

ни написания этих слов прошло почти 100 лет. Проблема осталась. Но сегодня мы, по крайней мере, можем внятно сказать, что Шпет учитывает здесь аспект выражения-исследования, связанный с ориентацией на «другого», и это ориентирует нас на анализ стилизованных аспектов текста как основания для взаимопонимания учеными в «научном сообществе», точнее в «мыслительном коллективе».

Несложно проследить, что понятие «внутренней формы слова» появляется в методологических работах Шпета, как правило, тогда, когда он, так или иначе, указывает на неявную логичность всего нашего мышления. Мы можем рассуждать совершенно неупорядоченно, мы можем развертывать наши мысли непоследовательно, мы можем что-то опускать, но за всем за этим, как внутренний фон, как внутреннее основание наших рассуждений, стоят логические формы. Однако, именно «стоят за», образуют фон, *подразумеваются*. Ибо когда мы начинаем выстраивать наше мышление по всем требованиям логики, мышление как познание заканчивается. В процессе же познания, в динамике осмысления слово опирается на внутреннюю форму, позволяющую соотносить предметность и логичность с целью изложения. Вот здесь, по Шпету, и формируются методологические процедуры. Именно в этой области Шпет и говорит о методе как таковом — о сфере приложения герменевтики. Герменевтика у Шпета не относится к процессу добывания знания, она — не о поисках истины. Она — об «изложении». Так Шпет выделяет ту область, где работают методологические процедуры. И применительно к этой области он рассуждает на методологические темы — о значении, о соотношении предметных областей различных наук и прочих собственно методологических сюжетах. Иными словами, рассуждает о том, как, какими логико-языковыми средствами в ходе изложения ученый осуществляет выбор способов номинации. И в этом плане понятие стиля научного мышления представляется весьма эффективным средством конкретизации условий такого выбора.

По Шпету, слово имеет неопределенное значение лишь до тех пор, пока не ясна цель его употребления, как только цель определена, значение становится единственным. Обращение к понятию «внутренней формы слова» в культурно-исторически ориентированной эпистемологии позволяет уточнить условия единственности значения в научно-познавательной деятельности — условия внутриязыковые и условия культурно-исторические, стилистически удерживающие познавательный контекст через осознание экзистенциально значимых смыслов познания, освященных и ориентированных культурой и историей.

В. Н. Порус

## Социально-эпистемологический взгляд на культурно-историческую психологию

Прежде всего — о моем восхищении Владимиром Петровичем Зинченко. Его присутствие (Dasein) в отечественной и мировой психологии делает эту древнюю науку прекрасно юной, как он сам, какой бы возраст ни приписали ему биографы. Он дал Психологии возможность ощутить не только свою близость Культуре и Истории, но и родство с Поэзией, а эту заслугу нельзя переоценить. Ему в пору самая почетная мантия, но, Бог мой, как он далек от всякой чопорности, как умеет шуткой, улыбкой, одним прищуром глаз освобождаться от ритуалов, условностей — и заключать свою мысль в никогда не скучную, ироничную, зовущую к спору форму!

Культурно-историческая психология, как он любит напоминать, возводит свою родословную к платоновскому «Федру». Но если говорить о ее нынешнем облике, она носит явный след личности юбиляра... Нет, не буду повторяться. Только замечу, что ей свойственно поэтическое по сути и форме устремление к горизонтам своего предмета, если угодно, «трансцендирование» (сия ученость — из подражания ироническому стилю Владимира Петровича, а не пушей важности ради). Поэтому так трудно втиснуть ее предмет в жесткую упаковку дефиниций. Все же определения даются. Вот, например, из «Большого психологического словаря»: «Культурно-историческая психология сфокусирована на глобальной проблеме роли культуры в психическом развитии как в филогенезе (антропогенезе и последующей истории), так и в онтогенезе»; «Ее задачи вполне можно сформулировать в терминах культурно-исторической психологии в версии Л. С. Выготского, как разработку и овладение знаковыми средствами, которые превращают память из натуральной психической функции в культурную, в том числе высшую психическую».

функцию»<sup>1</sup>. Как заметили авторы, к подобным определениям, да и к самой статье, где они приведены, надо относиться *cum grano salis*, ибо она, статья, «не претендует на большее, чем быть средством предварительной ориентации в предмете»<sup>2</sup>. Пусть так, но уже ясно: речь идет о главных проблемах, задачах и целях культурно-исторической психологии, иногда — о средствах, используемых ею для достижения своих целей, но вы нигде не найдете указаний на какие-то пределы, границы, разделяющие (а не соединяющие) культурно-историческую психологию с другими областями психологического знания. Напротив, почти всегда читателю дается понять, что эти границы можно перейти, преследуя свои цели и за ними.

В другой работе В. П. Зинченко культурно-историческая психология названа «органической психологией» и это не случайное соединение терминов. «Культурно-историческая психология действительно органична культуре и цивилизации, культурной антропологии, образованию, психологии искусства и искусству, психологии развития, детской и возрастной психологии, психологической педагогике, физиологии активности (психологической физиологии), нейропсихологии, психолингвистике и нейролингвистике, психоанализу, патопсихологии, психотерапии, дефектологии, социальной психологии, инженерной психологии и эргономике и т. д.»<sup>3</sup>. Что такое — эта «органичность»?

Во всех перечисленных исследовательских областях смысловым средоточием является человек, предстающий в разных «измерениях» и «аспектах», связанных с его психической жизнью. Последняя понимается не как то, что проистекает из природной данности, но как то, что образуется как собственно человеческое в определенных условиях, среди которых важнейшее — культура в ее историческом движении.

Из этого следует, что понятия, какими оперирует психология (психическое, личность, субъект и др.), значимы, если они погружены в смысловую ткань рассуждений о культуре и истории, соединяясь с ними в единое целое. Их единство органично, поскольку смысл каждого из них определен смыслами всех остальных и не может быть без искажения вычленен из целостности<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Зинченко В. П., Мещеряков Б. Г. Культурно-историческая психология // Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. Большой психологический словарь. М., 2003.

<sup>2</sup> Зинченко В. П., Мещеряков Б. Г., Рубцов В. В., Марголис А. А. К авторам и читателям журнала // Культурно-историческая психология. 2005. № 1. С. 9.

<sup>3</sup> Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началу органической психологии. М., 1997. С. 19.

<sup>4</sup> «Органичность» здесь противопоставлена механистическому объединению понятий в некую систему, которую можно «разбирать» на части, рассматривать их порознь, находить «стыкующие» моменты, чтобы вновь сложить в некое целое, если это зачем-нибудь нужно.

Является ли «органическая психология» теорией, удовлетворяющей известным критериям А. Эйнштейна: «внешнему оправданию» и «внутреннему совершенству»? Эти критерии были сформулированы для естественнонаучных теорий, но их применение к гуманитарному и социальному знанию вызывало и вызывает ряд вопросов и возражений. Есть и контрвозражения, хотя при этом самому понятию эксперимента придается расширенный и гибкий смысл. Все же я не хотел бы далее углубляться в эту проблему, поскольку понадобилось бы слишком много непродуктивных усилий, чтобы выпутаться из дискуссий о научности психологии, в которых, признаюсь, не нахожу интереса, особенно, если эти дискуссии ведутся на заезженных колесах редукционизма<sup>5</sup>. Можно сойтись на том, что культурно-историческая психология является «органической», если «внешним» оправданием для нее служит успешное объяснение фактов, составляющих предметное поле для перечисленных выше психологических теорий. Но внутреннее и содержательное оправдание этого названия остается, как признает В. П. Зинченко, проблемой<sup>6</sup>.

Я понимаю эту проблему так (не знаю, согласится ли со мной В. П. Зинченко). Культурно-историческая психология — теория, соединяющая понятийные ряды по крайней мере трех сфер: психологии, истории и философии культуры, взятой совместно (чтобы здесь не делать различий, полезных только, если они относительны<sup>7</sup>) с культурологическими дисциплинами. Сплавляются ли эти ряды в смысловое единство или сохраняют свои «суверенитеты» и дисциплинарную специфичность? Иначе сказать, могут ли такие понятия, как «культура», «история», «социально-культурное развитие» или «цивилизация», войти в рабочий словарь психологии, а такие, как «личность», «душа», «индивид», «психика» — получить интерпретацию в терминах культуры и ее истории? Здесь уже методологические компромиссы или расширения смыслов не к стати: либо культурно-историческая психология есть теория, синтезирующая эти ряды, либо она поселяет составляющие их понятия в некое «общезитие», образуемое для каких-то преходящих целей.

Возможно, ключ к ответу надо искать, исследуя взаимозависимость изменений, происходящих в указанных областях знания, а

<sup>5</sup> См. об этом мою статью: Порус В. Н. Как объяснять? Знак развилки на пути психологии // Методология и история психологии. Т. 3. Вып. 1. 2008. С. 88–97.

<sup>6</sup> Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М., 1997. С. 19.

<sup>7</sup> См. об этом: Порус В. Н. Культурная самоидентификация как проблема эпистемологии // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешинной. Под ред. Т. Г. Щедриной. М., 2010. С. 130–150.

также в культуре и цивилизационных структурах. Главным моментом таких изменений является роль и место человека. В конечном счете, все центрировано вокруг человека: от того, каким смыслом наполняется это понятие, зависит приемлемость или неприемлемость выводов конкретных наук о нем; более того — смысл, который мы вкладываем в понятия «культура» и «цивилизация». Но в то же время смысл понятия «человек», в свою очередь, зависит от смыслов этих понятий. Поэтому содержание культурно-исторической психологии не может «возноситься» над процессами, происходящими в культуре, формулируя положения, истинность которых якобы устанавливается (или опровергается) независимо от них.

Такая, безусловно философско-методологическая, позиция выступает как теоретическая установка, реализуемая в культурно-исторической психологии. Является ли она эксплицитной частью культурно-исторической психологии как научной теории? Этот вопрос — частный по отношению к более общему, сформулированному выше. Повторю: как возможно соединение понятийных рядов философии культуры, истории и психологии в единой теоретической системе?

\* \* \*

Пытаясь ответить, я прибегну к аналогии, какая, на мой взгляд, имеет место между культурно-исторической психологией и социальной эпистемологией. Недавно я имел возможность назвать последнюю *Мостом Интерпретаций*<sup>8</sup>, имея в виду следующее. Она, с одной стороны, ставит философские тезисы в зависимость от социологических фактов, образующих контекст познавательных процессов, а с другой — результаты социологических исследований этих процессов подвергает философской интерпретации. Таким образом, ее можно сравнить с мостом, перекинутым от философии познания к специальным наукам о познании, а обоюдное удовольствие от встречи на этом мосту измеряется свежестью впечатлений философов от путешествия по океану фактов и согласием социологов считать философские интерпретации удовлетворительными и успешными. Но получить такое удовольствие не просто. Можно ли надеяться, что встреча двух исследовательских процессов — философии познания и социологии познания — приведет к их «синтезу»? Или же участники встречи, испытав определенные чувства друг по отношению к другу (не факт, что эти чувства суть *взаимо-*

<sup>8</sup> Порус В. Н. На Мосту Интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Социология науки и технологий. 2010. № 4. С. 102–115.

*проникновение и взаимоположение*<sup>9</sup>), все же остаются при своих интересах и убеждениях, не помышляя ни о каком «синтезе»? Тогда для чего же нужна социальная эпистемология?

*Простейший ответ в том, что она решает практическую задачу:* вместо того, чтобы спекулировать вокруг «вечных» гносеологических проблем, не лучше ли с приятностью расположиться в рамках конкретных case-studies, а если будут получены какие-то интересные результаты, пересказать в более конкретных и точных терминах сами эти проблемы? Но лишь только вопрос из теоретического превращается в практический, возникают практические же трудности.

Во-первых, кого и как убеждать в полезности и значимости подобной практики? Ведь социолог может и не явиться на встречу с философом на Мосту Интерпретаций, сочтя это пустой тратой времени. Более того, он может заявить, что он-то и занимается *настоящей* (т. е. дающей конкретные результаты, а не ворох спекуляций) философией познания, если уж кому-то угодно держаться за этот *устаревший* термин. Сегодня легче найти охотников до таких встреч среди философов, в сообществе которых все больше агитаторов за специфическое *обновление* философских методов и самой философской проблематики, после которого, по правде сказать, если и можно отличить философию от специальных наук, то лишь по сугубой вторичности и дилетантизму ее текстов. Но в таком случае уже вряд ли можно говорить о каком-то синтезе, скорее — о добровольном (или не очень) растворении эпистемологии в коктейле из специально-научного знания, включающего и такой ингредиент, как социология познания.

Во-вторых, если все же такие встречи нужны, надо принять во внимание, что Мост, на котором они назначаются, ощутимо шатается. Одна из его опор — философия познания — принципиально плюралистична. Существует множество различных философских концепций, часто решительно несогласных друг с другом в интерпретации фактов и результатов, которые поставляют специальные науки. Другая опора — область фактов — также шатка, ибо никаких «чистых фактов» и «эмпирических обобщений», свободных от теоретических интерпретаций, специальные науки о познании дать не могут. Информация, которая была бы, допустим, свободна от таких интерпретаций, никакого интереса для философии не представляла бы, а следовательно, Мост мало подходил бы для рабочих контактов.

<sup>9</sup> Эти исполненные эротизмом термины заимствованы из жаргона, каким некогда пользовались для описания взаимодействия диалектических противоположностей; здесь они — лишь еще одно подражание ироническому стилю В. П. Зинченко.

Поэтому надо заключить, что на Мосту происходит не идиллическое братание философов и социологов, а *конкуренция* философских интерпретаций социологических, исторических (например, историко-научных) и социально-психологических данных. Чтобы превзойти конкурентов, приверженцы тех или иных философских интерпретаций иногда, скажем так, сбегают на тот берег, где Мост опирается на данные, собираемые учеными, исследующими процессы познания, заимствуют у них эти данные (а то и сами подключаются к их сбору), а затем, возвращаясь на Мост с полезным грузом, используют его в качестве дополнительной аргументации или улучшают интерпретативные концепции (ремонтируют вторую опору), например, уточняя их, внося какие-то дополнения и изменения. Без такой работы в конкуренции не преуспеть. Но происходит это тогда, когда (1) конкуренция действительно имеет место, т. е., когда работают различные (и даже принципиально различные) интерпретативные концепции (нет монополии на интерпретацию, наличие каковой свидетельствовало бы только о том, что в спор вмешались некие внешние силы, например, политические, подавляя оппонентов и прекращая конкуренцию в интересах одной из сторон), и (2) в этой конкуренции выявляются слабости ее участников, например, когда та или иная концепция подвергается слишком внушительной критике, хуже других справляется со своими функциями (например, с функцией объяснения фактов) и потому вынуждена все чаще и все беспомощнее оправдываться, а не наращивать свой экспланативный потенциал.

Особо примечательны те ситуации, в которых на конкуренцию интерпретаций оказывают наибольшее влияние не факты, и не «имманентные» характеристики интерпретирующих концепций, а изменения, происходящие в умонастроениях конкурентов (например, отражающих какие-то заметные и даже решающие изменения в культурном контексте). Такие изменения можно рассматривать как «социально-культурный заказ», воспринимаемый как фактор перемен в понимании того, что без такого заказа понималось бы иначе. Например, в социально-эпистемологических исследованиях науки, в зависимости от того, какой «образ науки» (прежде всего оценка профессиональной, нравственной и социальной ответственности ученых, но также и методологические характеристики науки) востребован «духом времени», именно этот образ и формируется так, словно он выводится из фактов, относящихся к работе научных институтов, школ, отдельных ученых и т. д.

Получается, что факты, интерпретируемые таким образом, работают на создание представления о науке (или шире — о позна-

нии как таковом), которое выполняет роль *мифа*. Он нужен прежде всего для того, чтобы поддерживать устойчивость культуры, время от времени колеблемую историческими изменениями, в том числе трансформациями смыслов «культурных универсалий». Характерная особенность подобных мифов в том, что они «облачены в научные тоги», но отличаются своей «ангажированностью», подчиненностью философски определяемым целям.

Например, Р. Мертон объявлял факты, свидетельствующие, что реальное поведение ученых значительно отличается от «нормативного»<sup>10</sup>, признаками некой «амбивалентности»: ученый может и должен находить разумную середину между различными, даже противоположными модусами поведения, не впадая в крайности, но и не уклоняясь от существа дела: поведение должно быть таким, чтобы оно способствовало «нормальному» развитию науки, а не тормозило его<sup>11</sup>. Но миф о «Большой науке» оставался для Мертона позицией и ценностью, расставаться с которыми он не хотел и не мог. Когда требовалось, он вносил в него добавления и «уточнения», а некоторые из них получили не меньшую известность, чем «нормы этоса». Например, «эффект Матфея», ставший хрестоматийным в социологии познания: маститый ученый и малоизвестный труженик науки за одинаково значимые результаты получают отнюдь не равное вознаграждение (как в виде почестей и признания со стороны научного сообщества, так и в виде различных выплат)<sup>12</sup>. Так устроен мир (и ведь не только научный!), ничего не поделаешь, да и делать не надо, ведь это не мешает, а скорее, даже помогает «правильно» или «успешно» развиваться научным (и не только!) институтам. «Признание со стороны сообщества может служить личной заинтересованности ученого в получении материальных и моральных благ, однако добиться его можно только путем скрупулезного соблюдения норм научного этоса»<sup>13</sup>. Вот и все, и не

<sup>10</sup> Концепция «нормативного этоса науки» Р. Мертона хорошо известна, поэтому здесь я ограничиваюсь только беглыми ссылками на нее. См.: *Merton R. The Institutional Imperatives of Science // Sociology of Science. Ed. by B. Barnes. L., 1972. P. 65–79; Merton R. The Normative Structure of Science // Merton R. The Sociology of Science. Chicago, 1973. P. 267–268; Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006.*

<sup>11</sup> См.: *Merton R. The Ambivalence of Scientists // Science and Society. Ed. by N. Kaplan. Chicago, 1965.*

<sup>12</sup> *Merton R. The Matthew Effect in Science // Science. 1968. Vol. 159. P. 56–63; Merton R. The Matthew Effect in Science, II. Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property // ISIS. 1988. Vol. 79. P. 606–623.*

<sup>13</sup> *Конов В. И. Принципы научного самоуправления в современной социологии науки // Философские науки. 2007. № 4. С. 3.*

стоит, право, слишком задумываться над тем, что означает «скрупулезное соблюдение норм». В этом вообще суть мифа, он безучастен к критике — пока он нужен. А он действительно нужен, ибо вдохновляет тех, кто верит, что наука тем функционально успешнее, чем в большей степени ученые следуют нормам этоса.

Когда же приходит пора новых мифов (а чтобы они вошли в силу, надо опрокинуть старые!), на интерпретативную схему Мертона сыплются упреки: она, де, неправильно (упрощенно, утопично и т. п.) описывает и объясняет действительность науки. Для примера можно взять критику мертоновской концепции И. Митроффом. В 70-х гг. прошлого века он опубликовал данные, полученные при изучении действий группы ученых-селенологов и свидетельствующие, по его мнению, о том, что этос успешного научного коллектива прямо противоположен тому, какой Мертон считал свойственным науке как таковой (вместо «универсализма» — «партикуляризм», вместо «бескорыстности» — «скарденность», вместо «организованного скептицизма» — «организованный догматизм» и т. п.)<sup>14</sup>. Вряд ли разумно трактовать этот вывод в том духе, что за тридцать лет после работ Мертона нормы этоса ученых сменились на противоположные и более тщательный (или более добросовестный) социологический анализ эти изменения зафиксировал. Скорее, дело в том, что философская интерпретация социологических данных (влияющая, конечно, и на отбор последних) у Митроффа иная, нежели у Мертона. И не случайно, что именно в эти годы усилились философские дискуссии, в которых громко звучали голоса критиков «классического» идеала науки (П. Фейерабенд и др.).

Когда напряжение дискуссий спало, пришло время иронической критики *любых нормативных изображений науки*. Чего стоит эта нормативность, если так легко заменить нормы «антинормами», т. е. показать удручающую симметричность положительных и отрицательных модусов поведения ученых? И вообще, о нормативном этосе как факторе функциональной успешности науки, казалось бы, пора забыть, когда наступают тяжкие времена для науки в целом или для отдельных ее отраслей, как это случилось в России после того, как рухнула система имперского патронажа, резко упало финансирование и наука беспомощно ввалилась в дикий рынок со всеми скорбными последствиями.

Но в ситуации общего функционального кризиса науки, как это ни парадоксально, именно поведенческие нормы ученых остаются более или менее стабильным условием выживания и даже порожда-

ют кое-какие надежды на выход российской науки из коматозного состояния. Возможно, в ситуации кризиса (а не при относительном благополучии) «бескорыстие» ученых как принцип этоса проходит решающую проверку, и над этим уже не так легко иронизировать. Здесь не стоит ссылаться на отдельные факты. Конечно, их не трудно подобрать так, что «нормативный этос» станет беспомощной мишенью для глумления; но, возможно, именно те, не такие уж редкие, случаи, когда ученые соблюдают эти нормы, хотя это и выглядит совершенно невозможным, оставляют надежду на то, что российская наука имеет достойную перспективу.

Мифы о науке, лишенной нормативных ориентиров, науке, едва ли не более аморальной, чем общество, в котором она существует, пришли на смену мифу о науке как о модели нравственного и действительно демократического общества, когда нужно было снять флер оптимизма, чтобы не оставаться в положении обманутых глупцов. Но проходит время, и они перестают выполнять свою культурную роль, ибо с такими мифами нельзя надеяться на будущее.

\* \* \*

Посмотрим теперь, работает ли аналогия между социальной эпистемологией и культурно-исторической психологией. Не нужно сверхъестественных усилий, чтобы увидеть, как *психологические явления* подвергнуты в ней *философской интерпретации*. Например, возьмем такое психологическое состояние как чувство *доверия*. Можно умножать нюансы этого чувства: от осознания своей слабости и неполноты знания и действенных сил, понуждающего полагаться на чужую силу, знание и решимость действовать, до присущего человеку убеждения в том, что с другими людьми его соединяет природная необходимость в солидарности и взаимопомощи, которая преобладает над чувством покинутости и страха перед чужой волей. Доверие, как и недоверие (дефицит доверия, страх перед иллюзией доверия), можно рассматривать «в ряду защитных механизмов психики», выработанных в ходе жизненной практики<sup>15</sup>. В любом случае, это чувство, интенсивность и качество которого является существенной характеристикой личности. Но каков собственно психологический смысл понятия «личность»?

В. П. Зинченко часто подчеркивает, что такого общепринятого среди психологов понятия нет и, может быть, это даже очень хорошо, ибо «пока психологи не пришли к соглашению по поводу определения личности, она может чувствовать себя в относитель-

<sup>14</sup> Mitroff I. The subjective side of science. A psychological inquiry into the psychology of the Appolo Moon scientists. Amsterdam, 1974.

<sup>15</sup> Белянин А. В., Зинченко В. П. Доверие в экономике и общественной жизни. М., 2010. С. 14.

ной безопасности»<sup>16</sup>. Вот заявление, настораживающее методолога, приученного к строгости и точности научных дефиниций. Хорошо, пусть нет такого определения личности, какое удовлетворяло бы приверженцев различных психологических теорий, но уж в рамках одной из них, например, культурно-исторической психологии, даже возможность такого определения — почему она-то вызывает опасения? И как отнестись к таким высказываниям: «Личность — это таинственный избыток индивидуальности, ее свобода, которая не поддается исчислению, предсказанию, ее чувство ответственности и вины. Согласно А. Ф. Лосеву, личность есть чудо и миф. Она едина и цельна. Как говорил М. М. Бахтин, личность не нуждается в экстенсивном раскрытии. Ее видно по жесту, слову, взгляду»<sup>17</sup>? Ведь подобные «определения», уместные в поэтических или философских текстах, в научно-психологическом выглядят некой причудой, вольностью, простительной разве потому, что они все-таки порождают некие ожидания — вот закончится поэтическая или философская «преамбула» и начнется собственно научно-психологическое исследование, а уж тогда без *дефиниции личности* не обойтись<sup>18</sup>.

Однако эти ожидания напрасны. Не из нарочитой небрежности или оригинальничания, а исходя из самой сути культурно-исторического подхода к психологическим фактам и явлениям, В. П. Зинченко настаивает: «Личность — это не титул, а призвание, предмет восхищения, зависти, ненависти, предмет незаинтересованного художественного изображения, но не предмет формирования, тестирования, манипулирования. Она проявляет себя в поступке, в диалоге. <...> Личность избыточна в своих проявлениях, действует над порогом ситуативной необходимости, неадаптивна, ее активность невыводима из социального и несводима к нему, поэтому на личностях держится мир»<sup>19</sup>. Разумеется, это — не дефиниции. В текстах В. П. Зинченко поэтические, философские, художественные описания, зарисовки, намеки и метафоры — фон для основной идеи: понятие «личность» есть смысловая сердцевина понятия

<sup>16</sup> Там же. С. 27. «Д. Б. Эльконин как-то сказал, что, просмотрев около двадцати определений личности в нашей литературе, он пришел к заключению, что он не личность». Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М., 1997. С. 16.

<sup>17</sup> Белянин А. В., Зинченко В. П. Доверие в экономике и общественной жизни. М., 2010. С. 26.

<sup>18</sup> Подобные требования и ожидания — забор, отгораживающий исследователей личности от соблазна или опасности придать своим исследованиям личностный характер. О таких исследователях Зинченко иронически замечает: «Создается впечатление, что число диссертаций, написанных и защищенных по проблематике личности, существенно превышает число личностей, их написавших и защитивших». Там же. С. 27.

<sup>19</sup> Там же. С. 28.

«культура», и без понимания этого психология может до изнеможения блуждать в дебрях «дефиниций», так и не ухватывая собственно человеческого в этом понятии, сводя его на частности и аспекты.

То же относится и к любым характеристикам личности, попадающим в фокус внимания культурно-исторической психологии. Так, доверие — это чувство, несводимое на максимизацию собственной выгоды и/или минимизацию риска, особая (стереотипная) форма поведения, концентрирующая в себе ценностные установки, характерные для личностей, чье взаимодействие определяет культуру и определяется ею. Каковы эти установки, каковы ценностные ориентиры личностей, испытывающих или утрачивающих доверие друг к другу, какова культура, определяющая эти ориентиры и определяемая ими — таковы и психологические характеристики доверия, такова типология этого психологического состояния.

Теперь понятно, почему культурно-историческая психология избегает остроты дефиниций. Втискивая то, «на чем держится мир», в фанерные ящички, психология может получить вместо «личности» некий препарат, похожий на личность, как восковая кукла на живого человека. То же можно отнести и к «дефинициям» культуры. Вообще говоря, в рассуждениях В. П. Зинченко о культуре, как и о личности, заметен, так сказать, «апофатический» стиль: человеческая личность — не губка, впитывающая соки культуры, культура — «не движущая сила, не детерминанта развития»<sup>20</sup>, не среда, в какую помещается человек с его психической и духовной жизнью и рассматривается как носитель свойств, необходимых для приспособления к этой среде, а будучи «извлечен» из нее, все же остается человеком, хотя и с другими, не зависящими от данной среды, психическими характеристиками. Культура не складывается из людей, их мыслей, действий и оценок, как автомобиль из комплектующих частей. Эта «машинная аналогия», если бы она могла быть принята, вела бы к стратегии *формирования человека* (его духовного строя) как «запчасти» для культуры с известными и заранее спланированными качествами (со всеми ассоциированными с этой стратегией опасными извращениями)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М., 1997. С. 20.

<sup>21</sup> «В любой науке присутствует как культурная, так и цивилизационная компонента, когда в науке начинает преобладать цивилизационная, она перестает быть неотъемлемой частью культуры, возрождается социальный детерминизм, нарастают прикладные устремления. Не является исключением и психология. Человека ведь тоже рассматривают как машину, как вещь и манипулируют им как вещью. Когда в этом принимает участие психология, она перестает быть культурной, хотя, возможно, остается исторической в достаточно сомнительном смысле слова». Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Шедрина Т. Г. Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М., 2010. С. 247–248.

Культура — не сила, выделяющаяся из природного человеческого материала нечто подобное своим образцам, взаимодействие личности и культуры не есть односторонний процесс наполнения внутреннего (интеллектуального, душевного, духовного) мира человека содержанием, оформленным в соответствии с культурными принципами (универсалиями), тем более — не приспособление этих универсалий к индивидуальным потребностям, устремлениям и притязаниям вместе с их соответствующими толкованиями.

Когда же разговор переходит на «катафатику» личности и культуры, то выясняется, что отдельных и исчерпывающих дефиниций того и другого дать нельзя или почти нельзя. Позитивный принцип здесь прост: культура зависит от человека так же, как человек от культуры. «Человек в целом и любая форма его поведения могут получить сколько-нибудь вразумительное объяснение только в контексте существующей в том или ином обществе культуры и истории. Культура как бы предоставляет человеку инструментарий, соответствующее материальное и духовное оборудование для его поведения и деятельности. Овладевая культурой, человек одновременно овладевает собой и своим поведением, становится человеком»<sup>22</sup>. В. П. Зинченко часто повторяет афоризм М. К. Мамардашвили: культура — это усилие человека быть человеком<sup>23</sup>. Прекрасно сказано, но формула требует разъяснений. Что значит — быть человеком? Что поддерживает в человеке тягу к культуре, что делает его усилия целесообразными, что не дает угаснуть этим усилиям? Что очеловечивает культуру? Относятся ли эти вопросы к компетенции психолога или с ними нужно обращаться к философу?

Вслед за Л. С. Выготским и его последователями, можно назвать культуру «идеальной формой, которая усваивается и субъективируется в процессе индивидуального развития, т. е. становится реальной формой психики и сознания индивида. В первом приближении про-

<sup>22</sup> Белянин А. В., Зинченко В. П. Доверие в экономике и общественной жизни. М., 2010. С. 153.

<sup>23</sup> Человек, способный на это усилие и реализующий свою способность, и есть личность. Это заветная мысль С. Л. Франка. Личность, по Франку, это именно тот модус человеческого существования, в котором человеческое и культурное соединены. «Мы не знаем и не можем допустить иного творца и носителя абсолютных ценностей, кроме личности и ее духовной жизни. Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни; эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности». Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 50.

цесс развития культурно-исторической психологии можно охарактеризовать как драму, разыгрывающуюся по поводу соотношения реальной и идеальной форм, их трансформации и взаимопереходов одной в другую. Актером, а порой, и драматургом является субъект развития. Сцена — его жизнь в мире, или мир его жизни»<sup>24</sup>. Здесь оставим в стороне вопрос о том, как «объективная идеальная форма культуры» переходит в «реальную субъективную форму психики и сознания». Классически эта важнейшая проблема рассмотрена в известной статье В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили, опубликованной почти четверть века назад<sup>25</sup>. Обратим внимание на другое.

Понимание культуры как идеальной объективной формы человеческой психики есть не что иное, как *философская предпосылка* культурно-исторической психологии. И то, что культура есть средство и цель развития человеческой личности, — также философское положение. Идея о том, что трансформация культуры в индивидуальную психику совершается через особые медиаторы — мосты между идеальной и реальной формами психического, к которым относятся *слово, символ, знак и миф*<sup>26</sup>, эти «психологические инструменты», не только стимулирующие реакции и поведенческие акты человека, отвечающие «требованиям культуры», но и вызывающие «внутренние» формы деятельности, обладающие собственной непредсказуемостью и, в конечном счете, работающие на трансформацию культуры, и эта идея, несомненно, является философской гипотезой, обретающей психологический смысл только после того, как на ее основе психологические факты и явления получают соответствующую интерпретацию.

Вообще говоря, в текстах В. П. Зинченко философские и психологические понятия так прорастают друг в друга, что граница между ними почти не удерживается настолько, чтобы привлечь внимание методолога. Создается впечатление, что ему не очень-то интересен вопрос, как и где проходит эта граница, а главное, зачем она нужна, если можно свободно ее пересекать в обе стороны, не обращая никакого внимания на погранзаставы, на которых томятся оставшиеся без дела специалисты по «демаркациям» между наукой и философией. Иногда в его текстах можно встретить «еретические» догадки о том, что это не психология некогда «отпочковалась» (что за нелепый термин!) от философии, а прямо-таки наоборот, философия

<sup>24</sup> Зинченко В. П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. М., 1997. С. 20.

<sup>25</sup> Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7.

<sup>26</sup> Зинченко В. П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 5–19.

есть развитие идущих от древности психотехник и учений о душе<sup>27</sup>. Но это могло бы возбудить только уж очень ортодоксального историка культуры. Если философские гипотезы и принципы получают реальное содержание в психологическом контексте, а сам этот контекст буквально напоен философией, а также философской поэзией, философским искусством (имена Данте, Шекспира, Пушкина, Блока, Мандельштама, Пастернака, Толстого, Достоевского, Хлебникова встречаются на страницах работ В. П. Зинченко, кажется, не реже, чем имена выдающихся ученых-психологов), то сама идея об упомянутых границах выглядит скучной и непривлекательной.

Теперь аналогия начинает проясняться. Культурно-историческая психология — это действительно встреча философии культуры (вместе с историей культуры и культурологией) с психологией на Мосту Интерпретаций. И опять же следует заметить, что опоры этого моста нестабильны, что, впрочем, не вызывает тревоги у пришедших на эту встречу. Напротив, они радостно ощущают эту нестабильность, она их веселит, вызывает эйфорию и поэтический энтузиазм. Я бы сказал, что культурно-историческая психология — это действительно «веселая наука», если вспомнить этот термин Ф. Ницше. И у кого повернется язык отнести к ней слова Мефистофеля: «Теория, мой друг, суха, но вечно зеленеет жизни древо!»?

Нестабильность опор Моста Интерпретаций — почти та же, что и в случае социальной эпистемологии. Прежде всего, философия культуры, как и философия познания, плюралистична. Тезисы, которые В. П. Зинченко вводит в интерпретативный арсенал культурно-исторической психологии, принадлежат *вполне определенной* философии культуры и могли бы быть оспорены и отторгнуты ее оппонентами, для которых, например, культурные универсалии (принципы ценностных ориентаций) суть фикции (вымыслы), предназначенные для того, чтобы особым образом поддерживать стабильность социальных структур (нельзя же, чтобы «всевидящее око» Левиафана успевало всюду и всегда узревать хотя бы и возможность нестабильности и тут же исправлять положение с помощью полицейских, судебных и армейских). Увы, никакая «вертикаль власти» не может быть вполне надежным средством удержания этой стабильности, ибо сама она нестабильна, в чем легко убедиться, когда дуют ветры перемен. Такая «философия культуры», вытекающая, например, из «фикционализма» Г. Файхингера, имела и имеет множество разновидностей, среди которых и современные постмодернистские концепции

<sup>27</sup> Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. М., 1994. С. 20.

с их «симулякрами», «инсталляциями» и «перформансами». Можно составить перечень оппонентов философии культуры, которая привлекает культурно-историческую психологию, связанную с именами Л. С. Выготского, В. В. Давыдова, Д. Б. Элькониной, П. Я. Гальперина, В. П. Зинченко и других ее представителей. Но в этом нет необходимости, уже и так понятно, в чем ее главное отличие от «конкурентов».

Культурно-философская позиция, какая является источником интерпретации психологических фактов и явлений в культурно-исторической психологии, называется «антропоцентрической». «Основной интерес для антропоцентрической теории культуры, которая еще не построена, должны представлять не культура и история, а человек в культуре, человек в истории, человек, который должен превосходить себя, чтобы быть самим собой (курсив мой. — В. П.) <...> Для антропоцентрической трактовки культуры характерно подчеркивание того, что культура — это труд, напряжение, усилие, даже тягостность. <...> Именно такая трактовка культуры необходима психологии и, шире, — наукам о человеке. И именно с позиций такого понимания культуры и оценивается состояние психологии в те или иные периоды ее развития, в частности, является ли сама психология, да и все науки о человеке антропоцентричными»<sup>28</sup>. Суть именно в этом *центре*. Это не тот человек, знание о коем исчерпывается суммой сведений о его физиологии, процессах, происходящих в коре головного мозга или в каких-либо других органах его тела, природной обусловленности (например, когда даже нравственность или чувство красоты сводят на биологические диспозиции), не человек, как он есть, в его обыденности (каким он предстает, например, в феноменологической социологии), не остаток, полученный после *вычета ориентаций на культурно-ценностные универсалии*. Это человек в его *бесконечной потенции*, реализуемой в трудной духовной работе, без каковой ему просто нечего делать в центре размышлений о культуре. Такая философия культуры, действительно, еще не построена, и надо сказать, строительство в наше время сильно заторможено.

Причин тому много, но главная, как я думаю, в продолжающемся и углубляющемся кризисе культуры. Для этого кризиса, вообще говоря, характерен отказ от антропоцентризма в том смысле, в каком это понятие важно для культурно-исторической психологии. Именно поэтому в ряде современных культурно-философских (и соответствующих им психологических) концепциях доминируют функционалистские, структуралистские, конструктивистские или прагматические подхо-

<sup>28</sup> Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. М., 1994. С. 19.



ды: ценность культуры, в конечном счете, определяется тем, как она обеспечивает *удовлетворение потребностей* (от *первичных*, телесно-физических, до *высших*, душевно-духовных, но все же стоящих в одном ряду, где само деление на первичное и высшее относительно и условно<sup>29</sup>). Понятно, что философия культуры, в которой главная мысль — о том, что историческим движком культуры является постоянная *неудовлетворенность* человека тем, что он есть, и стремление «стать больше самого себя», не хватываясь культурных благ, подобно хомяку, закладывающему за щеки избыток пищи, а присоединяясь к их созданию, умножению и сохранению, — такая философия, к сожалению, не в чести, а ее сторонники — не в большинстве.

Но если говорить о преодолении культурного кризиса, то культурно-историческая психология может сыграть в этом весьма важную роль. «Сегодняшние конструктивистские установки связаны с попытками изменить самого человека, поскольку граница между миром и человеком, между “первой” и “второй” природой переместилась в сознание. И попытки сконструировать “мягкий” и “удобный” мир связаны с манипулированием сознанием человека. Поэтому и роль культурно-исторической психологии как интегрирующей психологическую проблематику меняется. <...> Актуальной и острой задачей культурно-исторической психологии в современной нам культуре становится защита человека от манипулирования через понимание гуманитарных аспектов общения, не сводимых к коммуникации»<sup>30</sup>. Присоединяясь к этой оценке, я только подчеркну, что культурный кризис, как это следует из всего сказанного выше, охватывает прежде всего и главным образом человека, человеческую личность. Поэтому и преодоление кризиса не может быть следствием воздействия каких-то внешних по отношению к личности сил, хотя это влияние, безусловно, важно. Мало защищать человека от манипулирования, абсолютно необходимо «включить» его внутреннюю самозащиту, а это очень непросто, учитывая, что манипулируемое сознание часто испытывает несравненно больший комфорт, чем сознание, сопротивляющееся и поддерживающее высокий уровень собственного достоинства. В этом, как мне представляется, одна из труднейших проблем культурно-исторической психологии: изучение (и поддержание) борьбы самосознания за свою независимость и свободу, сочетающейся с признанием ценностно-культурных универсалий ориентирами ума и действия.

<sup>29</sup> Я имею в виду популярную сегодня «гуманистическую психологию». См.: Мас-лоу А. Дальнейшие рубежи развития человека // Вопросы саморазвития человека. Вып. 2. Киев, 1990.

<sup>30</sup> Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Шедрина Т. Г. Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М., 2010. С. 87.

Вряд ли можно полагать, что эта проблема решается одним только теоретизированием и объяснением психологических фактов. Здесь я еще раз хотел бы провести указанную выше аналогию: культурно-историческая психология, воспринимая импульсы, исходящие от культуры в ее нынешнем состоянии и преобразованные соответствующей философией культуры, интерпретирует психологические факты и явления так, чтобы воздвигнуть и укрепить культуротворческий и антропотворческий миф. Я вполне равнодушен к протестам, каких следует ожидать от записных глашатаев «научности» психологии, как правило трактующих эту научность по шаблонам, заимствованным из арсенала так называемой «классической научной рациональности»<sup>31</sup>. Прежде всего, это, конечно, будет банальное напоминание о том, что наука не поддерживает мифы, а «разоблачает» их. Вдаваться в рассуждения о тонких и совсем не банальных отношениях между научным знанием и мифом я здесь не буду, на эту тему также написаны фундаментальные работы, например, известная книга К. Хюбнера<sup>32</sup>. Проще напомнить критикам о разных смыслах, в которых здесь употребляется один и тот же термин. И указать, исходя из положений культурно-исторической психологии, на роль мифа как инструмента трансформации культуры, как медиатора между сознанием индивида и сознанием в его идеально-культурной форме.

Здесь важно, что сама культурно-историческая психология не только исследует работу мифа в культуре, но и участвует в этой работе. В ситуации культурного кризиса важна не только работа науки (ее результаты, кстати, совсем не обязательно служат преодолению кризиса, даже если это результаты исследований самого кризиса; все дело в том, как и кто станет использовать их, какие цели будут преследоваться и какими ценностями направляться). Это еще и время соперничества мифов, структурирующих сознание. И если «личность сама есть миф и чудо» (А. Ф. Лосев), то *миф личности* противостоит *мифу обезличенного человека*, функционала от природной и социальной среды, структуры или механизма. Перед психологом (как перед всяким ученым) выбор: на сторону какого мифа он станет со всем своим теоретическим и опытным арсеналом? Я уверен, что В. П. Зинченко свой выбор сделал давно, с тем и вошел в историю отечественной и мировой психологии.

<sup>31</sup> О спорах вокруг «научной рациональности» и ее типологии написано неограниченное множество текстов; я в меру сил принимал участие в этих спорах, сейчас, кажется, несколько поутихших. Поэтому просто сошлюсь на классические работы В. С. Степина, например: Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000.

<sup>32</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.