

С. Н. Жеребцов

**Психология
переживаний личности
в динамике культуры**

*Античность
Средневековье
Возрождение*



Мозырь
«Содействие»
2013

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

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

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

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

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

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, познанием 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

необходимым условием святости. Личность обладает способностью к познанию, включая и самого себя, к целеполаганию, к выбору, она наделена свободной волей. Аквинский считал существенным для личности быть господином своих действий, действовать, а не приводиться в действие [8, с. 401]. Т. е. Фома Аквинский наряду с разумностью поведения личности и ее самосознанием подчеркивает среди признаков личности ее ответственность за собственное поведение: личность управляется божественным провидением таким образом, что сама принимает решения, и, следовательно, совершаемые ею поступки суть персональные деяния [50]. Личность, следовательно, есть развитие идеи о человекобожии, личность понимается сокращенно. Конечно, можно интерпретировать эти положения Аквината в том смысле, что свобода выбора относится и к всевозможным действиям во внутреннем плане — плане познания самого себя и плане собственных переживаний. Для этого надо исходить из внесокрального взгляда на человека. У развитой личности эти действия и переживания характеризуются свойствами субъектности, саморегулируемости. Переживания, основанные на мудрости (рефлексивные переживания), — это не только некая способность, но и идеал в системе Аквинского, это то, что выступает условием не только святости, но и человечности. Тот, кто лишён философии — не человек, как потом в XV веке скажет П. делла Мирандола. Но личность Фомы — это, конечно, не та самодостаточная, самоуправляемая и независимая, обладающая уникальным внутренним миром инстанция, как она стала мыслиться в итоге нововременных культурно-психологических трансформаций. Личность как понятие выводиться скорее логически, она не мыслится содержательно-психологически. Мы здесь не видим тот «не совпадающий с собой, неготовый, неисчерпаемый, одновременно структурированный и лишенный всякого мира отдельного человека, мир со своим хаосом и своей твордой, определившийся, но продолжающий определяться каждым новым выбором, поступком...» [12, с. 116].

Но, всё же, понятие личности, пусть и возникающее в процессе своего конституирования Аквинским, позволяет пояснить и тот психологический факт, что человек, являясь субъектом смысловой сферы, он не усваивает понятия, суждения в готовом виде, он должен их сделать очевидными для себя, открывать их заново. Поэтому вопросу мы видим расхождение Аквинского с представлениями Платона, который полагал, что душа человека существует ещё до зачатия. «Святой Фома утверждает, что нет никаких врожденных идей, и нет никаких врожденных понятий. Все свои понятия человек должен выработать собственным трудом, от первых своих детских впечатлений и до самой смерти» [139].

Понимание в искусстве, в науке, в общении — это процесс открытия в пределах (в границах, в контексте) смысловой системы сознания и средствами данной системы. Сознание должно для личности сделать

очевидным тот или иной факт, идею, теорию, замысел художественного произведения. Человек объясняет себе как другому, и это «как» имеет принципиальное значение. Для другого необходим не только факт, или идея, но и контекст существования факта или идеи. Для личности как субъекта и объекта воздействия этот контекст известен. В данном случае личность выступает и субъектом, и объектом сознания. Поэтому она переживает процесс понимания некоего явления, логическое его обоснование другому человеку требует развёрнутого обоснования.

К чему направлена работа переживаний, какова их интенциональность? Из теоретических положений Аквината следует, что человек стремится к благу, о достижении которого свидетельствует состояние душевной гармонии и переживания красоты. Когда на время успокаиваются желания, субъект чувствует удовольствие, т. к. познающий интеллект освобождается от внешних усилий. Переживания, таким образом, связаны, точнее сливаются с познанием. А самые возвышенные переживания невозможны без интеллектуального напряжения и прорыва в сферу красоты. Благодаря Фоме и начиная с него «стало возможным, — отмечает Ф. Яковлев, — не только падать ниц перед иконой, но и получать удовольствие от созерцания ее формальной и пластической целесообразности» [96].

Существует особая разновидность переживаний — мистические переживания, переживания Бога, о сущности которого не может быть позитивного знания, но данная сущность даётся человеку как откровение. Такое переживание сугубо индивидуально, оно принципиально непередаваемо другим, некоммуникативно; оно не обладает ясностью с интеллектуальной точки зрения, хотя для субъекта выступает как вполне реальный и очевидный опыт. Здесь мистические переживания (так, как их характеризует Ф. Аквинский) в ярко выраженной форме отражают общее свойство всех переживаний — их неформализуемость, поскольку большой объём смыслового пространства, в котором существуют переживания, невозможно или проблематично означить в некой социотипической системе, облечь переживание в некую форму, чтобы сообщить другому. Как только означение и оформление таких переживаний осуществляется, они перестают быть собой: переживание изреченное есть ложь, если перефразировать поэта. Такое переживание является своеобразным посланием самому себе, как аспект внутренней речи (по Л. С. Выготскому), которая всегда предикативна, свёрнута, т. к. предназначена только для себя. Такое переживание аутокоммуникативно. Интересно в этой связи, что Н. Кузанский предлагал для постижения природы Бога использовать геометрические модели. Например, идею бесконечности, которая выступает важнейшей характеристикой Бога, который, в свою очередь, объемлет все высшие ценности и идеалы, разбросанные по миру, предложено понять (соответствующим образом оформить в своём внутреннем

мире) через образ треугольника, в котором одна бесконечно большая сторона превращает весь треугольник в обычную прямую линию. Можно полагать, что переживание на основе подобного рода моделей обладает большей коммуникативностью, т. к. оформлено социотипически, т. е. доступным для сопереживания образом.

Зависимость внутренних феноменов психической жизни от жизни социальной — один из важных сюжетов творчества Фомы, пусть и не вполне эксплицированных философом в психологическом отношении. Но сложность и развитость со-бытия людей им признавалась вполне недвусмысленно: «...самым совершенным действием является соборная жизнь» (цит. по: [139]). Созидать развитые сообщества — дело, требующее мобилизации всех человеческих добродетелей. Оно не только сложное, совершенное по своему строению, но и необходимое. «Кто заботится об истинном благе какого-то сообщества, — поясняет Фома, — тем самым он созидает свое собственное благо, потому что благо личности не может реализоваться без общего блага, либо блага семьи, либо города, либо королевства» (цит. по: [139]). Совершенствование сообщества, таким образом, и совершенствование своей личности — два процесса, которые выступают у Фомы двумя важными задачами человека. И это сочетание задач, как можем полагать, у Фомы не было случайным. Саморазвитие личности, организация своей субъективности — эта та деятельность, которая и возможна только в сотрудничестве, как со-действие человека человеку в достижении совместно принятых целей. Разнообразие вне индивида сопрягается с разнообразием внутри индивида, который именно благодаря разнообразию, обеспечиваемому процессом переживания и соответствующими органами, становится универсальным адекватным множеству социальных ситуаций. Координация действий с другим — основа генезиса самоорганизации личности, её внутренних действий.

В свете этих соображений любопытно следующее обстоятельство. Доминиканский орден, к которому принадлежал Фома, представлял особый, нетипичный для своего времени тип социальной жизни. Известно, что данный орден в глазах светской и религиозной общественности выступал чем-то наподобие современных хиппи. Рассуждая о мотивах такого поступка, который действенно можно рассматривать как поступок, т. к. Аквинату пришлось многое преодолеть, пойти наперекор мнению многих значимых людей и многих солидных перспектив лишиться, мы можем судить о том огромном значении, которое придавалось теологом в его собственной жизни качеству общения, принципам общежития, идеалам и ценностям доминиканского ордена, которые образовывали, оформляли столь притягательный для Фомы мир духовных переживаний. Подобного рода сообщества должны не подавлять, не угнетать, но лишь оформлять свободу индивидов. Альтернатива прагматической целесообразности и нравственного достоинства («культуры полезности» и «культуры достоинства» по А. Г. Асмолову) в различных вариантах выступает очень рас-

пространенным предметом переживаний, зачастую очень мучительных. Без личностного начала, явленного самим Аквинским и пытавшегося «личностное» концептуализировать, ситуации выбора, вроде «гамма-этовской» или «фаустовской», в последующем были бы невозможны. Аквинат, несмотря на свой личный выбор в пользу культуры достоинства, плюралистичен, он допускает, что эффективными могут быть различные формы управления государством, само управление может быть подчинено различным ценностям. Но наиболее удачным типом политического устройства для него являлся «*politia bene commixta*» — хорошо перемешанный строй, то есть такой строй, при котором возможно развитие и интеграция всех личностей, находящихся в сообществе [139].

Если «сверху» переживания определяются социумом, и благодаря этому обретают некие универсальные свойства, то «снизу» они обусловлены индивидуальностью, заданной неповторимым телесным устройством человека (душа Фомы — это форма тела). Однако собственно телесность переживания, конечно же, не ограничивается, решающую роль всё же играют высшие способности. Так, «телесное зрение есть начало чувственной любви, и подобным же образом созерцание духовной красоты есть начало духовной любви» (цит. по: [96]). Верность идее целостности, отнесенности переживаний ко всей личности, ко всей душевной жизни «прочитывается» в следующих словах Аквината: «...Мыслящей душе нужно... обладать способностью ощущения. Но ощущение возникает только при наличии телесного органа. Поэтому человеческая душа должна существовать в единстве с телом, которое имело бы соответствующие органы для ощущения» (цит. по: [86, с. 127]). Т. е. даже самая возвышенная духовность связана с условиями чувственного восприятия. Личность как понятие и играет объединяющую роль души и тела. Ощущения невозможны без телесных органов, органами же переживаний выступают именно личностные образования. Органы чувств создают образы; интеллект из множества образов — понятия. Но понятия превращают элементарные чувства и эмоции в качественно иную реальность, называемую нами переживаниями. Образы и понятия, наряду с другими психическими феноменами, выступают в качестве содержания и в качестве средств переживания. Поэтому переживает не тело, не душа, но целостная личность. Личность предполагает самосознание, активность, свободную волю, субъектность действий и переживаний. Здесь неслучайной представляется ассоциация с Н. А. Бернштейном, отмечавшим, что личность — это верховный синтез поведения. На протяжении истории можно наблюдать, как по-разному в разные эпохи человек определяет место своей телесности в своей жизни и в своей личности: натуральная телесность как модель общества и мироздания (первобытность); образно-пластичная телесность (античность); духовное тело (средневековье);

тело-машина (Новое время); синтезированные машинно-информационные артефакты XX в. [166, с. 359]. В полной мере о гармонии души и тела заговорили в эпоху просвещения, но впервые так ясно проблема единства этих двух уровней жизни человека была поставлена Ф. Аквинским. Причём у него не просто существует душа, существует тело, которые затем каким-то образом соединяются. Нет, существует единый человек с различными свойствами, которые представляют собой проявления этого единства. Такая трактовка в корне отличалась от общепринятой тогда в христианстве идеи, что тело есть зло, которое должно быть преодолено, что душа заточена в тюрьму тела, а с приходом смерти благодаря покаянию и искуплению получает полное освобождение; характерно в этом отношении известное восклицание апостола Павла: «Несчастный я человек, кто меня освободит от этого смертного тела?».

В соответствии с этими культурно заданными схемами и переживания человека получали качественную определенность. В. М. Розин для фиксации идеи культурно-исторической обусловленности в обращении с собственным телом, а также подчёркивания органичности, «сомато-размерности» психических процессов предлагает различие понятий «тело» и «телесность». Если тело просто растёт и затем стареет, то телесность претерпевает самые разнообразные и самые необычные изменения. Телесность обладает органами, они могут в течение жизни рождаться и отмирать (в соответствии со сменой и жизнью психических структур и функций). Во времени и пространстве (хронотопически) органы могут накладываться друг на друга и проникать друг в друга (например, рот как телесная основа для поцелуя, речи, питания и как элемент эстетического образа лица). В соответствии с образом жизни преобладающей деятельности могут складываться (рождаться, жить и отмирать) и более крупные единицы телесности, например «тело любви», «тело мышления», «тело общения», «эмоциональное тело», «тело летчика», «тело композитора», «тело каратиста», «тело танцора» и т. д. [129]. Тело конкретного переживания так же имеет свою временность и пространственность, свой хронотоп. Тело переживания не только имеет свой орган, но и само в иной системе координат выступает органом для других переживаний, смыслов, действий, мыслей, поступков.

Аквинский удивительно по меркам средневековья диалектичен в своём логическом пояснении перехода от чувственного уровня к интеллектуальному, от образного — к понятийному. Приблизив это пояснение к современному дискурсу, мы можем говорить, что благодаря определённым средствам (интеллектуальным, культурным, прежде всего) следующий уровень психического (душевного) бытия «снимает» предыдущий, эти средства конституируют качественно новую реальность человека, его смысловую сферу, которая выступает пространством переживаний. Несмотря на свой принципиальный эмпиризм, Аквинский не натурализирует высшие

проявления психической жизни, а полагает одно (чувственность) в качестве условия другого (в нашей терминологии — переживания).

Базироваться на фундаменте чувственного познания и относиться к миру, к жизни как к познаваемым объектам — это не только проявления реализма Фомы, но также его гуманизма и коммуникативности познания, деятельности человека, коммуникативности самопознания, самоотношения и переживания. Человек зависим от окружающей действительности, внутренние предпосылки, потенции личности могут сдвигать человека к каким-либо действиям, схематизмам бытия, но ничему не навязывают. Коммуникативность человека состоит в том, что он ориентируется на реальные предметы действительности, реальных людей, и свои действия совершает, со-действует имому существу. Даже сверхъестественные переживания, мистический опыт, в мысли Аквинского, человеку открываются по вполне объяснимым причинам. Для такого опыта нужны средства. Непосредственно человек не может даже к себе как-либо относиться, но возможно только через наши функции, действия, акты, которые являются и чувственными, и духовными. Человеческое познание всегда есть познание опосредствованное актами, указывающими на их объект [139]. В познании, переживании имеют значение не врождённые идеи, как у Платона, не божественное откровение и озарение, как у Августина, а чувственные образы и интеллектуальные образования, необходимые для действий в мире и общения с людьми. Посредническая природа психической деятельности проявляется для Фомы и в том, что даже познавательные реалии сами становятся доступными познанию только через мир тел.

Итак, по Аквинскому всё живое имеет три уровня бытия [139]: вегетативный (питание, рост, размножение), чувственный (внутренние чувства, внешние чувства, страсти), духовный (умственные способности, стремления, воля). Чувственные способности выступают основой и постоянным спутником умственной активности, также как страсти придают энергию и наполняют определённым содержанием стремления и волю человека. Заметим, Аквинский не пренебрегает страстями, как и чувственным познанием, а придаёт им важную в общей динамике психической жизни роль. Если у древнегреческих стоиков человек должен быть апатичным, т. е. отказаться от страстей, если он хочет быть мудрецом (в этом для них был заключён идеал душевного благополучия), если Цицерон относит страсти к болезненным проявлениям души, то Фома скорее ближе к эпикурейцам, к Аристотелю в своём пояснении роли страстей. Заметим при этом, страсть у Фомы выступает феноменом подчиненным, располагающемся на предыдущем уровне по отношению к воле. Страсти сами по себе без волевого усилия человека, которое объединяет, подчиняет и совместно с интеллектом наполняет смыслом конкретную тенденцию человека, значат не много. Но страсти помогают в достижении разумно определённых целей.

Убедиться в этом можно на примере развития любовного переживания. Теме любви Аквинский посвящает немало страниц. У него в основе любви — страсть, возникшая из стремления к прекрасному. В этом он продолжает платоновскую традицию. Любовь кроме страсти предполагает также познавательный и волевой компоненты. Прекрасное всегда как-то оформлено. Оно также имеет некое содержание, которое раскрывается познанием, но не пассивным, а волевым. Любовь может только страстным усилием переоформиться из страстной своей разновидности — в духовную. При этом воля не подавляет страсть, а возвышает её, высвобождает (сублимирует), наполняет новым содержанием, требующим новой формы.

В этом переоформлении принципиальное значение имеют специальные средства, прежде всего познавательного характера, но движимые вначале потребностями, а затем — по мере переоформления, перестройки — ценностями и смыслами. Человеку важно не только чувствовать, но и знать, *что* он любит (особенности объекта переживания) и что *он* любит (осознавать себя субъектом переживания). Ценностно и эстетически пронизанное чувство любви способно мотивировать и дальнейшее интеллектуальное развитие, дальнейшую инструментализацию, средствами которой любовь превращается в творческий акт, свободный акт, духовный акт.

В развитие этой идеи следует указать, что страсть должна быть вооружена смыслом, чтобы стать человеческим переживанием. Страсть должна быть осмыслена, направлена на нравственные цели, которые возвысят её до любви. В противном случае не в сфере сознания личности будет находиться источник контроля, а в сфере страстей. Ещё нужно отметить: контроль не угнетающий, а высвобождающий, возвышающий. А высвобождение, несмотря на кажущуюся парадоксальность формулировки, может быть только посредством ограничения, применения оформляющих артефактов. Где нет возлюбленного или субъекта, где она не принимается в расчет, там нет ни философии, ни психологии. Жизнь человеческая в таком случае будет объясняться по аналогии с механическим устройством, как у Декарта.

Аквинатовская трактовка любви конструирует такую ситуацию, когда любовью человек пронизан вечно, полностью: от страстей до смысловой системы сознания. Поэтому здесь и напрашивается категория смысла, которую Фома ещё не вводит, но она в его системе возымела бы большой объяснительный потенциал. Как страстно-интеллектуальное образование смысл возвышает и ограничивает, часто перестраивает, оформляет, т. е. окультуривает страстные проявления. Субъектом же смыслопорождающей, интеллектуальной и волевой деятельности выступает личность.

Но гармоничное отношение между познанием и страстью, между волей и страстью в реальном переживании далеко не всегда имеет место.

У различных людей к одному объекту, у одного и того же человека к различным объектам любви переживания будут различны. Фома различает два вида любви: «любовь-вожделение», основанная на компенсации недостатков субъекта (человек любит то или тех, что или которые могут восполнить эти недостатки); «любовь-дружба», представляющая собой единение субъекта и объекта в максимально полной реализации добра без расчета на выгоду. Эти виды можно рассматривать как уровни любви. Первый вид любви является только «введением» к второй её вид. Этот второй вид даёт возможность человеку самотрансцендироваться, приобщиться к чему-то большему, чем он сам. «Любовь-дружба» — это духовная любовь. Показателем того, что человек находится на первом уровне любви, служит частое переживание ненависти, от которой он избавляется по мере развития своего любовного чувства. Показателем второго уровня является переживание своего бытия как добродетельной жизни. Нравственные цели и ценности делают действенным и интеллектуальную волю. Любовь становится духовной. Конечно, здесь аналогия между дефицитарной и бытийной любовью А. Маслоу более чем очевидна. Своей трактовкой любви, эксплицирующей основные положения христианства, Аквинский противопоставляет себя тем идеалам человека, которые культивировались в его времена, культивируются и сейчас во многих философских, психологических и религиозных системах, и которые нацелены исключительно на совершенствование своей собственной души, на самореализацию, самоактуализацию как на конечную цель.

Переживание как отражение внутренней противоречивости, различных начал в душевной жизни вызвано именно рациональным, сознательным, означающим, осмысляющим процессом. Отказ Фомы в гармоничном существовании видеть некий идеал или цель жизни вызван пониманием специфики сознательной, совместной жизни. Л. С. Выготский затем конкретизирует роль слова и прямо укажет, что в сознательной душевной жизни гармония — далеко не определяющая характеристика: «В чём истинность: слово в сознание вносит не идиллию, но драму, даже трагедию (неразрешимую). Вообще жизнь сознания в отличие от жизни организма — (этим сознание стоит вне органической жизни) — не идиллия, не покой Спинозы, но трагедия: *amor fati*» [67, с. 132].

Более того, Аквинским впервые в психологическом познании обоснованно использовались такие понятия, как «интенция души» (интеллектуально-волевое образование, заключающееся в заинтересованности некой целью), «интенциональные образы», «телеология души» и её «внутренний опыт», которые, несомненно, обогатили средства описания и понимания переживания личности, позволили о переживании говорить и мыслить концептуально. Не случайно М. Г. Ярошевский, настаивая на важности творческого диалога с прошлым, в качестве примера приводит

линию эволюции психологических идей: Фома Аквинский — Франц Брентано — Вюрцбургская школа — функционализм — феноменология — Курт Левин [175].

Всё это будет иметь огромное значение для исторического развития представлений о переживаниях личности, представлений об идеалах психического и личностного развития в последующие эпохи. Особо нужно указать, что представления Фомы о человеке и о его внутренней жизни обнаруживают удивительное созвучие с культурно-исторической психологией. Принципы последней логично развивают отмеченные нами идеи Аквинского, особенно, и в наибольшей степени, применительно к проблеме переживаний личности.

2.6. Культурно-психологическая динамика средневековья: от «домашней эпохи» к «губительному отрицанию жизни»

Для современной психологии, занимающейся изучением ситуаций, событий жизненного пути, интерес представляет тот факт, что средневековые люди при характеристике переживаемого им времени жизни могли говорить о нем как о «точечном» или «движущемся скачками» времени. Так, в поэзии той поры жизнь отражается в виде отдельных событий, не связанных между собой по смыслу и не согласованных во временном отношении. Собственная жизнь воспринималась не целостно, а фрагментарно, поэтому нельзя говорить и о жизненном пути как о некоем концепте, более или менее системно представленном в сознании субъекта. Временные взаимосвязанные отношения в форме единой последовательности начинают преобладать в сознании не ранее XV века. Еще одна особенность восприятия времени — влияние времени собственной жизни и библейского времени. «Быстротечная и ничтожная жизнь каждого человека проходит на фоне всемирно-исторической драмы, вплетается в нее, получая от нее новый, высший, непреходящий смысл. Эта двойственность восприятия времени — неотъемлемое качество сознания средневекового человека. Он никогда не живет в одном лишь земном времени, он не может отрешиться от сознания сакральной истории, и это сознание коренным образом воздействует на него как на личность, ибо спасение его души зависит от его приобщения к сакральной истории. Всемирно-историческая борьба между добром и злом — личное дело каждого верующего» [50, с. 126].

И только с развитием городов, с ростом производства, предпринимательства, купечества, когда между человеком и природной средой появлялась все более расширяющаяся среда инструментов и орудий, позволяющих уже меньше зависеть от естественных ритмов природы, когда

организовывать производственные циклы и взаимодействия людей по этому поводу надо было в определенных временных рамках, тогда только и отношение ко времени меняется, оно становится не циклическим («колесо времени» — распространенная тогда метафора), а линейным (протекающим из прошлого через настоящее в будущее). В XIII веке на городских ратушах появляются механические часы. Воем которых люди стали осознавать, что время течет независимо от их воли, независимо от событий их жизни (время может протекать, даже когда ничего не происходит, когда ничего существенно не переживается). Мы вновь здесь убеждаемся, что социально-экономическое развитие меняет отношения людей, и через изменение взаимоотношений осуществляется трансформация самосознания конкретного человека, появляется переживание ценности времени, ценности своей жизни. Такое переживание времени и осознания себя во времени позволило примерно в 1440 г. Л. Б. Альберти сформулировать следующее: «Есть три вещи, которые человек может назвать своей личной собственностью: это богатство, тело и... самая драгоценная вещь... время» (цит по: [50, с. 136]).

Так, можно сформулировать некие обобщенные характеристики переживания средневекового человека (осознавая при этом всю условность и относительность подобного рода обобщений). Действительность и, прежде всего, природа в восприятии типичного европейца средневековья антропоморфна. Она, также как и время, и пространство, насыщена человеческим содержанием, т. е. воспринимаемое и переживаемое само становится качественно определенным состоянием людей. М. Бубер относил христианское средневековье наряду с античностью к категории «домашних эпох». «В истории человеческого духа, — пишет он, — я отличаю домашние эпохи (Behaustheit) от эпох бездомности. В одних — человек живет в мире как в доме, в других — как в открытом поле...» [31, с. 90]. Переживания людей «домашних эпох» отличаются чувством защищенности, уютом, пониманием определённого порядка жизни как данности, которую невозможно изменить. Развитию такого мировоззрения способствовала космология Аристотеля, теология Аквината. Культура, названная М. Бубером «эпохой бездомности», связана с научными открытиями и низвержением устоев, ценностей, с распадом «старых органических форм» начинается в эпоху Возрождения, но особенно проявится в XIX веке, когда на авансцену выходят такие социальные формы, как партии, профсоюзы, когда развитие техники становится угрожающим.

Средневековый человек жил в строго ограниченном социальном и нормативном пространстве. Но при этом он даже не осознавал свою независимость от роли. Он был рыцарем, священником, крестьянином, а не индивидом, который занимался военной, религиозной или сельскохозяйственной деятельностью [152], более того, его сознание, мир его переживаний выступают не столько его достоянием, сколько достоянием