

ПЕРЕЖИВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ*

С.Н. ЖЕРЕБЦОВ, кандидат психологических наук, доцент, заведующий кафедрой психологии Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины

Обосновывается необходимость культурно-исторического анализа в раскрытии сущности и феноменологии переживаний. Признавая уникальность, приватность, интимность переживаний, фиксируется их социально-психологический генезис и социально-психологическая онтология. Проанализированы взгляды на переживания мыслителей средневековья, динамика этих взглядов и использование в современной психологии. Специфика средневековых представлений о переживаниях прослежена в зависимости от своеобразия самих переживаний той поры. Подчеркивается, что внутренняя сложность личности, ее переживания обусловлены сложностью социальных отношений и культуры. Показано, что переживания характеризуют человека не только как субъекта внутренней психологической жизни, но и как субъекта межличностных отношений, как субъекта культурно-исторического процесса. Предложено на основе культурно-исторического анализа определение переживания.

Ключевые слова: переживания, культурно-исторический анализ, культура средневековья, социально-психологическая детерминация.

Культурно-исторический подход к изучению переживаний. Почти сорок лет назад на страницах журнала «Вопросы психологии» развернулась дискуссия вокруг проблем, поднятых в статье Ф.В. Бассина «О развитии взглядов на предмет психологии» [4]. В данной публикации автор обосновывает необходимость изучения психологией таких проявлений психического, которые менее всего поддаются формализации и именуются им «значащими переживаниями». Это другая, отличная от психологии «функций», линия, «видящая в неформализуемости психологического его основную характеристику...» [4, с. 109].

Мы, безусловно, разделяем мнение Ф.В. Бассина о том, что психология должна, наконец-то всерьез заняться изучением переживаний (и через 40 лет призыв ничуть не потерял своей актуальности), а также его соображение о том, что это должно быть особое (с учетом проблемы формализуемости) изучение по своему характеру и методологии. Автор, отмечая факт слабой разработанности методов их анализа, а также принципиальную нерасчленимость переживания и ситуации, его вызвавшей, слитность переживания и смыслового контекста, в котором оно разворачивается, указывает адекватные,

на его взгляд, способы изучения переживаний: игра и диалог. Именно в игре и диалоге актуализируются переживания во всей своей реальности и цельности, поэтому говорить об уместности этих исследовательских способов было бы излишним. Мы, в дополнение, предлагаем обратить внимание на еще одну исследовательскую стратегию, в рамках которой могут и должны анализироваться переживания. Речь идет об изучении переживаний в контексте культуры и истории, в культурно-историческом подходе. Культурно-исторический анализ не решает всех проблем, но предлагает такой способ изучения, который наиболее адекватен именно для исследования переживаний, которые являются психологическим феноменом, но строятся на основе культурных средств, в различных исторически заданных культурных контекстах.

Действительно, переживания человека предстают наиболее психологичным, наиболее жизненным феноменом, в них является и осуществляется психологическая жизнь. Переживания необходимо рассматривать как реализацию полноты жизни человека, поскольку переживание - это способ человеческого бытия в мире. Более того, с гносеологической точки

зрения и другие формы жизни возможны только в рефлексивных, «культурных» переживаниях. К. Юнг писал: «Смехотворным предсудком выглядит мнение о том, будто существование может быть только физическим. На деле же единственная непосредственно нам известная форма существования - это психическая форма. И наоборот, мы могли бы сказать, что физическое существование только подразумевается, поскольку материя познается лишь посредством воспринимаемых нами психических образов, переданных нашему сознанию органами чувств» (цит. по: [21, 95]).

Являясь интегральными проявлениями психологической жизни, переживания не доступны прямому наблюдению. Они обнаруживаются путем анализа систем, сложных ситуаций, к которым принадлежит и в которые попадает человек. Переживания раскрываются как бы на перекрестках культур, различных способов человеческого со-бытия, различных контекстов. У антропологов есть такое поверье: чтобы лучше понять собственный мир, надо полностью погрузиться в чужой. И в психологии давно назрела необходимость сдвига от обобщения к контекстуализации, от универсальности к гетерогенности знания.

Такая исследовательская установка определяется необходимостью интеграции трех видов психологического знания: «предметного знания», «знания методологического» и «знания исторического» [22]. Казалось бы, знание о переживаниях - это исключительно уровень предметного знания. Но, не осознавая процесс и способы получения предметного знания, не понимая, что этот процесс и эти способы имеют конкретно-исторический характер и постоянно изменяются, невозможно вообще сколь-нибудь серьезно обсуждать сам предмет исследования. Т.е. и знание методологическое, и знание историческое выступают необходимыми сторонами именно психологического знания.

Историк Марк Блок, представитель школы Анналов, пишет: «Настоящий историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, его ждет добыча» [7]. Но еще в большей мере эти слова относятся к психологу. Психологическая наука без такой добычи есть, по словам Дж. Бюдженталя, «предательство человечности». Психология должна проблематизировать не столько формализованную, внешнюю по отношению к человеку реальность,

сколько максимально возможную полноту его собственной реальности. Но, подчеркивая уникальность, приватность и даже интимность переживаний, мы полагаем, что они представляют собой ярко выраженный социально-психологический феномен, т.е. они имеют социально-психологический генезис и социально-психологическую онтологию. В переживаниях диалектически сходятся два принципа бытия психического: принцип непосредственности (экзистенциализм, феноменология) и принцип опосредованности (культурно-историческая психология, транзакционизм, конструктивизм, диалогическая традиция в психологии). Ведь переживание - это интенциональная, основанная на потребностях, эмоционально заряженная и в то же время осмысленная, операционализированная деятельность субъекта по поводу изменений в его жизни. Динамика жизненных контекстов, обусловленная событиями жизненного пути, вызывает необходимость переживаний. Сменяющиеся переживания, переживание как процесс и сам факт переживания есть проявление «вечной неготовности бытия» (слова М.М. Бахтина).

Мы развиваем, расширяем смысловое содержание понятия «культурно-историческая психология», включая в него множество подходов и парадигм к изучению психологической жизни, известных истории. И тогда наименование «культурно-историческая» будет более соответствующим своему содержанию, поскольку в нем получит освещение не только какое-либо психологическое явление в исторической динамике (генезис памяти, произвольного поведения и т.п.), но и разнообразие подходов к изучению данного явления, рассматриваемых в конкретном социокультурном контексте, а также с позиций других социокультурных контекстов. Культурно-исторический подход к изучению переживаний - это не столько вопрос об использовании специфических технологий, методов, методик (хотя и это представляет большую научно-практическую ценность), а прежде всего вопрос мировоззрения психолога, методологического осмысления им психологических реалий и неразрывно связанного с этим его профессионального и личностного развития, позволяющего воспринимать и грамотно работать именно с психологическим, с «наиболее возвышенным и совершенным» (Аристотель) в человеке.

История философского и психологического осмысления переживаний - огромный пласт человеческой культуры с потрясающим разнообразием интерпретаций своего предмета. Это разнообразие почти не поддается систематизации - до такой степени различны те значения, которые вкладываются в понятие «переживание». Проблема усложняется существованием других понятий, в большей или в меньшей степени использующих пространство значения и смысла, которое можно отнести переживанию. Поэтому и теории переживаний, и отдельные взгляды на них, и само понятие «переживание» нами, скорее, только дедуцируются из богатейшего культурного наследия. В предельно широком понимании переживания выступают предметом всех гуманитарных наук, который, по М.М. Бахтину, определяется как «выразительное и говорящее бытие» [5]. Мир переживаний можно рассматривать как мир превращенной культуры. Культура превращается в психологические реалии и приобретает живое («выразительное и говорящее») бытие в переживаниях конкретной личности.

Христианство и феноменология переживаний. Античная философия, ставшая основой формирования представлений о человеке на Западе, рассматривает его в качестве самостоятельной сущности, обладающей ценностью и выступающей актуальным предметом философского анализа. Но утверждение ценности личности в специфическом европейском смысле происходит лишь с принятием христианства, когда человек понимался как образ и подобие Бога. Бытие человека обретает высший смысл. Представление о Боге-Творце предполагает восприятие жизни, в том числе и внутренней жизни человека, творимой, создаваемой и обновляемой. Так христианская теолого-философская мысль концептуализировала психологическую жизнь человека как имеющую абсолютную ценность, уникальное содержание: человек уподобляется не только Богу, но и храму - вместилищу богатейших даров. Христианство предписывает каждому возвращать чувства, через которые и раскрывается личностное богатство и уникальность. Но переживания заданы извне и даны человеку либо в качестве награды (если они позитивные), либо в качестве кары (если они негативные). В этом смысле субъектом переживаний человек может быть лишь в меру своей способности следовать

религиозным предписаниям. Особое место среди других переживаний отводится страданию. Только через страдание возможно избавление от греха и внутреннее самоочищение, только через страдание можно обрести подлинную радость.

Если в древнем мире человек был зависим от демонов природы и разнообразных духов, то Христианство все же более упорядочивает его жизнь, она становится зависимой от Бога, о котором каждый имеет то или иное понятие. При этом само существование божье воспринималось органично и естественно, как особая самоочевидная данность. Такое состояние своеобразного «не-алиби божественного» поясняется тем, что «нигде в Библии нет никаких доказательств существования богов, демонов или ангелов. Людям не требовалось сначала «поверить в Бога»: они переживали Его присутствие...» [19, 135]. Т. е. если современный человек верит или не верит в Бога, то человек средневековья именно переживает Бога.

Христианство наделило людей верой, надеждой, сделало их способными любить собственную жизнь, христиане - это люди с позитивным отношением к другим, к добру, к труду и даже к страданию и смерти. Вера в загребную жизнь вселяла надежду на избавление от земных страданий, нищеты, болезней. Церковь создает и специальные организационные условия психологической поддержки: избавлению от страха, вины способствовали обряды исповеди и покаяния. Вера усиливала терапевтический эффект данных процедур, а полученное облегчение, очищение укрепляло веру.

Важное катарсическое, терапевтическое, в целом развивающее значение имели и разнообразные праздники, карнавалы. Укрепление традиций «карнавальной культуры» (по М.М. Бахтину) позволяло людям периодически выходить за пределы жестких социальных норм, экспериментировать со своим поведением, проявлением своих переживаний. Существенным нюансом является участие в карнавале людей наряженных, скрывающих свои лица за масками. Такая анонимность усиливала ощущение свободы и снижала тревогу, превращая карнавал в настоящий праздник души. Во время карнавала человек мог быть собой (хоть и под маской), мог вступать в чисто человеческие отношения. «И эта подлинная человечность отношений не была только предметом воображения или абстрактной мысли, а реально осуществлялась

и переживалась в живом материально-чувственном контакте» [6]. Именно карнавальная культура во многом содействовала развитию переживаний за счет творческого раскрепощения и социального экспериментирования. А стихийно появляющиеся новые акты и формы поведения способствовали социальной и в целом культурной динамике [3; 6; 17], обогащая личность разнообразными переживаниями.

«Субъективная взволнованность» Августина Блаженного. Важнейшее достижение христианской философии состоит в придании индивидуальной человеческой жизни смысла. Да и в целом проблема человека в средневековой философии была поставлена по-новому, более широко. Она включила в поле своего внимания духовность человеческой жизни, а также ее возвышенность над эмпирической повседневностью. Особенно отчетливо это проявилось в теолого-философском учении Августина (см.: [1; 2]). В этом учении культивировалась интровертивная установка - человек должен остаться наедине с собой, прислушаться к себе, понять себя, чтобы обратиться к всевышнему. Троичность божества Августин связывает с наличием у человека трех главных свойств: «быть, знать, хотеть». Знание о чувственных переживаниях возникает в результате рефлексии разума над чувственными данными. Эта установка и легла в основу интроспекционизма в психологии. Характерны в этом отношении следующие слова Августина: «Люди отправляются в странствования, чтобы насладиться горными высотами и морскими волнами; они восхищаются широким потоком рек, широтой и простором океана и звездными путями, себя же самих они забывают и не останавливаются в удивлении перед собственной внутренней жизнью» (цит. по: [10, 58]).

В работах Августина историческое время человечества разделено на эпохи, уподобляемые возрастам индивидуальной человеческой жизни и этапам ее духовного роста. Различные времена жизни по-разному человеком «прорабатываются»: прошедшее вспоминается, будущее ожидается, и только настоящее переживается. В этой значимой для развития психологии субъективности идее Августина мы видим, что переживания хотя и имеют историю и перспективу развития, что они могут иметь интенцию на прошлое или будущее, но феноменологически они даны только в настоящем. Душа

наполняется новыми переживаниями и расширяется при предчувствии будущего и воспоминании о прошлом, но это не количественное наполнение или расширение, а повышение жизненной активности «человеческого духа». Осознание своей жизни встроенной в историю человечества с ее началом и установленным Богом завершением для конкретного человека приобретает определяющий характер: его социальная и индивидуальная жизнь наделяется смыслом, который одухотворяет земное существование, возвышает переживания. Кстати, Августин указывает и на необходимость опосредования одухотворяющих и возвышающих переживаний. Правда посредничество здесь только персонифицированное. По мнению Августина Иисус Христос выступает Главным Медиатором между Богом и людьми.

Августин решающее для человека значение придавал не интеллекту, а воле, не теории, а любви, не знанию, а вере, не рациональному, а живой надежде. В этих рассуждениях обнаруживает себя зарождающаяся «концепция внутреннего опыта», которая была чрезвычайно популярна в последующие времена в Европе [26]. Вот что пишет А.Ф. Лосев, противопоставляя теорию Августина неоплатонизму: «Греческий и восточный неоплатонизм являются системами слишком логическими, слишком абстрактно-философскими, слишком объективно-онтологическими. Им чужда та теплота чувства, та субъективная взволнованность, та жажда покаяния и искупления и вообще вся та субъективно-психическая жизнь, которую Августин с такой глубиной и блеском выразил в своей «Исповеди». (...) Поэтому... неоплатонизм... не может заменить августиновских слез, августиновской интимности переживания и августиновской сердечной любви...» [16].

Номинализм У. Оккама и индивидуализм Д. Скотта. Но на что опираются переживания? Как вообще возможны высшие переживания, которые осознаются человеком, как-то средства концептуализации мировоззренческих переживаний? Влияние на внутренний опыт культурных реалий было обосновано уже в XIV веке оксфордским профессором, философом-номиналистом У. Оккамом [26]. Он принимал за исходное не аморфные порождения души, а знаки. Все универсалии («термины второй интенции») есть просто имена, обозначающие классы других имен, являющихся «терминами

первой интенции». Хотя знаки Оккам трактовал очень широко, относя к ним даже ощущения, стоит отметить, что это была одна из первых попыток в изучении переживаний перейти от интроспекции к экстропспекции. Благодаря такой установке можно было увидеть за различными знаковыми системами, за различными речевыми операциями не только различный образ мыслей человека, но и разнообразный мир его чувств. К знакам как главным регуляторам душевной активности неоднократно обращались многие мыслители последующих веков, а знаково-символическое опосредствование высших переживаний стало одним из ключевых положений культурно-исторической психологии Л.С. Выготского. Первенство в формулировке идеи о влиянии на внутренний мир культурных средств, посредников иногда ошибочно приписывают И. Канту (см., например: [9, 23]), хотя мы видим, что она имеет более глубокие исторические корни и восходит именно к У. Оккаму.

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.: [16]). Индивидуальность являет собой не потенциальное, но актуальное бытие. Индивидуальность невозможна и немислима вне общности. 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.

Не менее выпукло 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 «благоговением 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 порождает из себя и природу, и историю, и бога.

Социокультурный контекст переживаний. И в работах философов, и в сознании обывателей периода средневековья внутренний мир человека - это характеристика его отношений с Богом, т.е. средневековый теоцентризм доминирует над принципом антропоцентризма. Но именно в эмоциональных переживаниях, как считает И.С. Кон, надо искать индивидуально-личностное начало средневековой культуры, а не в отвлеченных богословских категориях [11].

Не могла способствовать разнообразию, обогащению переживаний и 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» [11]. Т.е. «я» в раннем средневековом обществе еще не выделилось, не выросло из «мы». Поэтому и переживание одиночества, и переживание сомнений личностного 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. Как отмечает Б.Ф. Поршнев, отношения «мы и они» глубже и исторически первичнее, чем отношение «я и ты» [20, 76]. Эта идея корреспондирует с заявлением Л. Леви-Брюля о том,

что примитивные народы мыслят не понятиями, а конкретными ситуациями (см.: [13, 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 дехкане 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...» [18, 151].

В целом исследование душевной жизни в 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 оснащала человека знаково-символической системой, в терминах, схемах и образах 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. Даже удручающая бедность благодаря этой культуре переживалась возвышенно: «бедняки Христовы» - это люди, отказавшиеся от земных благ, чтобы вернее достичь царствия небесного.

Неудивительно поэтому, что наиболее «технически оснащенными» для продуцирования переживаний и их анализа были духовные наставники и монахи. Они составляли самое образованное сословие, «эмоциональную и душевную жизнь пестовали как тепличное растение» [24] 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 исповедоваться, как минимум, один раз в год. При этом требовалось не формальное признание греха, а внутреннее раскаяние, которое «эмпатичный» и «сензитивный» священник должен был уловить, чтобы принять исповедь. Первые средневековые автобиографии, личные дневники появляются также именно в монашеской среде. 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» [6].

Об иррационализме (в современном его понимании) переживаний 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 той 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...?» [8, 9]. 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 аналоги 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, образовательную, психологическую неоднородность различных социальных групп, сословий. Используя лексику А.Я. Гуревича, можно отметить, что психология «людей книги» имеет существенные отличия по сравнению с психологией людей устного слова.

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» [11]. 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 [12].

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: [13, 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» [20, 98]. Именно поэтому «они» не просто не вызывают сочувствия, а служат объектом вымещения всего самого отрицательного, негативно-

яростного, что только могла содержать 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 [24]. В целом у Хейзинги 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. 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 рефлексии, деятельностью по согласованию ценностей и норм - всем тем, что в комплексе мы называем переживанием.

Специфика переживаний средневекового человека подчеркивается его своеобразным пониманием идеи развития. Развитие трактовалось не столько как причинно-следственная зависимость, сколько как каузальный символический процесс, когда связь между явлениями выступает как смысловая 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 мировосприятия ключевой особенностью являлась его мифологичность, то у 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. Христианский символизм первоначально - это попытка возвыситься над застывшей внешней реальностью, над тяжелой обыденностью. Но со временем он сам становится ортодоксальным и застывшим. «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-весно, чересчур бедно» [24].

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. Однако если символическая система 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. При формировании отношения к чему-либо средневековая аргументация, «указавши на небо, она тут же начинает блуждать между примерами из Писания и нравоучительными банальностями» [24]. Догматический формализм и обусловил ренессансные настроения в средневековой христианской культуре.

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 ШведьмШ и др.). Проблема толерантности ШзавязанаШ на проблеме стереотипизации переживаний в конкретных сообществах. «История ересей, - пишет Р.Д. Лэйнг, - свидетельствует не просто о стремлении отторгнуть

(облучить) тех, кто придерживался иных догм или «взглядов; она свидетельствует о нашей непереносимости к отличным от наших фундаментальным структурам переживания» [19, 80].

Еще одной особенностью средневековой культуры является практически полное отсутствие мотивации достижения, стремления к самосовершенствованию, что объясняется, очевидно, отсутствием необходимых социальных условий. «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 призванием. Поэтому внутреннее развитие индивида было исключено» [8, 119].

Вместе с тем, ценность имело существование само по себе, а не процесс становления, важное была растворенность личности во всеобщее, а не ее оригинальность. Эпоха средневековья «обосновала ценности, утверждавшие коренную причастность индивида к сверхличным идеалам, к человеческому роду, ко всему мирозданию в целом. И надо прямо сказать, что ЭТУ ценность и поныне небезуспешно спорят с индивидуалистическими ценностями новоевропейской цивилизации, возвышающей отдельную личность, ищущей ее основания в ее внутренне субъективности, но вместе с тем предоставлявшей эту личность ее собственной одинокой судьбе» [12, 16].

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» [20, 75]. Схожесть образа жизни и межличностные контакты - основа социотипического в поведении и переживаниях. Социотипические формы, сюжеты переживаний Г.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 мещанства - суть части целого» [25, 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 преобладаем 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 экегошцирована на историческом материале. Данная экспликация обосновывается тем, что особенности картины мира, связанных с нею 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. Динамика представлений о поступках, психических состояниях и характерах была прослежена Д.С. Лихачевым в исследовании древнерусской литературы [15]. Вначале человек описывается отдельными поступками, соответствующими его социальному положению: историческое лицо оценивается в исторической перспективе, в его «социальной функции». Позднее (в ХГУ-ХУ 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 переживании, 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» [15].

Ф. Аквинский: личность как субъект переживаний. 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...» [27, 252]. Фома Аквинский (или Аквинат) – один из безусловных лидеров философского движения средневековья, вписавший образ человека в общее представление о бытии. Место человека в мире, как мы видели, – главный 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 [14]. Надо отметить, что эти черты христианского мировоззрения сами сформировались и окрепли во многом благодаря Аквинскому.

Аквината называют первым ученым, который ввел в науку о человеке понятие личности [14]. Личность обладает способностью к познанию, включая и самого себя, к целеполаганию, к выбору, она наделена свободной волей. 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 [8]. Мы можем 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. У развитой личности эти действия

и переживания характеризуются свойствами субъектности, саморегулируемости.

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 переживание красоты, когда на время успокаиваются желания, субъект чувствует удовольствие, т.к. познающий интеллект освобождается от волевых усилий. Переживания, таким образом, связаны, слиты с познанием. А самые возвышенные переживания невозможны без интеллектуального напряжения и прорыва в сферу красоты. Благодаря Фоме и начиная с него «стало возможным, – отмечает А.Ф. Лосев, – не только падать ниц перед иконой, но и получать удовольствие от созерцания ее формальной и пластической целесообразности» [16].

Переживания, кроме того, обусловлены индивидуальностью, заданной неповторимым телесным устройством человека (душа у Фомы – это форма тела). Однако собственно телесностью переживания не ограничиваются, они определены еще и высшими способностями. Так, «телесное зрение есть начало чувственной любви, и подобным же образом созерцание духовной красоты есть начало духовной любви» (цит. по: [16]). 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: [14, 127]). Личность как понятие и играет объединяющую роль души и тела. Переживает не тело, не душа, но целостная личность. Личность предполагает самосознание, активность, субъектность действий и переживаний. 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. Более того, Аквинским впервые в психологическом познании обоснованно использовались такие понятия, как «интенция души», «интенциональные образы», «телеология души» и ее «внутренний опыт», которые, несомненно,

обогатили средства описания и понимания переживаний личности, позволили об этих переживаниях 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 Brentano - Вюрцбургская школа - функционализм - феноменология - Курт Левин [26].

Выводы. Итак, можно сформулировать некие обобщенные характеристики переживаний 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. Средневековый человек жил в строго ограниченном социальной ролью 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 [23], более того, его сознание, мир его переживаний выступают не столько его достоянием, сколько достоянием той социальности, которой он принадлежит. «Непосредственность отношения к жизни, органическое переживание ее - таково мироотношение людей в обществе, не разьединном господством вещей над человеком» [8, 281]. В средневековом мире предметы, явления, события очень символичны, все имеет нравственную, религиозную окраску, в этом мире нет нейтральных тем, в нем невозможна психология вне этики (состояния души могли быть либо порочными, либо добродетельными), поэтому переживания были связаны с тем, что образ жизни и отдельные поступки человек соотносил с требованиями всевышнего. А свобода отдельной личности (личности, которая провозглашена христианством подобием бога) оборачивается лишь требованием избегать всего того, что препятствует спасению души.

И все же переживания средневекового человека именно благодаря символизму и монотеизму носят более личный, приватный характер по сравнению опытом античного человека. Очень выразительно это отличие показывает

А.Ф. Лосев: «Тут перед нами не та космическая, холодная, внеличностная и внеисторическая античность с ее постоянной опорой в природе на вечно правильное движение небесного свода и на весь этот астрономический идеал человеческой души, которая всегда трактовалась в античности как то, что должно отождествляться с этим внебиографическим и постоянно возвращающимся к самому себе, раз и навсегда данным движением небесных сфер. Ведь здесь перед нами не античный политеизм, где сами боги были не больше чем натурфилософским обобщением, но монотеизм с его всегда тревожным чувством личности, с неповторимостью всего индивидуального, с его доходящим почти до «нервозности» ощущением единого и надприродного абсолюта» [16].

В этой духовно-мировоззренческой атмосфере складывалось и специфическое содержание философско-психологических представлений о внутреннем мире человека. Конечно, понимание обывателя и понимание великого мыслителя - не одно и то же. Но и тот, и другой, хоть и в разной мере, подвержены социокультурным влияниям и соответствующим историческим спецификациям. Несмотря на то, что в целом исследование душевной жизни было подчинено задачам богословия, и сами авторы психологических текстов были людьми верующими, многие идеи средневековья явились существенным вкладом в развитие светского знания о человеке. Это те идеи, которые в значительной мере выстроены на базе античной философии, но отличаются принципиальной новизной.

Так, формированию интроспекционизма и концепции внутреннего опыта, популярной в гораздо более поздние времена в Европе, способствовала система взглядов Августина Блаженного, который подчеркивал, что внутренняя жизнь может быть не менее удивительна, чем внешняя, что переживания имеют отнесенность только к настоящему времени, хоть и могут актуализироваться по поводу прошлого и будущего (и сегодня для психотерапии и практики обучения - чрезвычайно значимая идея), что в переживаниях воля и вера важнее интеллекта, а любовь - важнее теории (типичное для христианской средневековой культуры проявление иррационализма). Однако принципиальная возможность переживаний человека как сознающего себя существа, как существа социального

объясняется уже У. Оккамом через идею применения знаков, являющихся универсалиями, которыми пользуются люди как чем-то внешним (но эту внешность как правило не осознающие) для работы во внутреннем плане. Это, пожалуй, первая в истории попытка трактовать переживаемое человеком как производное от социокультурных форм. Здесь имеется не просто констатация факта зависимости душевных движений от общественной жизни, как у Платона, а прямое указание на использование слов и других знаков и символов в качестве орудий психического. Присущий в целом средневековой культуре символизм отразился и в характере теоретизирования.

Человек как субъект выбора и принятия решений, человек как субъект переживаний, человек как субъект богатого внутреннего мира (Августин), человек как социокультурное существо, оперирующее знаками (Оккам) - такой подход к человеку логично вызвал появление понятия личности (Ф. Аквинский). Личность выступает социальным качеством способного к самосознанию и саморегуляции человека, эмоции которого интеллектуализируются и вырастают до переживаний. Эмоции сами по себе содержат элемент интеллектуальности, рефлексивности, т.к. обращены к человеку, к его жизни (Г. Гегель). Они указывают на значимость жизненной ситуации. Но когда в одной ситуации актуализируется несколько значимостей, или когда человеку необходимо иметь дело с несколькими ситуациями одновременно, без рефлексивной деятельности культурно вооруженной личности не обойтись. Поэтому переживания средневекового человека в значительной степени *эмоциональны* и достигают уровня *рефлексивных переживаний* только при личностном уровне бытия.

Сами переживания во многом обусловлены символизмом христианской культуры, что явилось почвой, на которой взошли ростки феноменологии. Черты феноменологического раскрытия внутреннего мира можно наблюдать у Августина, но особенно у Аквината. Конечно, такой образ человека, личностный уровень его бытия, ценность его переживаний и богатство проявлений внутреннего мира резко контрастировал с преобладающим способом жизни и мировосприятия в эпоху средневековья. Но предпосылки нового общества всегда создаются в недрах старого в виде деятельных актов отдельных гениальных его представителей.

Стремление человека к насыщенной жизни, к осмысленному бытию, к самосовершенствованию ломает все же даже самые застывшие культурные формы. Свою знаменитую работу «Осень средневековья» И. Хейзинга заканчивает словами, отражающими переживание обновления: «Ренессанс придет лишь тогда, когда изменится тон жизни, когда прилив губительного отрицания жизни утратит всю свою силу и начнется движение вспять; когда повеет освежающий ветер; когда созреет радостное сознание того, что все великолепие античного мира, в который так долго вглядывались, как в зеркало, может быть полностью отвоевано» [24].

Таким образом, переживания характеризуют человека не только как субъекта внутренней психологической жизни, но и как субъекта межличностных отношений, и, в еще более широком контексте, как субъекта взаимодействия с социокультурным миром. Исторически конкретный образ жизни задает основания для выстраивания личностью своих психологических систем и функциональных органов (Л.С. Выготский, А.А. Ухтомский, М.К. Мамардашвили, В.П. Зинченко), которые используются в «работе» переживания. Поэтому переживания и нужно рассматривать как специфическое свойство социальной и инструментальной сложности. Развитие переживаний в историческом аспекте закономерно-неравномерно, оно проходит определенные этапы. Специфика каждого исторического этапа (например, эпохи средневековья) позволяет говорить не только об особой культуре, особом образе жизни, особой социальности, но и об особых паттернах переживаний, благодаря которым можно уловить дух эпохи. Каждая историческая эпоха - это определенная «психологическая формация», которая фундирована, пропитана общественно-экономической формацией и в целом культурой. Существует неразрывная связь между смыслом и его формой, между переживанием и исторически заданным способом его выражения. Учитывая эти посылки, сами переживания мы могли бы определить как *процесс формирования отношения к своему бытию (или аспектам бытия) на основе заимствованных у культуры, активностью субъекта преобразованных и в культуру же возвращенных знаково-символических форм и ценностей*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. Исповедь / Августин // [Электр, ресурс]. - 2010. - Режим доступа: <http://www.rp5borpu.ru/Nbgaгу/саБюд.п1т1> / Дата доступа: 12.01.2010
2. Августин. О Граде Божьем / Августин // Философия истории. Антология. - М.: Аспект Пресс, 1995. - С. 20-25.
3. Асмолов, А.Г. Историко-эволюционный подход к пониманию личности: проблемы и перспективы / А.Г. Асмолов // Вопросы психологии. — 1986, 1. - С. 28 — 39.
4. Бассин, Ф.В. О развитии взглядов на предмет психологии / Ф.В. Бассин // Вопросы психологии, 1971, 4, с. 101-113.
5. Бахтин, М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // [Электр, ресурс]. - 2010. - Режим доступа: <http://p5p5.ogd.ia/Bookv/t^ex.Mt> / Дата доступа: 04.04.2010
6. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин // [Электр, ресурс]. — 2010. - Режим доступа: <http://www.rp5borpu.ru/Pbgaгу/Бап1т/гаБe.Бт1/> / Дата доступа: 14.06.2010
7. Блок, М. Апология истории / М. Блок // [Электр, ресурс]. — 2010. - Режим доступа: <http://tbeNb.ги/Book5/Блок тагk/аро1од1ya 15{огигеаё.Бтт!> / Дата доступа: 25.06.2010
8. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. - 2-е изд., испр. и доп. — М.: Искусство, 1984. - 350 с.
9. Гусельцева, М.С. Культурно-аналитический подход в психологии и методологии исследований / М.С. Гусельцева // Вопросы психологии, 2009, 5, с. 17-27.
10. Ждан, А.Н. История психологии / А.Н. Ждан. - М.: Изд-во МГУ, 1990. - 367 с.
11. Кон, И.С. В поисках себя: личность и ее самосознание / И.С. Кон // [Электр, ресурс]. - 2009. - Режим доступа: <http://p5p5.ogd.ia/Boоka/кoпl&01/tëex.Бйт> / Дата доступа: 25.04.2009
12. КОСИКОВ, Г.К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы / Г.К. Косиков // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000-2000 / [Л.Г. Андреев, Г.К. Косиков, Н.Т. Пахсарьян и др.] Под ред. Л.Г. Андреева. - М.: Высшая школа, 2001, с. 8-39.
13. Коул, М. Культурно-историческая психология: наука будущего / М. Коул / Пер. с англ. - М.: «Когито-Центр», Издательство «Институт психологии РАН», 1997. - 432 с.
14. Крашенинников, Е.Е. Выстраивание понятия личности в концепции Фомы Аквинского / Е.Е. Крашенинников // Развитие личности, 3, 2003, с. 113-132.
15. Лихачев, Д.С. Человек в литературе Древней Руси / Д.С. Лихачев // [Электр, ресурс]: - 2009. - Режим доступа: <http://пкпаспев.П'опс'.БрБ.ги/ArЧ1cle5> / Дата доступа: 30.01.2009
16. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев // [Электр, ресурс]: — 2010. - Режим доступа: <http://p5p5.ogd.ia/Book5/1o5eлy10> / Дата доступа: 26.01.2010
17. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек - текст — семиосфера - история. - М.: «Языки русской культуры», 1996. — 464 с.
18. Лурия, А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов / А.Р. Лурия. - М.: Наука, 1974. - 172 с.
19. Лэйнг, Р.Д. Феноменология переживания; Райская птичка; О важном / Р.Д. Лэйнг / Пер. с англ. - Львов: Инициатива, 2005. — 352 с.
20. Поршнев, Б.Ф. Социальная психология и история / Б.Ф. Поршнев. - М.: Наука, 1979. - 131с.
21. Расторгуев, С.П. Система отношений информационных субъектов / С.П. Расторгуев // Рефлексивные процессы и управление, 2005, 1, Т. 5, с. 93-99.
22. Роговин, М.С. Теоретические основы психологического и психопатологического исследования / М.С. Роговин, Г.В. Залевский. - Томск: Изд-во Том. ун-та, 1988. - 234 с.
23. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм: Пер с англ. / Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1989. - 272 с.
24. Хейзинга, И. Осень Средневековья / Й. Хейзинга // [Электр, ресурс]: — 2010. - Режим доступа: [http://пБ.ги/ПШ\\$ОГ/НЦ15ШСА/о5ел.1x1](http://пБ.ги/ПШ$ОГ/НЦ15ШСА/о5ел.1x1) / Дата доступа: 26.05.2010
25. Шпет, Г.Г. Введение в этническую психологию / Г.Г. Шпет. - СПб.: Алетейя, 1996. -156 с.
26. Ярошевский, М.Г. История психологии / М.Г. Ярошевский. - 2-е перераб. изд. - М.: Мысль, 1976. - 463 с.
27. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. - М.: Политиздат, 1991. - 527 с.