Добавил(а) Социология
23.04.11 17:42 -

Образ психологии в социальных науках
"Я" и "нечто". К постановке проблемы.

Психология менее всего может быть названа гибридной или "междисциплинарной" наукой, однако тематика "психология и…" важна для нее так, как, быть может, ни для одной другой науки. Неслучайно психология как бы отдает часть своего "доменного имени" в пользу междисциплинарности. Существуют "историческая психология", "социальная психология", "зоопсихология", но вот о "психологической истории", "психологической социологии" или же "психологической зоологии", почему-то, никто и слыхом не слыхивал. Психология, в этом смысле, представляется нам не научной дисциплиной в ряду других дисциплин, а скорее одним из больших материков знания, больших метаподходов, к построению научного знания, наряду с такими метаподходами, как философский, естественно-научный, гуманитарный, математический - и в каждой конкретной дисциплине или группе дисциплин этот метаподход проявляет себя несколько иначе, чем в других. Между психологией и теми или иными дисциплинами существуют не междисциплинарные "мостики", и не пограничные поля исследования, а настоящие стержни, которые определяют структуру как той, так и другой области знания с одинаковой императивностью и жесткостью. Соответственно вопрос о соотношении психологии и социальных наук может быть поставлен и разрешен только как вопрос о том общем смысловом стержне, на котором держатся как та, так и эти…
Для психологии, тема, которая обращает ее к социальным наукам, давно известна. Если к естественным наукам психологию обращает вопрос - как возможно сознание, как возможно, чтобы среди мира органического и неорганического, бездушного и бессмысленного, оказывается вдруг возможен свет сознания, рефлексии, представлений ясных и отчетливых, структурированных и оформленных. Если к наукам бихевиориальным психологию обращает вопрос - как возможна деятельность, как вообще хоть что-то возможно сделать, почему мы можем поступить, почему мы вообще что-то можем? К социальным наукам психологию обращает вопрос о том, как возможна личность, личность, в качестве микрокосма заключающего в себе структурированное и скоординированное неповторимое многообразие множества миров. Каким образом социальное, культурное, историческое, политическое, экономическое… да и какое только не… содержание может быть, с позволения сказать, упаковано в одного индивида, образовать вокруг него плотный и густонаселенный "жизненный мир", в котором и которым он живет, движется, действует и вообще существует…
Эта проблема была поставлена для психологии в полный рост Львом Семеновичем Выготским и его школой культурно-исторической психологии, для которой тема интериоризации социального в процессе индивидуального психического развития является центральной. В своих исследованиях развития высших психических функций у ребенка Выготский пришел к осознанию "общего закона культурного развития": "Всякая функция в культурном развитии ребенка появляется на сцене дважды, в двух планах, сперва - социальном, потом - психологическом, сперва между людьми, как категория интерпсихическая, затем внутри ребенка, как категория интрапсихическая". "Это

означает, что реакции на окружающий мир через посредство взрослых становятся "интрапсихическими" процессами, - продолжает А.Р. Лурия, - Именно путем этой интериоризации исторически детерминированных и культурно организованных путей оперирования информацией социальная природа людей становится также и их психологической природой".
В дальнейшем своем развитии, в особенности, у Майкла Коула и школы "культурной психологии", оказывается, что и интерпсихические процессы могут быть рассмотрены и описаны не просто как "условия" становления психологической природы, но и как сама психологическая природа. Тема "интерпсихического" становится в ряд с темой "интрапсихического" и система психологических артефактов и контекстов вполне может быть рассмотрена как самостоятельная психологическая реальность, выступающая предметом "второй психологии". В этой точке психология приходит к тому, что она, оставаясь в рамках своего метаподхода, она готова выстроить свою "социологию" и свою "культурологию", в которой социально и культурно исторические феномены могут выступать в качестве "артефактов", элементов интерпсихики…
Однако эта интерпсихика сразу же "зависнет" в пустоте, окажется беспредметной и бессодержательной, если хотя бы на минуту забыть об интрапсихике, без своей интериоризации, культурно-психологическая реальность оказывается никому не нужна и совершенно бессодержательна. Вся конструкция культурно-исторической психологии держится на личности и ее развитии, усвоении ею содержания культурного пространства и деятельном оперировании им и в нем.
Может показаться, что подобная обращенность психологии к социальному является односторонней и социальные науки совершенно не заинтересованы в личностном аспекте своего предмета, что их интересует то, что находится "между", в надличностном пространстве - будь то социальные, экономические или политические структуры, будь то культурные традиции или литературные стили. Однако впечатление это обманчиво и является "исторически обусловленным" в самом дурном смысле этого слова. Подобно тому, как психология стремилась вырваться из плена плоско понимаемой "индивидуальной психологии", не оставлявшей индивиду ничего от индивида, и социальные науки старались оторваться от однобокого позитивистского индивидуализма описательных методик, частных случаев и res gestae. Смысл "боев за историю", ведшихся Люсьеном Февром и выигранных им для всех социальных наук, состоял именно в том, чтобы оторвавшись от индивидуалистического прагматизма "изложения первоисточников" и биографизма, предшествующей историографии, сосредоточившейся на изложении деятельности "великих личностей" или "ключевых периодов в рамках всеобщей истории", получить ключ к подлинным структурам, которые формировали повседневность и обыденное мышление той или иной эпохи, с тем, чтобы за этими структурами увидеть личность в ее подлинном стереоскопическом, насыщенном ее культурой и ее историческим контекстом звучанием. Не случайно, поэтому, что главные книги Февра - это книги не о структурах, а о Рабле и Лютере - то есть о людях, исторических личностях, как фокусе, в котором собраны излучения социальных структур их эпохи, и индивидуальность которых позволила этим излучениям заиграть по-новому, вплоть до радикальных исторических изменений (как в случае с Лютером). "Февра занимала проблема: каков должен быть метод исследования роли личности и ее мировоззрения, ее вклада в развитие общества, к которому она принадлежала? Взгляды индивида репрезентативны для его времени и среды, но чем крупнее и ярче человек,

тем более оригинальными могут оказаться его идеи и творчество, и здесь возникает вопрос о приемлемости его идей, о том, завладеют ли они умами его современников, как то было с Лютером, или же останутся неким прорывом в будущее, но не найдут резонанса в его собственном времени" - пишет А.Я. Гуревич. Характерно и то, что самой знаменитой книгой ближайшего соратника Февра - Марка Блока, специализировавшегося на создании долговременных структур - стала "Апология истории" - возвышенная, глубоко личностная исповедь ученого, решившего перед лицом смертельной исторической опасности дать отчет себе и окружающим в своих исследовательских принципах и берущегося за постановку вопроса в такой форме: "Папа, объясни мне, зачем нужна история". Так однажды спросил у отца-историка мальчик, весьма мне близкий".

У нас есть веские основания утверждать, что социальные науки, в той степени, в которой это честные и обращенные в будущее социальные науки, сосредоточены на социальных структурах только в той степени, и только затем, чтобы обрести за этими структурами личность, точнее, употребляя более уместный в данном контексте термин, идентичность. Не будет, думаем, преувеличением, сказать, что социальные структуры, являющиеся предметом исследования совокупности социальных наук, являются таковыми в качестве структур идентичности, то есть структур, в которых и через которые личность созидает себя как социальное существо, обретает свое место в социальном космосе и насыщает себя всем богатством и разнообразием культурного, исторического и общественного содержания.

Именно через структуры идентичности, через установление в них общения и солидарности с другими людьми человек обретает и собственную идентичность, собственное личностное самостояние, и процесс социализации - это, в конечном счете, процесс идентификации себя с теми или иными структурами, процесс интериоризации их цен, символов и поведенческих норм. Об этом весьма выразительно говорит Эрик Эриксон в своем классическом исследовании кризиса идентичности, которые, если смотреть на них с позиций Выготского, вполне могут быть осмыслены как кризисы в процессе психологической интериоризации, как кризисы роста. "При любой технологии и в любой исторический период есть индивиды ("правильно" воспитанные), которые в процессе развития идентичности успешно приспосабливаются к господствующей технологии и становятся тем, что они делают. Независимо от второстепенных преимуществ или недостатков они могут опереться на культурное единство, обеспечивающее им подтверждение подлинности их бытия или временное блаженство, основанное на правильной совместной деятельности… При такой сплоченности и таком устройстве общества множество будничных задач и дел выполняются по устоявшейся практике и спонтанным ритуалам, соблюдаемым как лидерами, так и подчиненными, мужчинами и женщинами, взрослыми и детьми, богатыми и бедными, особо одаренными и теми, кто вынужден выполнять рутинную работу. Дело в том, что только подобная сплоченность обеспечивает систему координат, в рамках которой в данный период формируется идентичность, и вдохновляет ее на деятельность, хотя многих или большинство людей эта сплоченность ставит в очень узкие рамки или заставляет трудиться по принуждению или довольствоваться низким статусом. Такая сплоченность всегда, в силу того, что она "работает" и поддерживается обычаем и привычкой, приводит к образованию стабильных привилегий, вынуждает к жертвам, закрепляет неравенство и кидает неизбежные противоречия, очевидные для критиков любого

общества. Но каким образом такая консолидация создает ощущение принадлежности к данному сообществу, к постоянному изменению элементов его материальной культуры; как она способствует упрочению определенных критериев совершенства и стиля самовосхваления и как в то же время она позволяет человеку настолько ограничить свой кругозор, что он перестает воспринимать окружающий его мир как непредсказуемый, а сам становится беззащитным (прежде всего перед страхом смерти и насилием) - все это почти не исследовалось. Проблема "эго" приобретает здесь новые измерения. История культур, цивилизаций и технологий - это история таких консолидаций".

Итак, мы видим, что социальные науки и психология обращены друг к другу в одной вполне определенной плоскости, могут быть насажены на один стержень - это проблематика обретения человеком себя при посредствующей роли общества и его структур и артефактов, это осмысление того, как во взаимодействии "Я" и "Нечто", нечто, пропущенное через социальные и культурные фильтры, становится "Я", усваивается и осваивается им… И социальные науки, особенно социальные науки в парадигмах XX века, и психология, в особенности психология в редакции Выготского и его школы, заинтересованы в одном и том же - в изучении социокультурной переработки содержания внешнего, внесоциального и внепсихического или же социального и интерпсихического мира, во внутренний мир личности, в ее личностное самостояние, ее самость, ее идентичность или personality. Также социальные науки и психология заинтересованы и в изучении "обратного хода", того, как личность, становится опорой любых культурных и социальных структур идентичности, как она поддерживает и развивает их, как благодаря ей и поддерживается интерсубъективное и интерпсихическое поле культуры.

Понятно, что каждая социальная наука смотрит на эту фундаментальную проблему по-разному, и, соответственно, каждая социальная наука создает свое, отличающееся от других, поле взаимодействия с психологией. Не имея возможности распространяться о всех таких полях, укажем на основные в их своеобразном прочтении указанной нами основной темы социальной науки. Это социология, которая прочитывает нашу тему через проблематику социальной включенности, и понимание структур идентичности как социальных структур… Это антропология, для которой структуры идентичности, по своей сути, равны символическим структурам и структурам значений… Это история, которая видит залог социальной консолидации и идентификации через обретение общей памяти… Это этнология, открывающая идентичность, чем совместное стереотипное действие, через деятельностные константы, превращающие "воображаемое сообщество" в реальную единицу исторического, культурного и даже политического действия… Это культурология, рассматривающая идентичность сквозь призму освоения и присвоения культурных артефактов - вещественных или ментальных…

"Я", обретаемое через структуру. Проблематика социологии.

Выше мы определили специфику подхода социологии к обретению личности или идентичности в том, что социологу это обретение видится сквозь призму той или иной социальной структуры, фактически идентичность с точки зрения социологии означает членство или совокупность членств в тех или иных социальных структурах, совокупность социальных принадлежностей человека. Исследование влияния на психологическое становление тех или иных социальных принадлежностей и создает возможность для

возникновения социальной психологии как некоей гибридной, междисциплинарной науки в которой от психологии берется предмет исследования - психологические процессы и механизмы, а от социологии - прежде всего определенный ракурс и угол зрения - взгляд на психологию с точки зрения социальной структуры.
Общий постулат социально-психологического подхода неплохо выражается формулировкой Ульриха Найссера: "поскольку мы живем в рамках организованной культуры, нам приходится иметь дело с более или менее стандартизированным социальным опытом". А вот дальше начинаются подробности и "мелочи" в которых ни между социологами, ни между социальными психологами согласья нет, ибо, как известно, "дьявол в мелочах".
Наиболее старой и влиятельной традицией социологии и вместе с тем социальной психологии, поднявшей тему воздействия на психику человека стандартизированного социального опыта стала французская социологическая традиция, основанная Эмилем Дюркгеймом и продолженная Люсьеном Леви-Брюлем и Марселем Моссом. Дюркгейм властно включает психологию в область социологии, прежде всего потому, что в своем исследовании не делает особого различия между структурами бытия и структурами познания - и то и другое устроено как социальные структуры, как образования из складывающих общество "социальных фактов". В ключевом для этой социо-психологической традиции понятии о "коллективных представлениях", Дюркгейм не делает особой разницы от социальных институтов, фактически - коллективные представления для Дюркгейма - это социальные институты, но только в сфере мышления. "Когда Дюркгейму нужно объяснить, как возникают формы мышления, он также прибегает к морфологическим фактам. Мыслительные категории и основополагающие классификации, привлекающие внимание в первую очередь, являются отражением социо-материальной структуры группы. Порядок их построения отражает восприятие ими пространства, трудовой цикл формирует представление о времени, а представления о части, целом и отношениях между ними отражают систему родства в этой группе" - отмечает современный шведский социолог Андерс Боглинд.
Далее Боглинд продолжает: "Из теории познания Дюркгейма следует, что плодотворным является различение по меньшей мере двух аспектов понятия структуры. Один из них охватывает структуры, которые можно вскрыть в объекте исследования - общество ли это, мифы или язык, осязаемы ли они и материальны, как распределение населения по возрастным группам и морфология города, или же они абстрактны и невидимы глазу, как грамматика языка. Второй касается структур сознания, а посему также соотношения между структурой и структурированием. Вопрос здесь в том, каким образом мы упорядочиваем действительность, и как она упорядочивает нас. Разоблачить те ментальные или социальные структуры, которые управляют духовным опытом, является одной из великих перспектив теории познания. В свой социологии Дюркгейм ищет как общественные структуры, так и структуры мышления. Он включает в нес как общественно теоретический вопрос, возможно ли упорядоченное общество, так и поставленный теорией познания вопрос, как возникает упорядоченное мышление, и пытается ответить на них при помощи собственного аппарата социологических понятий".

Восходящее к Дюркгейму и развитое Леви-Брюлем противопоставление двух типов мышления - логического и внелогического, может быть интерпретировано как различие двух типов привязки концептов мышления к социальной структуре. В одном случае,

случае внелогического (пралогического) мышления, эти концепты полностью привязаны к текущей социальной структуре и ближайшей социальной ситуации, ситуации переживаемой через сопричастность. В другом, в случае логического мышления, это абстрактное совместное мышление без "сопричастности". Сфера логического мышления может быть понята как определенный "социальный институт", однако без членства, которое и дает чувство сопричастности. Как только появляется членство (например - принадлежность определенной интеллектуальной традиции или философоской школе), как мышление самого развитого или продвинутого европейца тут же становится пралогическим. Другими словами - Аристотель занятный "софистическими опровержениями" логичен в той степени, в которой он логик, и пралогичен в той степени, в которой он сократик и платоник, а потому заведомо предубежден к софистам, как к носителям "лжеименного знания".
Эта вовлеченность в ситуацию, характерная для пралогического мышления, и становится основой тех удивительных свойств памяти "примитивов", о которых ярко говорит Леви-Брюль. "Память играет в пра-логическом мышлении роль более значительную, чем в нашей умственной жизни, где некоторые выполняющиеся ею функции из нее изъяты или приняли другой характер. Наша сокровищница социального мышления передается в уплотненном виде, в форме иерархии подчиненных и соподчиненных между собой понятий. В низших обществах она состоит из часто неизмеримого количества коллективных представлений, весьма сложных и объемистых, и передается почти исключительно при помощи памяти. В течение всей жизни, идет ли речь о священных или мирских вещах, всякое воздействие, которое вызывает помимо нашей воли деятельность логической функции, пробуждает у первобытного человека сложное и часто мистическое воспоминание, регулирующее действие. Сама память первобытного человека имеет особую тональность, которая отличает ее от нашей. В пра-логическом мышлении память имеет совершенно иную форму и другие тенденции, ибо и материал ее совершенно иной. Она одновременно очень точна и весьма аффективна. Она воспроизводит сложные коллективные представления с величайшим богатством деталей и всегда в том порядке, в котором они традиционно связаны между собой в соответствии с мистическими отношениями. Восполняя таким образом в известной мере логические функции, она в той же мере пользуется и привилегиями логических функций. Например, представление, неизбежно вызываемое в памяти другим представлением, часто приобретает в сознании первобытного человека силу и характер логического мышления. Вот почему, как мы видим, знак принимается почти всегда за причину.
Предассоциации, предвосприятия, предрассуждения, которые занимают столько места в мышлении низших обществ, отнюдь не предполагают логической деятельности, они просто доверяются памяти. Поэтому мы должны ожидать, что у первобытных людей память чрезвычайно развита…
Необычайное развитие памяти, притом конкретной памяти, верно, до мельчайших деталей, воспроизводящей чувственные впечатления в порядке их восприятия, засвидетельствовано также необычайным богатством словаря первобытных языков и их крайней грамматической сложностью. А между тем люди, которые говорят на этих языках и обладают такой памятью, например туземцы Австралии или Северной Бразилии, не способны считать дальше двух или трех. Малейшее рассуждение внушает им такое отвращение, что они сейчас же объявляют себя усталыми и отказываются его

продолжать. Следует допустить, как уже было отмечено выше, что память восполняет у них, с большим трудом несомненно, те операции, которые в других обществах зависят от логического механизма".
Эта конструкция памяти связана именно с тесной привязанностью запомненного к конкретной социальной ситуации, в которой одно цепляется за другое и именно ситуация является рамочной структурой для логики. Эксперименты, исследовавшие эту форму мышления, были проведены А.Р. Лурией по программе Л.С. Выготского в Средней Азии и показали социо-культурную обусловленность данного типа мышления и памяти, возможность с помощью обучения добиться легкого перехода от пралогического к логическому мышлению. Хотя здесь возникает неизбежный вопрос, выдержанный в постмодернистской логике - не является ли ситуация "логического мышления", всего лишь одной из "ситуаций", в которой механизмы пралогического мышления работают таким образом, что "эмулируют" для нас сложнейшую логическую систему. Ведь если присмотреться к любому хорошему ученому, который ориентируется в лесу категорий с той же сноровкой, с какой первобытный охотник ориентируется в своем лесу, легко выдвигает и задвигает в своей памяти шкафчики и полочки на одной из которых лежит Платон в издании Лосева, на другой Лен Гофф, у которого ссылка на Броделя, у которого в примечании есть важная ремарка о Карле Поланьи, а на третьей - дискуссионная статья в научном журнале принадлежащая перу того X, который ученик того самого Y, с которым у нашего Z пятнадцать лет назад была острейшая дискуссия… Логике в подобном ориентировании на местности принадлежит отнюдь не центральное место. Другое дело, что когда нашему ученому понадобится, то он охотно отправится в каталог большой библиотеки, организованный в строгом логическом порядке и легко найдет там то, что ему нужно. Логика и логические системы будут здесь не столько методом отыскания истины, сколько орудием труда при помощи которых сподручней работать на некоторых участках ситуации. Но слишком ли это отличается от положения древнего охотника, который тоже прекрасно знает с какой рогатиной на какого зверя можно идти и, как прекрасно показал позднее социологический антипод Леви-Брюля - Клод Леви-Стросс, вполне способен строить сложнейшие каталогизирующие классификации?
В отличие от Дюркгейма и дюркгеймовской традиции, к которой привязана социально-психологическая традиция Франци и по сей день (достаточно вспомнить С. Московичи), американскую традицию, связанную прежде всего с именем Джорджа Герберта Мида, не столько интересуют социально-психологические структуры как социальные институты, сколько личность, "Я", реализующая себе через активное участие в этих структурах. Если выбирать слова-этикетки для дюркгеймовской и мидовской традций, то такой этикеткой для первой могло бы служить слово "сопричастность", а для второй "участие", что, кстати, довольно точно соответствует разнице между национально-политической природой французского общества и акционерно-деловой - общества американского.
Мид, фактически, пытается ответить на тот вопрос, который мы поставили в связи с воззрениями Леви-Брюля, но ответа на него не получили. Как возможно абстрактное обобщение, как возможна социальность не через ситуацию, а через Мид говорил о людях как "исполняющих роль обобщенного другого", понимая под этим то, что каждая личность подходить к своему миру с точки зрения культуры своей группы. "Каждый воспринимает, думает, составляет суждения и контролирует себя согласно рамкам

представления группы, в которой он задействован… Социализированная личность - это общество в миниатюре; она устанавливает для себя такие же стандарты поведения, как и для других, и судит себя с той же самой точки зрения. Она может определять ситуацию должным образом и сознавать свои обязанности даже в отсутствии других, потому что ее перспектива всегда берет в расчет ожидания других. Таким образом, именно способность определять ситуации с той же самой точки зрения, как и другие, и делает возможным личный контроль" - пишет Т. Шибутани.
Мид начинает свое рассуждение с принятия постулата, что именно межиндивидуальное взаимодействие и конституирует общество и индивида. Это взаимодействие осуществляется при помощи "жестов"-символов, своеобразной социальной и смысловой "валюты", принимаемой к "оплате" всеми сторонами взаимодействия. "Принятие роли другого", в этом языке оказывается, во многом, аналогичным "конвертации" валют, и итоговое социальное "Я" человека оказывается в той степени богатым и своеобразным, в какой оно конвертируемо в "роли других". Я тем богаче, чем большим является число тех систем взаимодействия, в которые оно вовлечено. Для того, чтобы "Я" окончательно не растворилось в системе символических обменов-интеракций, Миду приходится, правда, вводить, так сказать, параллельную валюту. Наряду с me - социальным "Я", которое имеет чисто обменный характер, имеется также I, автономное "Я", которое соотносится с me как значение со знаком. "Я"представляется Миду тем своеобразием, которые есть в реакциях индивида на запросы окружающего мира и создаваемые им взаимодействия. "Каков будет этот ответ - I не знает и не знает никто другой. - пишет Мид, - Реакция на ситуацию, какой она является в непосредственном опыте, не очевидна, и именно эта реакция конституирует I".
Таким образом, Мид приходит к выводу о несоциальной основе, которая лежит в основе любой социальной идентичности, о некоем остатке, который не поддается никакому растворению или ассимиляции в каких-либо структурах идентичности. "Всегда в настоящем, оно есть непосредственность восприятия и действия, нерефлексивный элемент Я. - пишет Л.Г. Ионин, - I оценивает действие лишь тогда, когда оно в прошлом, и оценивает с точки зрения интернализованной структуры установок других, то есть с точки зрения me". Таким образом, можно нащупать еще один жизненный нерв социальной идентификации, перехода горячего "Я" непосредственного экзистеницального выбора в остывшее me идентичности. Этот переход - история, которое дает нерефлексирующему в действии "Я" отождествить себя с результатом своих действий в прошлом и тем самым закрепить себя как me. Правда Мид видит только один аспект взаимодействия Я с самим собой - аспект овеществления и социализации себя через историческую память, в то время как следовало бы сказать и о другом аспекте. Именно через свою историю "Я" рефлексивно познает свою самобытность, свое отличие от любого "обобщенного другого".
"Я", обретаемое через память. Проблематика истории
Специфика исторического подхода к идентичности и личности состоит в акценте на памяти, как на том, что объединяет нас настоящих, находящихся во все более сложных и рискованных ситуациях экзистенциального выбора с нами прошлыми, с нашими деяниями и их последствиями (иной раз - весьма неприятными). Собственно идентичность или личность при историческом подходе - это совокупность прошлых деяний индивида и тех социальных структур, к которым он принадлежит. Однако здесь, сразу же, придется сделать небольшую, но очень важную поправку. Эта совокупность прошлых деяний

менее всего напоминает "карму", то есть нечто объективное и закономерное, взвешенное на весах беспристрастных судей. Нашу историческую идентичность составляют только запомненные деяния, только то из нашего прошлого, что оказалось встроено в структуры исторической памяти. А, между тем, - социальная память, как мы уже имели случай убедиться на примере построений Леви-Брюля, - это мощнейший механизм организации всего мышления, которое и не существует иначе чем через социальную память, память о ситуациях и сопричастности им, с одной стороны, и память, позволяющая извлечь из запасников классификации и факты, слова и вещи… То, что запомнено, то каким образом оно было запомнено и то, в какие образы ситуации структурировано запомненное и может быть обозначено наиболее популярным понятием в исторической науке последних шестидесяти лет - понятием ментальности. Понятие ментальности в исторической науке, развившейся под влиянием французской "новой исторической науки" и в перехватившей термин и смысл антропологии остается во многом неопределенным. Более того - антропологам оно начинает мешать, поскольку свой призрачной ясностью только затемняет дело и все запутывает. Поэтому не случайно в западной психологической антропологии все чаще раздаются призывы "убить ментальность". Призывы вполне оправданные - то, что стоит за этим термином релевантно исключительно для историка и в исследовательском поле истории, и, разумеется, исторической психологии как дисциплины, берущей от психологии предмет, а от истории угол зрения.
Что, собственно, мы считаем ментальностью - это не просто образ мысли человека прошлого, это структурное единство мышления "тогда", и запомненной и возрожденной исторической памятью структуры этого мышления сейчас. Не случайно, поэтому, что одним из боевых стягов французской школы "Анналов" был исторический конструктивизм, выраженный, например, в следующем призыве Люсьена Февра: "Чтобы заниматься историей, решительно повернитесь спиной к прошлому и прежде всего живите. Глубже погружайтесь в жизнь. В интеллектуальную жизнь, конечно же, и во всем ее многообразии. Но живите и практической жизнью. Между действием и мыслью нет разрыва, нет непреодолимого барьера. Следует работать в согласии с целостным движением своего времени… Одним словом, надо уметь думать…". Февр идет и дальше, утверждая: "Освободимся от иллюзий. Человек не помнит прошлого. Он всегда реконструирует его - и абстрактный изолированный человек, и реальный человек в группе. Он не хранит прошлое в памяти… Он исходит из настоящего и только через него истолковывает прошлое". С этим нельзя было бы не согласиться, если бы не однобокое, унаследованное от "докризисной" психологии понимание Февром памяти, как хранилища прошлого в его "чистом" виде. В то время как именно тогда, когда Февр писал эти строки, начала все больше выясняться социальная природа мышления, социальная природа памяти, представляющей собой прежде всего механизм исторической реконструкции прошлого, одной отдельно взятой психикой или же целым сообществом. "Менталистская" революция в развитии школы "Анналов" пришлась на 1960-е годы и связана прежде всего с именами Жоржа Дюби и Жака Ле Гоффа, отвергших предшествующую парадигму Фернана Броделя за "обесчеловеченность". Как писал Ле Гофф, ментальность стала противоядием против "бестелесных социально-экономических механизмов", которыми были полны тогда произведения историков. Отвергая системно-структурную историю, "новая историческая наука" снова отправлялась на поиски "живого человека". Очевидно, что по отношению к гуманитарной

науке, которая занимается человеком по определению, лозунг антропологизма или "человечности" - парадоксален, а вернее, тавтологичен. Речь, разумеется, всякий раз идет об определенном его истолковании. Начиная с 60-х годов залог "человечности" истории усматривается "новыми историками" в изучении ментальной сферы. Ментальность явилась тем "окуляром", через которую стали рассматривать историческую реальность антропологически ориентированные историки. В фокусе внимания историка-антрополога постоянно находится та точка, вернее, та область действительности, где мышление практически сливается с поведением. Эта область, получившая название "народной культуры", представляет собой целостный сплав условий материальной жизни, быта и мироощущения, "материк" преимущественно устной культуры, почти не оставляющий по себе письменных свидетельств, то есть той культуры, в которой возможно задействование механизмов социальной памяти в их наиболее чистом виде, а в другой - наиболее широким является поле для реконструкций. Не исключено, что в недалеком будущем "менталистская" версия исторической антропологии тоже будет признана недостаточно "человечной". Ведь коллективная ментальность, подобно социальным структурам, является, безусловно, одним из факторов несвободы человека, причем несвободы в самом, казалось бы, сокровенном и частном - в его собственном сознании; "телесность" и ментальность давят на субъекта не меньшим грузом, чем "бестелесные" социально-экономические механизмы. Уже и сейчас интерес историков смещается на ту, все же данную человеку "четверть свободы" на фоне "трех четвертей необходимости", на тот зазор между ментальной заданностью и поведением конкретного человека, который сегодня выпадает из поля зрения историков ментальности.

Это отсутствие интереса к конкретному человеку в истории ментальностей не удивительно. Она ведь исходно обращена к тому, что Дж.Г. Мид называет me, а не к тому, что он называет I. "Я" присутствует в понимании ментальностей и в ментальности только в одном смысле - оно протягивает им руку и использует их для конструирования своего образа прошлого. Через посредство понятия ментальности и конкретных схем ментальностей оно пытается овеществить, структурировать и в этом смысле оживить (разумеется - оживить только через реконструкцию) свое прошлое. И схемы ментальностей для сегодняшнего исторического мышления - это, примерно, то же самое, что для примитива по Леви-Брюлю - схемы ситуаций, не случайно ведь, что именно теория Леви-Брюля оказала огромное влияние на формирование концептуального аппарата "истории ментальностей". Это способ перепрыгнуть через порог забвения и оказаться в прошлом, но, при этом, сделать так, чтобы прошлое оставалось все-таки прошлым. Введение ментальности в борьбе с "антиисторизмом" предшествующей истории, оказывается не только способом обрести прошлое, но и способом не пропустить слишком много прошлого в настоящее, поставить надежную заслонку в виде формулы: "мы теперь думаем совершенно иначе"…

"Я", обретаемое через артефакт. Проблематика культурологии

На прошлое можно посмотреть и не со стороны памяти и воскрешаемых в ней ментальностей, того что "было и уже нет". Противоположный (хотя и не противоречащий) историческому подход - это подход с точки зрения культуры, то есть того, что "было и еще есть", возможно - "еще более есть" сегодня, чем тогда, когда оно было в прошлом. "Культурология" появилась благодаря Лесли Уайту, который определял ее предмет следующим образом: "культура представляет собой организацию явлений,

видов и норм активности, предметов (средств, вещей созданных с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме". Уайт много говорит о символическом измерении культуры, однако его символизм особый, он значительно отличается скажем от чистого символизма Клиффорда Гирца, исключительно популярного в антропологии. У Гирца символы культуры представляют собой совершенно особое и замкнутое в себе и для себя царство, которое возможно только интерпретировать. Для Уайта культура, при всем ее символизме, это, в последнем счете, производное обузданной в ходе эволюции энергии, это, в общем-то, вещи, но вещи не в строго материальном смысле, а в смысле, сочетающем идеальное и материальное, - вещи как артефакты.
Именно понимание культуры как системы артефактов остается центральным для современной культурологии в той степени, в которой она является именно культурологией, а не псевдонимом антропологии, то есть занимается не бытованием человека в символических системах общества, а именно культурой как целостной системой, мало того - как процессом адаптации. Не случайным является тот факт, что в современной культурологии ведущее место принадлежит адаптационно-деятельностному подходу. Вот как выражает суть этого подхода А.Я. Флиер: "Основной механизм культурогенеза на его микродинамическом уровне видится в процессах адаптации человеческих коллективов к совокупности природных и исторических условий своего существования, к результатам собственной социальной самоорганизации и развитию технологий деятельности, а также в превращении наиболее успешных и эффективных технологий этой адаптации в нормативно-ценностные установки коллективного бытия людей... Макродинамика исторической изменчивости культуры, как показывает опыт ее моделирования, детерминируется главным образом двумя причинами. Во-первых, так же, как и социальная микродинамика культуры, изменением природно-исторических условий существования сообществ, их взаимоотношений с окружением. Во-вторых, синергетическими процессами саморазвития систем (в данном случае, социокультурных) через усложнение их структурно-иерархического построения, повышение уровня функциональной и технологической специализированности их структурных составляющих и многообразия взаимосвязей между ними, что, в конечном счете, ведет к большей функциональной универсальности этих систем и их исторической устойчивости. Главным стимулирующим фактором этой динамики, как представляется, является необходимость адаптации людей в меняющихся внешних условиях их существования (первоначально преимущественно экологических, затем во все возрастающем масштабе - исторических), а также в условиях, создаваемых изменением некоторых, наиболее динамично развивающихся элементов общественного производства и социального взаимодействия, обусловливающих необходимость изменения структурной организации всей системы в целом. Таким образом, историческая макродинамика культурной изменчивости по существу сводится ко всё тем же процессам адаптации, самоорганизации, самоидентификации и коммуникации человеческих сообществ во времени и пространстве, что и социальная микродинамика, однако осуществляемым главным образом посредством переструктурирования всей культурной системы в целом в направлении повышения ее сложности и универсальности... Таким образом, культурогенез - это не единократное происхождение культуры где-то в глубокой древности, а совокупность постоянно протекающих процессов в культурах всех

времен и всех народов. Это один из типов социальной и исторической динамики существования и изменчивости культуры, заключающийся в непрерывном порождении новых культурных феноменов наряду с наследованием и трансформацией прежних". Понятно, что культурогенез при таком подходе не может не восприниматься как механизм выработки артефактов, как вещественных, так и мыслительных, по сути своей составляющих единство идеального и материального, смысла и его вещественного выражения. "Артефакт есть некий аспект материального мира, преобразованный по ходу истории его включения в рациональную человеческую деятельность… Артефакты идеальны в том смысле, что их материальная форма произведена их участием во взаимодействиях, частью которых они были в прошлом и которые они опосредуют в настоящем" - такое определение артефакту, центральному в своей культурной психологии понятию дает Майкл Коул.

Вслед за М. Вартофским Коул различает несколько уровней артефактов: "Первый уровень по М. Вартофскому составляют первичные артефакты, непосредственно используемые в производстве. В качестве примеров он приводит "топоры, дубинки, иглы, ведра"; мои примеры включали бы слова, письменные принадлежности, телекоммуникационные сети и мифические образы культуры. Первичные артефакты хорошо соотносятся с представлением об артефакте как материи, преобразованной в предыдущей человеческой деятельности, которое я обсуждал выше, хотя я и не провожу здесь различия между производством материальных благ и развитием социальной жизни в целом.

Вторичные артефакты включают и сами первичные артефакты, и способы действия с их использованием. Вторичные артефакты играют центральную роль в сохранении и трансляции представлений и способов действия. Они включают предписания, обычаи, нормы, конституции и т. п.

Третий уровень представлен классом артефактом, "которые могут превратиться в относительно автономный "мир", в котором правила, конвенции и результаты уже больше не кажутся непосредственно практическими или который на самом деле представляется ареной непрактичной или "свободной" игра или игровой деятельности". М. Вартофский называет эти воображаемые миры третичными артефактами. Он полагает, что подобные воображаемые артефакты могут окрашивать наше видение "реального" мира, предоставляя средства для изменения текущей практики. Говоря современным психологическим языком, способы поведения, приобретенные во взаимодействии с третичными артефактами, могут распространяться за пределы непосредственного контекста их использования".

И здесь перед нами встает один из тех вопросов, ради которых, собственно, мы и предприняли наше интеллектуальное путешествие. Несомненно, что личность, которая использует артефакты для своей самовыработки, ради своего вхождения в культуру, которая сама является, безусловно, культурно-историческим продуктом, есть, в каком-то смысле тоже артефакт, самый важный артефакт среди тех, которые фигурируют в процессе культурогенеза. Но каково ее место в этой иерархии артефактов? Если с мидовским me ситуация более менее понятна, и оно четко описывается как продукт культурогенеза, как совокупность связей с другими артефактами, как результат оформленного памятью прошлого, как сумма социальных принадлежностей и т.д., то с "Я" оказывается все не так просто. Ме - это очевидный вторичный артефакт, а вот "Я" - это артефакт третичный, артефакт глубоко непрактичный и хаотичный. Собственно "Я"

определяется через заключенный в нем "квант хаоса", и если первоначально мы определили личность или идентичность, как результат переработки и усвоения "нечто", то теперь мы можем сказать, что - "Я" как центр личности - это способ не быть "нечто" и даже не касаться его, возможность отказа от идентичности, и, по меткому выражению Марины Цветаевой, "право не быть своим современником". Эта граница между "me" и "Я" прочерчивает и границу между двумя психологиями, границей между наукой и ремеслом, позволяющими работать с личностью, и психологией как искусством, позволяющей быть с личностью и быть ею, не навязывая ей идентичностей.