психологические феномены обладают этой противоречивой тенденцией, которая является *онтологическим атрибутом средства социального действия и средства переживания*.

Вместе с тем ценность и само существование само по себе, а не процесс становления важной была, несомненно, личности во всеобщем, а не ее оригинальности. Эпоха средневековья «обосновала ценности, утверждавшие коренную причастность индивида к сверхличным идеалам, к человеческому роду, ко всему мирозданию в целом. И надо прямо сказать, что эти ценности и поныне небезуспешно спорят с индивидуалистическими ценностями новоевропейской цивилизации, возвышающей отдельную личность, ищущей ее основания в ее внутренней субъективности, но вместе с тем представлявшей эту личность ее собственной одинокой судьбе» [83, с. 16].

Бог как неизменная и вечная самосознающая сущность и нужен был средневековому человеку в качестве исторически выстраданного жизнеспособного средства избавления от одиночества. Ранние христиане полагали, что это была абсолютная сущность, которую, как мы уже отмечали, они непосредственно переживали, не осознавая какой-либо альтернативы данному состоянию. Чрезвычайно важно, что человеку было не просто ритуально молиться, но с этой сущностью можно было общаться, её вневременное бытие включало, по представлениям людей, каждое их переживание. Но с обострением социальных противоречий, с развитием науки, с возникновением в жизни конкретного человека тяжких страданий, справиться с которыми способен был только он сам, обретается переживание отделенности, отчужденности от Бога, переживание замкнутого, изолированного своего существования. Гегель в этой связи рассуждает, что лучше уж быть рабом, имеющим, в некотором смысле, статус, определяемый его хозяином, пусть даже это и звучит не самым гуманным, чем вообще не быть признанным господином. Это означает, что человеческие желания в своей основе и сути должны быть постоянно обусловлены другими самосознающими «Я», их желаниями (см. [16]).

Основанная на христианстве культура средневековья имеет в качестве доминирующей тенденции жизнь созерцательную (*vita contemplativa*), что сильно контрастировало с установками на достойную жизнь древних греков, которая по их мнению должна была представлять собой жизнь активную (*vita activa*). Т. е. человек, стремящийся быть достойным человеком и получать от жизни удовлетворение, должен был в одном случае вести уединенные размышления, молиться, общаться с Богом, а в другом — выражать себя на общественном поприще, заниматься политикой, отстаивать свои убеждения. Данные культурные тенденции могут иметь в качестве аналогии юнгианское разделение людей на интровертов и экстравертов. Несмотря на многочисленные современные указания на то, что экстравертный способ переживания связан с большим оптимизмом и большей удовлетворённостью жизнью, нельзя говорить о том, что интроверты сами по себе (по своей природе) более депрессивны и менее удовлетворены жизнью. Думается, что последние, как и свойственно их типу, более сдержанно (менее восторженно) склонны описывать свои переживания. Таким образом, дело не в большей или меньшей удовлетворенности жизнью представителя той или иной культуры, экстраверта или интроверта, а в *способе описания, в использовании различной категоризации, различных культурных средств выражения и оценки своих состояний и переживаний*.

Историко-психологический, культурно-исторический анализ психологии человека различных исторических эпох наталкивает на обнаружение не только социокультурных, но и, что мы уже видели на различных

исторических примерах, социально-психологических детерминант переживания. Возможность и необходимость определенного паттерна переживаний (их унифицированность, взаимосвязь различных тем переживания, определенная сюжетная структурированность и эстетическая оформленность) у различных людей возникает, конечно, вследствие схожего образа жизни. Но важнейшим условием общности и схожести переживаний выступают межличностные контакты, к которым Б. Ф. Поршнев относит взаимные визиты, знакомства, праздники, обряды, беседы. С его точки зрения даже «в пределах огромных объективных общностей, как класс или нация, только через соприкосновение людей и рождается социальная психология» [125, с. 75]. И даже самые поверхностные формы общения, такие как приветствия и разнообразные клише, стандартные жесты и взгляды, имеют важнейшую функцию — поддержание реальности происходящего, переживание своей личности как некоего цельного образования, осознание непрерывности своего бытия. Таким образом, социально-психологический уровень не только создаёт, но и постоянно воссоздаёт, поддерживает некую структурированность жизни, своеобразную очевидность переживаний для своего субъекта.

Этот момент проявлен и в том, что вместе со способами «заботы о себе», которые сложились в философских школах античности (прежде всего сосредоточение и бдительность по отношению к себе), христианские процедуры включали ещё и безусловное послушание по отношению к наставнику, постоянное отслеживание своих переживаний, а также обязательную экстерииоризацию всех «движений души» в речи, одновременным установлением того, откуда каждое переживание, каждая мысль (хорошая или дурная) пришла: от Бога, от самого себя или от дьявола. Не только переживания, но даже общее «конституирование себя», как показал М. Фуко [153], в эпоху средневековья во многом определено двумя социально-психологическими феноменами, имевшими статус безусловного требования традиции: покаянием и исповедью.

Схожесть образа жизни и межличностные контакты — основа социотипического в поведении и переживаниях. Множество социотипических форм, сюжетов переживания Г. Шпет называет словом «дух». Он пишет: «Дух — конкретный стиль, тип или тон. Не кратковременное состояние, а пребывающая форма. Дух — эхо жизненного многообразия. Дух отображает действительность, структуру переживаний коллективной организации. Дух — собрание, связка характерных черт поведения народа. Дух рыцарства, дух помещанства — суть части целого» [167, с. 94]. Так называемый дух народа есть отражение тех общностей и того типичного, что, несмотря на индивидуальные, групповые, классовые, региональные различия, образует некое ценностно-смысловое поле, которым определяются характеристики переживаний. Но без межличностного взаимодействия и взаимообмена ценностно-смысловая общность невозможна.

В современной психологии не потеряли актуальности дискуссии о преобладании средовых факторов или характерологических черт в генезисе тех или иных переживаний, мотивов, поступков. Интересно, что битва ситуационистов и персонологов, развернувшаяся в XX столетии, имеет куда более глубокие корни, чем принято полагать и может быть эксплицирована на историческом материале. Данная экспликация обосновывается тем, что особенности картины мира, связанных с ней переживаний воплощаются во всех семиотических системах функционирующих в обществе. Поэтому искать специфику переживаний, понимание их генезиса необходимо в том числе и в произведениях искусства, литературы. Исторически первой и преобладающей вплоть до XX века формой понимания и описания человека является рассказ. Рассказ фиксирует интернализацию ситуации и психологических свойств, переживаний героя рассказа. Рождение личности как субъекта переживания мы обнаруживаем где-то на закате средневековья, но в «ранних памятниках нарративного жанра — мифе, эпосе — ещё невозможно раздвинуть индивидуального героя и общность, поскольку герой — это и есть персонализированная общность (род, племя, народ) в обстоятельствах его возникновения» [166, с. 53].

Динамика представлений о поступках, психических состояниях и характерах была прослежена Д. С. Лихачёвым в исследовании древнерусской литературы [92]. Вначале человек описывается отдельными поступками, соответствующими его социальному положению: историческое лицо оценивается в исторической перспективе, в его «социальной функции». Позднее (в XIV—XV вв.) раскрываются отдельные психологические свойства и состояния, эмоциональные отклики на события внешнего мира. Эти переживания уже не вытекают всецело из сословной принадлежности, но еще и не образуют целостную картину характера. А вот далее уже открывается внутреннее единство, связующее звено и производящая сила отдельных переживаний, поступков и черт — индивидуальный характер. Д. С. Лихачев отмечает, что «возможность углубиться в психологию исторического деятеля, анализировать не отвлеченный объект дидактических размышлений, и не идеального святого, и не одно какое-либо человеческое чувство, психологическое состояние и т. д., а конкретного современника явилась целым открытием в литературе» [92].

С развитием культуры неразрывно связано становление психологических идей. По мнению К. Ясперса «духовное творение средневековья... находит свое полное выражение в системе Фомы Аквинского и поэтике Данте...» [176, с. 252]. Среди множества образов, созданных Данте, обращает на себя внимание картина девяти кругов ада. Здесь грешники, отвергшие божественную любовь, в последнем круге изображены как абсолютно изолированные, не имеющие возможности общаться, т. е. ад — это социальная изоляция, вечное одиночество. Такая кара поджидает

всех, кто предаёт кровные узы, отвергает теплоту человеческих отношений. Они отдалены от света и тепла Солнца Господнего. И «грешный род терзается, жестоким льдом зажатый» [55, с. 144], отвергнув все человеческие узы. Образ этот не просто подтверждает значимость для Данте человеческих связей, но и формирует представление о социальности как источнике тепла душевного, а также о социальном происхождении самой душевности. Однако картина ада рисуется в связи с людскими отношениями, т. е. адом может обернуться для человека и само сообщество. Конечно, вне зависимости от характера этих связей, без них человек не просто обречён на ад, но на небытие.

2.5. Ф. Аквинский: личность как субъект переживаний

Фома Аквинский (или Аквинат) (1225—1274) — один из безусловных лидеров философского движения средневековья, вписавший образ человека в общее представление о бытии. Место человека в мире, как мы видели, — главнейший вопрос средневековой культуры и христианской философии, представителем и идеологом которой выступал Аквинский. Поэтому, анализируя его психологические идеи, важно понимать черты христианского мировоззрения: историзм истин веры, целостность и единство мира, наличие объективной истины, ценность существующего материального мира как творения, принципиальная познаваемость мира, познаваемость нематериальных явлений через анализ реальных материальных объектов [86]. Надо отметить, что эти черты христианского мировоззрения сами сформировались и окрепли во многом благодаря Аквинскому.

Он сформировал свои убеждения и построил свою христианскую философскую систему в противоборстве с материализмом Аристотеля, с одной стороны, и, с другой стороны, с идеоплатонизмом, который в то время имел черты спиритуализма. Также борьба велась с ортодоксией духовников, которые не хотели признавать законными нищенствующие ордены (доминиканский, францисканский). К доминиканскому ордену принадлежал сам Фома.

Важной характеристикой мировоззрения и философии доминиканцев выступает ценностное отношение к любым объектам мира, к любым видам деятельности человека. Здесь нет той дифференциации, в том числе и по целостному основанию, которая, как мы помним, имеет место у Аристотеля при определении им транзитивной и нетранзитивной деятельности. Ценностного переживания у Фомы заслуживает всё, что попадает в поле внимания человека, все большие и малые предметы, все служебные занятия, всякая работа, семейная жизнь, супружеские

отношения, физическая работа, развитие наук, эстетические проблемы, сокровища каждодневной жизни и богатейший в своем разнообразии веер мирской жизни [139]. Ценностью обладает, конечно, не только и не столько деятельность человека, но и сам человек. Более того, опираясь на Священное Писание, которое содержит неоднократные указания на абсолютную справедливость Бога, и что Бог относится ко всем одинаково, Фома осуждает тот взгляд на личность, который сориентирован прежде всего на функцию человека, а не на самого человека. Т. е. всё сущее и всё происходящее с человеком ценностно. Мы можем полагать, что в этом заключён один из идеалов жизни по Аквинскому. Этот идеал ориентирует на ценностное отношение к жизни как таковой, на наделение значимостью человеком всех предметов и явлений, попадающих в жизненный поток.

Ценность переживания придаёт момент обогащения субъекта отношения объектом. Если субъект пытается к чему-либо сформировать отношение, познать его, оценить, то это «что-либо» обогащает его своей формой, которая уникальна, т. к. такой формы нет у другого объекта, и было бы и у субъекта до момента изучения. Вот что пишет сам Аквинский: «Познающие предметы тем отличаются от предметов, познающим не обладающих, что предметы, не обладающие познанием, имеют одну лишь только свою собственную форму, то есть оформляющее начало. В то время как познающее естество, познающее бытие по своей природе — «natum est habere» — способно к обладанию формами других предметов. Поэтому является очевидным то, что природа вещи, не обладающей познанием, не способной к познанию, гораздо более «coarctata» — гораздо более стеснена и ограничена. А природа познающих естеств (естеств, способных познавать) имеет большую протяженность. Поэтому «philosophus», то есть Аристотель, утверждает, что в человеке душа является как бы всем: «Anima est quodammodo omnia» (цит по: [139]). И чем больше развито оформляющее начало душевной жизни, тем более оно способно к познанию, проникновенному чувствованию. Несложно заметить, что Аквинату в этих размышлениях уже недалеко и до идеи о форме как средстве познания, как функциональном органе внутренней деятельности, как средстве переживания. Может быть поэтому он неоднократно подчёркивает, что форма и есть душа.

Кстати, показательным является и тот факт, что Аквинский не разделял мнения, в соответствии с которым мозг выступал в качестве органа мышления. Мозг управляет системами организма, он является органом внутренних чувств, мышление же, интеллектуальное действие является неорганическим, т. е. ненатуральным.

Аквината называют первым ученым, который ввел в науку о человеке понятие личности [86]. Личностное начало проявлено, прежде всего, в способности размышлять, в стремлении к мудрости, которая является