

2017 Том 10 No. 54

Хорошилов Д.А. Археология повседневности и социальное познание



ХОРОШИЛОВ Д.А. АРХЕОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ И СОЦИАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

English version: [Khoroshilov D.A. Archaeology of everyday life and social cognition](#)

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, Москва, Россия

[Сведения об авторе](#)

[Литература](#)

[Ссылка для цитирования](#)

Эта статья – дань памяти выдающегося историка-германиста С.В.Оболенской, с которой нас в почтовой переписке свела судьба; ее мемуарные работы, посвященные осмыслению сталинской эпохи, стали для меня лично одним из источников профессионального интереса к социальной психологии. Нижеследующие рассуждения о повседневности – мировоззренческий поиск разгадки того исторического времени, когда «звезды смерти стояли над нами» (А.Ахматова), с позиций психологии социального познания, разрабатываемых в отечественной научной школе Г.М.Андреевой. В статье предлагается анализ повседневности, обыденного сознания и проблемы «банальности зла» (Х.Арендт). Основные тезисы теоретического исследования заключаются в следующих пяти пунктах: 1) обыденное сознание – отражение повседневности – является основополагающей предметной сферой психологии социального познания; 2) повседневность эпистемологически определяется как символическая вещь, опосредующая обыденное сознание, инструментом исследования которого в современной социальной психологии становится главным образом теория социальных представлений; 3) социальные представления – интерессубъективные формы познания общества и культуры здравым смыслом – реконструируются «археологическими» герменевтиками феноменологии, психоанализа и дискурс-анализа; 4) в контексте изучения исторического насилия, означенного в социальной теории понятием коллективной травмы, признается недостаточность археологии повседневности вследствие этической и семиотической сопротивляемости этого опыта языку; 5) решение обозначенной проблемы символического опосредования репрезентации насилия и травмы требует парадигмального изменения методологической оптики. Последний вывод предсказывался в мемуарно-художественной литературе задолго до социальной теории и психологии (С.В.Оболенская, Л.Я.Гинзбург, Н.Я.Мандельштам).

Ключевые слова: повседневность, обыденное сознание, социальное познание, археология, насилие

Памяти С.В.Оболенской

Повседневность как форма социального познания

17 октября 1896 г. в Александринском театре состоялась премьера новаторской пьесы А.П.Чехова «Чайка», имевшая, по словам автора, «громадный неуспех», – «театр дышал злобой, воздух сперся от ненависти». Таким же презрением преисполнена формула русского модерна, высказанная Ахматовой в свойственной ей безапелляционной манере: «Чехов противопоказан поэзии». Удивительно, но подобное отношение демонстрировали М.Цветаева и О.Мандельштам, не заметившие в Чехове скрещений случайно-бытового и драматического-насыщенного, языка повседневности и приподнято-поэтического, будучи обмануты иллюзией случайности и «неотобранности» его художественных

знаков, если в контексте этих рассуждений можно воспользоваться тонким рассуждением Л.Я.Гинзбург [Гинзбург, 2016]. В филологии принято говорить об античеховских настроениях культуры Серебряного века [Капустин, 2007] – ее пафос, вопреки эстетическим принципам Чехова, заключался в освобождении человека от «оков повседневности» и их теургическом снятии через мистерии творчества и искусства.

Эпистемологически повседневность – *форма социального познания*, замедляющая и приостанавливающая «поток» отпущенной нам жизни и позволяющая воспроизводить составляющие ее психические состояния и отношения. В социальной теории упоминание объяснительной категории формы заставляет вспомнить Г.Зиммеля, который определил предмет социологии как изучение «*форм обобществления*». Форма – это повторяющаяся структура взаимодействий, упорядочивающая психическое содержание (индивидуальные мотивы и интересы) – материю, «в которой исполняется жизнь» [Зиммель, 2002, с. 334].

Эстетика Чехова, по-видимому, предвосхищала новые формы повседневной жизни именно в социологическом смысле этого слова, о чем свидетельствует знаменитое кредо: «Пусть на сцене все будет так же сложно и так же вместе с тем просто, как и в жизни»... Современная Чехову и Зиммелю юная социальная психология интересовалась изменением состояния индивида под влиянием общества, а не надындивидуальными образованиями, составляющими содержание его душевной жизни, которая сама по себе является формой обобществления [Филиппов, 1994]. Размышления Зиммеля позже будут развиты в одной из концепций социального познания – теории *социальных представлений* С.Московиси, рассматривающей общество как «обобществление» сетей взаимодействий, создаваемых и разрушаемых индивидами, и разделяемой в них смысловой реальности.

Повседневность как форма социального познания становится предметом изучения в гуманитарных концепциях XX столетия: среди них обычно перечисляются историческая школа «Анналов», феноменологическая социология А.Шюца, П.Бергера и Т.Лукмана, фигуративная социология Н.Элиаса, этнометодология Г.Гарфинкеля, интерпретативная антропология К.Гиртца и социальный конструкционизм К.Гергена. Однако, несмотря на «приличествующие» заявления о междисциплинарности, поле современных исследований повседневности остается в высшей степени дискретным: «история по-прежнему изучает «события», психология – «эмоции», а этнография – «быт» [Пушкарева, 2004, с. 16]. Важно отметить, что предметом междисциплинарного анализа повседневности является не «быт» (как в этнографии), а субъективные представления человека о материальных объектах и институтах, его отношение к социокультурной реальности [Орлов, 2010].

Т.Д.Марцинковская совершенно справедливо констатирует в интернет-дискуссиях, что изучение повседневности «практически даже не начиналось в психологии» (в отличие от экстремальных состояний и кризисных ситуаций). Такое положение является, впрочем, исторически оправданным, если вспомнить тот факт, что научная психология – это проект раннего и позднего модерна [Сироткина, Смит, 2008; De Vos, 2008] с его настороженным отношением к теме повседневности (вспомним странный намек Ахматовой, отвергавшей Чехова: «из какого сора растут стихи, не ведая стыда»).

Например, авангард начала XX столетия максимально дистанцировался от любых намеков на образность повседневной жизни, но впоследствии адепты дадаизма, поп-арта, концептуализма кардинальным образом изменили правила игры: отныне любой фрагмент повседневности мог быть «изъят» из своего привычного контекста и перенесен в музейное пространство, что автоматически превращало его в событие культуры [Бычков, 2012]. При этом художник становился одновременно участником и критиком общества потребления, и этическую двусмысленность данной позиции отмечал Ж.Бодрийяр, увидевший в поп-арте улыбку коммерческой сделки, а не критической дистанции [Бодрийяр, 2006].

Конституирующей характеристикой повседневности является ее *вещность*. Вещь – одна из главных категорий неклассической философии XX столетия. В тот же ряд встают *объект* – указание на онтологическое наличие чего-либо, *предмет* – пока не освоенная в практической деятельности вещь, *артефакт* – вещь, помещенная в институциональный контекст, и *симулякр* – вещь с нулевым означаемым, а существо же самой *вещи* остается потаенным и неявленным [Хайдеггер, 1993]. В

проективном словаре гуманитарных наук М.Н.Эпштейна предлагается разработать *реологию* – новую науку о «формообразующих единицах пространства, границах его смыслового членения, через которые выявляется его ценностная наполненность, культурно значимая метрика» [Эпштейн, 2017, с. 146].

Согласно рассуждениям Ю.М.Лотмана, «быт – это вещи, которые окружают нас, наши привычки и каждодневное поведение. Быт окружает нас как воздух, и, как воздух, он замечен нам только тогда, когда его не хватает или он портится» [Лотман, 2006, с. 10], что подтверждается «прерывающими» или «кризисными» экспериментами Г.Гарфинкеля, эксплицирующими неосознаваемые, само собой разумеющиеся правила взаимодействий между людьми путем их нарушения. В социологической логике *акторно-сетевой* теории (Б.Латур, Дж.Ло, М.Каллон), где изучаются отношения между вещами, «сцепляющие», поддерживающие и преобразующие события и ситуации взаимодействия, повседневность превращается в материальность [Вахштайн, 2015]. Думается, что социология вещей – это и есть реалогический анализ символически-смысловых «метрик» общества и культуры.

В философии дизайна показывается, что восприятие вещи индивидуализируется, а ее назначение и сущность устанавливаются через межличностные контакты; вещь является механизмом трансляции и наследования опыта в процессе социализации и воспроизводит отношения человека с другими людьми и самим собой, а потребление – вопреки критике Бодрийера – становится замаскированной тоской по предметности [Быстрова, 2017]. Вещи фиксируют автобиографическое измерение идентичности: «вещи – это способ измерения уходящего времени нашей жизни. С их помощью мы определяем себя, даем понять, кем мы являемся, а кем – нет» [Суджич, 2015, с. 26].

Таким образом, вещь повседневности неотделима от ее *символичности*. Вещи повседневного обихода становятся символами малого времени, «мерой которого является индивид в его повседневной жизни, время наших иллюзий, наших быстрых включений сознания – *par excellence* время хроникеров, журналистов» [Бродель, 2015, с. 33]. В рамках исторической школы «Анналов» микрокосм повседневности становится символическим измерением частной жизни человека, всегда противопоставляемой публичной, доступной всеобщему обозрению и подчиненной власти общественных институтов [История частной жизни, 2014]. Имеется и другая позиция, согласно которой повседневность как критерий демаркации частного и публичного является не культурной универсалией, а результатом длительного исторического развития [Ионин, 2004].

Тезис о единстве вещи и символичности повседневности открывает путь для ее социально-психологического исследования в герменевтическом ракурсе. Манифестом психологической герменевтики повседневности принято считать хрестоматийную книгу З.Фрейда «Психопатология обыденной жизни» (1901 г.), в которой был сформулирован тезис о бессознательной детерминации высших психических функций, а повседневность объявлялась латентной и неочевидной для наблюдателя структурой познания, требующей символической «расшифровки» или «перевода» посредством специальной методологии.

В социальной психологии основным инструментом исследования повседневности является методология *социального познания* (social cognition), объединившая важнейшие идеи психоанализа, феноменологической и когнитивной психологии для реконструкции субъективных репрезентаций общества, которые складываются в образ социального мира, опосредующий практическую деятельность [Андреева, 2009]. В традициях отечественной психологии повседневность концептуализируется через понятие обыденного сознания как ее активного и «пристрастного» отражения, опосредованного символом, что обеспечивает нечувствительность к логическим противоречиям, аффективно-оценочную нагруженность и диалогическое единство микро- и макроуровней социального познания [Улыбина, 2001].

Символическая разнопорядковость образа социального мира, включающая в себя такие элементы, как образы группы и общества, социальной идентичности, коллективной памяти и жизненного пространства [Андреева, 2009] явно сближает обыденное сознание с мифологией, в которой личностно значимый опыт опосредует восприятие и осознание новой информации [Петренко, 2009]. Мало того, любая субъективная концепция, или, как сказали бы социальные психологи, «имплицитная теория» личности / социальных явлений оказывается в конечном счете мифом – универсальным способом языковой категоризации и объяснения реальности, который «безразличен к

опытной проверке и настолько глубоко укоренен в сознании, что пытаться отменить его бесполезно» [Тхостов, Нелюбина, 2009, с. 136].

Как и Г.М.Андреева, немецкий психолог У.Флик полагает, что в многообразии социально-психологических концепций эвристичным инструментом анализа обыденного сознания является теория социальных представлений С.Московиси [Flick, 1998]. Важное замечание относительно проблемы повседневности: социальное представление – это не представление о независимых вещах повседневной жизни, это и есть сам объект, который не существует без взаимодействующих субъектов [Емельянова, 2016], и, следовательно, символические объекты культуры создаются и включаются в антропологические практики только после их репрезентации в дискурсе [Lahlou, 2015], что открывает возможность для сближения акторно-сетевой теории и теории социальных представлений с точки зрения преодоления дуализма материального – смыслового в социальном познании.

Категория социальных представлений становится психологическим инструментом «оповседневливания» (термин Б.Вальденфельса) – то есть условной конструкцией, когда нам следует провести исторические различия между сферами общества и культуры [Кромм, 2010] или проследить взаимообусловленность научной и поп-психологии в общественном сознании. В современных исследованиях «народной» (folk) социальной психологии и социологии группа рассматривается не как «субстанция» (реальный актор – коллективный субъект действия), а как «воображаемое сообщество» [Андерсон, 2016] или его дискурсивная конструкция [Брубейкер, 2010], что является, в сущности, реализацией тезиса Р.Харре о необходимости изучения психологии в категориях естественного языка, используемых в ситуациях межличностных взаимодействий.

Таким образом, в социально-психологической перспективе обыденное сознание как отражение повседневности, опосредованное вещественно-символически, является формой познания социальных явлений здравым смыслом, репрезентированной интересубъективно. Основная функция обыденного сознания – экономия когнитивных усилий и их перевод от уровня рефлексии на уровень автоматизма [Касавин, 2013], что достигается прежде всего за счет его ритмичности – обновления, очищения и поддержания «идеальных образцов» социокультурной упорядоченности человеческой жизни, ибо повседневность более всего «боится» загрязнения – см. иллюстрации этого тезиса в антропологии [Дуглас, 2000].

М.С.Гусельцева, резюмируя все многообразие аналитических оптик рассмотрения социокультурной реальности как системы «латентных» повседневных практик, в которых скрываются «эскизы» возможных трансформаций субъективности, предлагает дополнить двоичный ряд «повседневность – обыденное сознание» этической категорией ценности, чтобы подчеркнуть значимость текущего жизненного мира личности [Гусельцева, 2017]. Сказанное логично согласуется с одной из базовых функций социальных представлений – групповым смыслообразованием антропологических практик [Sammur et al., 2015].

Методологическая экспликация социальных представлений о повседневности, по нашему мнению, является задачей психологической герменевтики, а для систематизации ее видов удобна археологическая метафора, которая по-разному использовалась в истории гуманитарных наук: феноменологии («археология сознания»), психоанализе («археология бессознательного») и теории дискурсивных практик («археология знания»). Археология является прикладной наукой, реконструирующей по материальным остаткам исчезнувшей древности типические черты и структуры общества и культуры [Клейн, 2004]. В той же познавательной позиции находится и социальная психология, воссоздающая социальные представления как способы интерпретации действительности по символическим остаткам коммуникативных практик, что позволяет расценить проведенную аналогию как приемлемую, по крайней мере в научно-классификационных целях.

Психологические «археологии» социальных представлений

При анализе обыденного сознания социальные психологи прежде всего наследуют идеям феноменологической философии и социологии. Э.Гуссерль обращается к метафоре археологии для характеристики феноменологического метода, обнаруживающего чистые акты осознания

действительности. Феноменологическая археология сознания претендует на «раскрытие сокровенной конститутивной конструкции апперцептивной деятельности, результаты которой предстают перед нами в качестве опытного мира» [цит. по: Бабушкин, 1985]. Само собой разумеющийся мир смыслового опыта – жизненный мир – становится основанием для построения *протосоциологии* (термин Т.Лукмана) в ответе на вопрос об intersubъективной организации социальной реальности.

Повседневность является лишь одним из множества жизненных миров («конечных областей значений») с присущим ей *когнитивным стилем*, но тем не менее она является «архетипом нашего переживания реальности» [Шюц, 2004, с. 427], обладая королевским статусом «верховой реальности», от которой модифицируются иные миры (необычайно выразительна их классификация – сновидения, грезы и фантазии, искусство, религиозный опыт, научное созерцание, игра ребенка и безумие). Переход из одного жизненного мира в другой, по мнению А.Шюца, оборачивается специфическим шоком.

В рамках социальной психологии эпистемологическая интервенция феноменологии (термин В.С.Вахштайна), надо думать, выражается в изучении смысловой интерпретации повседневности исходя из ее сопротивляемости *неопределенности* [Вальденфельс, 1991], затрудняющей процессы категоризации, каузальной атрибуции и конструирования образа социального мира, который «отчуждается» от субъекта познания в непредсказуемости и неподконтрольности [Белинская, 2014].

Психоанализ неоднократно сравнивался З.Фрейдом с археологией: если археолог по сохранившимся фрагментам прошлого восстанавливает орнаменты и фрески, то так же «действует и аналитик, когда делает свои выводы из обрывков воспоминаний, ассоциаций и активных высказываний анализируемого» [Фрейд, 2008, с. 397]. Метафоры археологии и раскопки руин артикулируют значимые для психоанализа темы возвращения прошлого в настоящее и повторного его погребения без последующего травматического воскрешения [Тригг, 2013]. Психоанализ также именуется археологией бессознательного / субъекта в немецкой и французской герменевтике А.Лоренцера и П.Рикера.

Фрейд хотел создать проект динамической психологии обыденной жизни, которая включала бы в себя изучение психических репрезентаций (ср. с жизненными мирами как «конечными областями значений», согласно Шюцу), что, с одной стороны, предвосхитило актуальные исследования «эмоционального познания» и когнитивного бессознательного как указания на автоматизм познавательных процессов, с другой – проблематизировало критерии реального и воображаемого, нормы и патологии [Кандель, 2016].

Метод психоаналитической археологии используется «за пределами клиники» для анализа социокультурных реалий через гипостазирование *бинарных оппозиций*, мыслимых по аналогии с бессознательными структурами языка и мышления (иногда без упоминания психоаналитического источника подобной герменевтики): см., например, хрестоматийный текст социолога Н. Элиаса об «апофатической» концептуализации повседневности через ее противопоставление не-повседневности [Elias, 1978] или же опыт проекции дихотомии «норма – аномалия» на изучение представлений о советской повседневности [Лебина, 2015].

В обозначенном отношении любопытна трактовка работы М.М.Бахтина о Ф.Рабле как замаскированной реакции на «кровавый карнавал» советского общества с присущей ему амбивалентностью «праздничного смеха» и «официальной иерархии» – однако здесь больше риторики, чем реальных историко-сравнительных исследований [Эткинд, 1993]. Тем более загадочно звучат слова Бахтина в завершении его эссе о Н.В.Гоголе: «Явление, принадлежащее малому времени, может быть чисто отрицательным, только ненавистным, но в большом времени оно амбивалентно и всегда любо, как причастное бытию» [Бахтин, 2010, с. 521]. Можно ли отнести это высказывание к эпохе сталинского террора, которую Бахтин пережил, или оно будет этически опасной интеллектуализацией последней?

Интуиция Бахтина, возможно, основывается на имплицитных психоаналитических послышках (достаточно вспомнить его интерес к концепции Фрейда в 1920-е гг.) и вместе с тем предполагает проведение дополнительной культурно-исторической оси рассмотрения повседневной жизни Средневековья, Ренессанса, XIX века Гоголя и Ф.М.Достоевского, что в совершенно иных

координатах станет еще одной «археологией».

Третий тип археологии повседневности представлен работой М.Фуко «Археология знания» (1969) с введением категории *дискурсивной практики* как основания для нового анализа познания. «Правила формирования находятся не в «ментальности» или сознании индивидов, а в самом дискурсе, и, следовательно, в соответствии с некой единообразной анонимностью они предписываются всем индивидам, намеревающимся говорить в этом дискурсивном поле» [Фуко, 2004, с. 133–134]. Фуко заменил ось *сознание – познание – наука* осью *дискурсивная практика – знание – наука*, которая становится инструментом исторической критики антропологических универсалий [Дьяков, 2010].

Реализацией теории дискурсивных практик в формате психологии повседневности являются критические исследования феномена *идеологии* как социального представления, оправдывающего социальное неравенство. Главный фокус критического анализа дискурса повседневной жизни – это производство поп-психологической культуры и psy-общества, в которых самоопределяется «психологический субъект». Он явно нуждается в «экспертной помощи» соответствующих институций и специалистов по эго-верификации, что является формой символической ненасильственной власти над индивидом [Parker, 2015].

Феноменологическая и психоаналитическая археология комплементарны в том, что претендуют на понимание сознательной / бессознательной психической жизни в терминах ее цели и смысла, причем в обоих случаях сознание (эго) наделяется привилегированным статусом, согласно знаменитой формуле Фрейда о превращении Оно в Я [Шпигельберг, 2006]. Но психоанализ выдвигает гипотезы о расшифровке выражения смысла в сознании, а не просто описывает его, иначе говоря, психоанализ начинается там, где заканчивается феноменология [Бусыгина, 2012]. Дискурсивная археология Фуко вводит же историческое измерение, фиксирующее изменчивость и прерывистость дискурсивного конструирования категорий социального познания (например, сексуальности или безумия).

Объединяющими моментами для всех трех «археологий», рассматриваемых нами как психологические герменевтики социальных представлений повседневности, являются, *во-первых*, методологическая установка на раскрытие не-рефлексируемых, не-очевидных, латентных смысловых содержаний; *во-вторых*, проблематизация границ повседневности и не-повседневности, воображаемого и реального (т.е. «образа мира» и «реального мира» по Г.М.Андреевой); *в-третьих*, разделяемое теоретическое допущение об исторической оправданности повседневности как содержащей «смысл», подвергающийся, в свою очередь, научно-психологической реконструкции. Последний тезис в социально-психологических исследованиях оказывается этически проблемным вследствие признания негативности и семиотически-дискурсивной невыразимости смысла насилия, который не поддается процессу социальной репрезентации.

Исчерпанность археологии повседневности перед проблемой насилия

Категория исторического и политического насилия – одна из наиболее спорных и дискуссионных в современной социальной теории (В.Беньямин, Х.Арендт, Р.Жирар). Не претендуя на исчерпывающий анализ введенного понятия, определим концептуальные границы его использования в наших дальнейших рассуждениях.

Под насилием обычно подразумевается «принудительное воздействие на кого-либо с причинением материального ущерба или телесного повреждения» [Блэкборн, 2004, с. 255]. Традиционная проблема для социальной психологии – проблема «банальности зла» (термин Х.Арендт), *повседневности и насилия*, которая рассматривается в континууме взаимодействия личности и ситуации с привлечением экспериментальных данных С.Аша, Ф.Зимбардо и С.Милграма по моделированию ситуации насилия как подчинения фигуре авторитета, объединяющей «правоустанавливающее» / «правоподдерживающее» насилие (по В.Беньямину), но решающий вопрос об иррационально-институциональной детерминации насилия остается притом открыт [Хорошилов, 2016]. В психологии насилия и диктатуры наблюдается исторический редукционизм социальной психологии, переводящей их объяснение от общественных и межгрупповых отношений к индивидуальным и, в лучшем случае, ситуационным детерминантам [Мохадам, 2017].

Тема насилия психологически концептуализуется через понятия *коллективной* или *культурной травмы*. Травма – это не социальная боль, а ее дискурсивная репрезентация, обусловленная «дихотомией между преступником и жертвой, которая обостряется в связи со значительным, незабываемым событием» [Айерман, 2015, с. 125]. Поэт М.Степанова использует впечатляющий образ российской истории XX столетия как «травматического коридора» – «анфилады» непрерывного насилия, когда единожды сформированная травма продолжается следующей без какого-либо означивания [Степанова, 2016].

«Тайная пропасть в самой сокровенной сути русской жизни» (В.С.Гроссман)...

В рамках социальной и клинической психологии показывается, что в обыденном сознании российского общества намечается расхождение / крушение образа и социальной реальности [Андреева, 2013], его ментальная дезинтеграция [Емельянова, 2016] или даже психотическое расщепление [Соколова, 2014]. Считается, что основной когнитивный механизм работы с коллективной травмой – коллективный копинг как конструирование социальных представлений об явлении или событии, обозначаемых как травмирующие и угрожающие социальной идентичности. Однако парадоксальным образом в современных междисциплинарных исследованиях доказывается, что историческое насилие сталинского террора не поддается функциональной интерпретации в категориях смысла, ибо случилась «блокада социального воображения» [Эткинд, 2016, с. 259].

В контексте всего сказанного возникает методологическая проблема означивания и семиотической репрезентации повседневности и обыденного сознания в познавательной ситуации не только социальных изменений, но и исторического насилия – игнорировать последнее социальная психология не имеет этического права, ограничиваясь «бытовыми» зарисовками. «Нельзя напиваться как свиньи, чтобы уйти от реальности, нельзя собирать русские иконы и солить капусту, пока не будет сказано всё до последнего слова, пока не вспомнят каждую жену, ушедшую за мужа в лагерь или оставшуюся дома, чтобы молчать, проглотив язык. Я требую, чтобы все пересмотрели мои сны за полстолетия, включая тридцать с лишком лет полного одиночества» [Мандельштам, 1990, с. 492].

Литературная вдова Мандельштама не отказывает нам в изучении повседневности, но предлагает кардинальным образом сменить оптику ее рассмотрения – перейти в другой жизненный мир (сновидений), в иную область значений, из которой проблематизируется смысловой порядок повседневности здесь-и-сейчас. В отличие от феноменологии Шюца, в современной социологии утверждается правомерность транспонирования, изменения и разрушения смысловых порядков какими-то экстраординарными событиями, делающими их не просто менее реальными, а невозможными [Вахштайн, 2015]. Фрагмент из мемуаров Н.Я.Мандельштам заставляет задуматься о сломе повседневности как области значений.

Как пишет С.В.Оболенская, изучение повседневности (в разбираемой ею немецкой историографии) призывает ученых вернуть из забвения простых участников истории: «не является ли нашим долгом и нашей задачей вспомнить об этих «безымянных» жертвах террора, стертых в лагерную пыль, сделать все, что только возможно, чтобы сохранить в истории их незаметные жизни?» [Оболенская, 1990, с. 196]. Научное исследование станет тогда неким этическим ответом на призыв Н.Я.Мандельштам.

Человек стремится обособиться от довлеющей силы власти и в поисках «чудесного социального» приносит жертвы «богам местного значения»: любви, коммерции, красоте, ибо господство социальности проявляются тайно в малозначительных мелочах и ближнем окружении повседневной жизни, которые власть пытается поглотить [Маффесоли, 1991]. Л.И.Анцыферова [Анцыферова, 1993] и М.С.Гусельцева [Ibid.] в этом отношении особо выделяют теорию личности немецкого психолога Х.Томэ, акцентировавшую не только «позитивное», но и «страдающее» измерение жизненного мира – в настоящей концепции признается ценность человека в текучей и изменчивой повседневности. Но историческое насилие мгновенно расфокусирует эти психологические реалии. Повседневный разговор блокадного человека, пронизательно рассуждает Л.Я.Гинзбург, – это не слепок «его опыта и душевных возможностей, но типовая реакция на социальные ситуации, в которых человек утверждает и защищает себя, как может» [Гинзбург, 1999, с. 240].

Не осмысленность, а шаблонность / «экзистенциальная закрытость» / сложность психологической интерпретации пограничной блокадной ситуации становится предметом рассмотрения Гинзбург.

Таким образом, социальная психология, объявляя повседневность символической формой социального познания и предметной сферой исследований, может заниматься герменевтикой как методологией анализа обыденного сознания ровно до того момента, пока она не столкнется с признанием негативности / тотальной бессмысленности историко-политического насилия. Травматический опыт насилия делает повседневность не предметом, а этической проблемой ввиду его сопротивляемости дискурсу, знаковым и символическим средствам «проговаривания», и прекращает «психологические раскопки», ибо «археология» феноменологии, психоанализа и теории дискурса всегда подразумевает раскрытие латентного смысла социального, который при анализе исторического насилия оказывается, возможно, методологически исчерпанной категорией [Бусыгина, 2017].

Именно поэтому в цитированном исследовании А.М.Эткинда, если перевести его результаты на социально-психологический язык теории социальных представлений как наиболее адекватного инструмента анализа повседневности, археологическая методология экспликации исторического смысла обыденного сознания не обнаруживает ничего, кроме «синдрома семантической опустошенности» (термин Р.М.Фрумкиной) социальных представлений об историческом насилии, из которых выпадает концептуальная составляющая и остается фантазмагорическая визуальность «мертвой» социальности (например, в кинематографе К.Муратовой, И.Хржановского, А.Балабанова; или в театре – лубочно-китчевые химеры идентичностей из провинциальной тьмы «Грозы» режиссера А.Могучего в БДТ, эротико-политические триллеры-капустники К.Богомолова в МХТ, проблематизация телесности и власти в спектаклях К.Серебренникова в Гоголь-центре, Геликон-опере).

Нам нечего ответить Мандельштам и Оболенской с герменевтических позиций, а реконструкция смысловой функции социальных представлений окажется в этом случае не более чем этическим муляжом. Подчеркнем еще раз: речь не идет о радикальном отказе от социально-психологического анализа повседневности: критика касается не его предмета, а археологического метода экспликации якобы сокрытого в нем исторического смысла.

Но может ли социальная психология как наука предоставить убедительный ответ – равным счетом теоретический, методологический и эмпирический – на бескомпромиссное требование Н.Я.Мандельштам (вдовы не только поэта, но и всей рухнувшей культуры XX столетия) – пересмотреть ее сновидения? В последнее время много говорится об эстетико-психологической концептуализации повседневности в искусстве и науке, более того – о ее художественной деконструкции как «верховой реальности» относительно конкретной темы исторического насилия.

Если проблема повседневности и насилия («банальности зла») методологически не решается в устоявшихся понятиях социальной теории, а выражается только в поэтической образности [Чубаров, 2014], то можно ли говорить об очередном повороте к *эстетике драмы Чехова*, в рамках психологии – к *эстетической парадигме* [Марцинковская, 2016], на которую возлагается надежда найти альтернативные методы научно-художественного анализа повседневности, рассыпанной и попорченной в травматических анфиладах истории, точно жемчуг в хлеву свиней из притчи евангелиста? Исследовательские интуиции такого подхода заложены в мемуарах Мандельштам, Гинзбург, Оболенской, психологическое прочтение которых является новым основанием для разработки категориального аппарата и методологической оптики рассмотрения проблемы «банальности зла» («отсутствия в нем глубины и демонического измерения», как напишет Х.Арендт в письме к Г.Шолему) в исторической перспективе.

Финансирование

Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект 17-06-00980 «Историко-политические факторы трансформации коллективной памяти и идентичности российского общества».

Литература

Айерман Р. [Eyerman R.] Социальная теория и травма. Социологическое обозрение, 2013, No. 1, 121–

138.

Андерсон Б. [Anderson B.] Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.

Андреева Г.М. Социальная психология сегодня: поиски и размышления. М.: НОУ ВПО МПСИ, 2009.

Андреева Г.М. Образ мира и/или реальный мир? Вопросы психологии, 2013, No. 3, 33–43.

Анцыферова Л.И. Психология повседневности: жизненный мир личности и техники ее бытия. Психологический журнал, 1993, 2, 3–16.

Бабушкин В.У. Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985.

Бахтин М.М. Собрание сочинений. М.: Языки славянских культур, 2010.

Белинская Е.П. Неопределенность как категория современной социальной психологии личности. Психологические исследования, 2014, 7(36). <http://psystudy.ru>

Блэкборн Р. [Blackburn R.] Психология криминального поведения. СПб.: Питер, 2004.

Бодрийяр Ж. [Baudrillard R.] Общество потребления: его мифы и структуры. М.: Культурная революция, Республика, 2006.

Бродель Ф. [Braudel F.] Очерки истории. М.: Академический проект, 2015.

Брубейкер Р. [Brubaker R.] Этничность без групп. М.: ВШЭ, 2012.

Бусыгина Н.П. Психоаналитическая интерпретация как исследовательская стратегия. Консультативная психология и психотерапия, 2012, No. 4, 60–84.

Бусыгина Н.П. Ракурсы интерпретации в качественных исследованиях. Вопросы психологии, 2017, No. 2, 121–133.

Быстрова Т. Вещь, форма, стиль: введение в философию дизайна. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017.

Бычков В.В. Эстетика. М.: КНОРУС, 2012.

Вальденфельс Б. [Waldenfels B.] Повседневность как плавильный тигль рациональности. В кн.: Социо-логос. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.

Вахштайн В.С. Дело о повседневности: социология в судебных прецедентах. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.

Гинзбург Л.Я. Записные книжки: новое собрание. М.: Захаров, 1999.

Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. О литературном герое. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016.

Гусельцева М.С. Психология повседневности: методология, история, перспективы. Психологические исследования, 2017, 10 (51), 1. <http://psystudy.ru>

Дуглас М. [Douglas M.] Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-пресс-Ц, 2000.

Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010.

Емельянова Т.П. Социальные представления: история, теория и эмпирические исследования. М.:

Институт психологии РАН, 2016.

Зиммель Г. [Simmel G.] Общение: пример чистой, или формальной, социологии. В кн.: Теоретическая социология: антология. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 334–349.

Ионин Л.Г. Социология культуры. М.: ВШЭ, 2004.

История частной жизни: От Римской империи до начала второго тысячелетия. М.: НЛО, 2014.

Кандель Э. [Kandel E.] Век самопознания: Поиски бессознательного в искусстве и науке с начала XX века до наших дней. М.: АСТ, Corpus, 2016.

Капустин Н.В. З.Гиппиус о Чехове: К вопросу об античеховских настроениях в культуре «серебряного века». В кн.: Чеховиана. Из века XX в XXI: итоги и ожидания. М.: Наука, 2007. С. 176–188.

Касавин И.Т. Социальная эпистемология: фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013.

Клейн Л.С. Введению в теоретическую археологию. СПб.: Бельведер, 2004.

Кромм М.М. Историческая антропология. М.: Квадрига, 2010.

Лебина Н. Советская повседневность: нормы и аномалии. От военного коммунизма к большому стилю. М.: НЛО, 2015.

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство – СПб, 2006.

Мандельштам Н.Я. Вторая книга: воспоминания. М.: Московский рабочий, 1990.

Марцинковская Т.Д. Социальная и эстетическая парадигмы в методологии современной психологии. Психологические исследования, 2014, 7 (37), 12. <http://psystudy.ru>

Маффесоли М. [Maffesoli M.] Околдованность мира или божественное социальное. В кн.: Социологос. М.: Прогресс, 1991. С. 274–283.

Мохаддам Ф.М. [Moghaddam F.M.] Психология диктатуры. Харьков: Гуманитарный центр, 2017.

Оболенская С.В. Дети большого террора. М.: Аграф, 2013.

Оболенская С.В. «История повседневности» в современной историографии ФРГ. В кн.: Одиссей: человек в истории. М.: Наука, 1990. С. 182–198.

Орлов И.Б. Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: ВШЭ, 2010.

Петренко В.Ф. Основы психосемантики. М.: ЭКСМО, 2009.

Пушкарева Н.Л. Предмет и методы изучения «истории повседневности». Этнографическое обозрение, 2004, No. 5, 3–19.

Сироткина И.Е., Смит Р. [Smith R.] «Психологическое общество» и социально-политические перемены в России. Методология и история психологии, 2008, 3(3), 73–90.

Соколова Е.Т. Утрата Я: клиника или новая культурная норма. Эпистемология и философия науки, 2014, No. 3, 190–210.

Степанова М. На пороге ненового времени. Интернет-издание Colta.ru, 2016.

Суджич Д. [Sudjic D.] Язык вещей. М.: Strelka Press, 2015.

Тригг Д. [Trigg D.] Психоанализ руин. Неприкосновенный запас, 2013, 3(89). <http://www.nlobooks.ru/>

Тхостов А.Ш., Нелюбина А.С. Роль обыденных представлений в генезисе ВКБ. В кн.: Психосоматика: телесность и культура. М.: Академический проект, 2009. С. 124–139.

Улыбина Е.В. Психология обыденного сознания. М.: Смысл, 2001.

Филиппов А.Ф. Обоснование теоретической социологии: введению в концепцию Георга Зиммеля. Социологический журнал, 1994, №. 2, 65–81.

Фрейд З. [Freud S.] Сочинения по технике лечения. М.: Фирма СТД, 2008.

Фуко М. [Foucault M.] Археология знания. СПб.: Гуманитарная академия, Университетская книга, 2004.

Хайдеггер М. [Heidegger M.] Время и бытие. М.: Республика, 1993.

Хорошилов Д.А. Язык и эстетика в социальном познании. Психологические исследования, 2016, 9(48), 8. URL: <http://psystudy.ru>

Чубаров И. Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда. М.: ВШЭ, 2014.

Шпигельберг Г. [Spiegelberg H.] Феноменология в психоанализе. Логос, 2006, 6(57), 167–183.

Шюц А. [Schütz A.] Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004.

Эпштейн М.Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: НЛЮ, 2017.

Эткинд А.М. Кривое горе: память о непогребенных. М.: НЛЮ, 2016.

Эткинд А.М. Эрос невозможного: история психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993.

De Vos J. Psychologization and the subject of late Modernity. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2013.

Elias N. Zum Begriff Alltag. In: Materialien zur Soziologie des Alltags (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20). Opladen: 1978. pp. 22–29.

Flick U. Everyday knowledge in social psychology. In: The psychology of the social. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 41–59.

Lahlou S. Social representations and social construction: the evolutionary perspective of installation theory. In: The Cambridge handbook of social representations. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 193–209.

Parker I. Introduction: principles and positions. In: Handbook of critical psychology. New York, NY: Routledge, 2015. pp. 1–9.

Sammur G., Andreouli E., Gaskell G., Valsiner J. Social representations: a revolutionary paradigm? In: The Cambridge handbook of social representations. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 3–11.

Поступила в редакцию 10 апреля 2017 г. Дата публикации: 28 августа 2017 г.

[Сведения об авторе](#)

Хорошилов Дмитрий Александрович. Кандидат психологических наук, старший научный сотрудник, кафедра социальной психологии, факультет психологии, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, ул. Моховая, д. 11, стр. 9, 125009 Москва, Россия.

E-mail: kcp@psy.msu.ru

[Ссылка для цитирования](#)

Стиль psystudy.ru

Хорошилов Д.А. Археология повседневности и социальное познание. Психологические исследования, 2017, 10(54), 6. <http://psystudy.ru>

Стиль ГОСТ

Хорошилов Д.А. Археология повседневности и социальное познание // Психологические исследования. 2017. Т. 10, № 54. С. 6. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: чч.мм.гггг).

[Описание соответствует ГОСТ Р 7.0.5-2008 "Библиографическая ссылка". Дата обращения в формате "число-месяц-год = чч.мм.гггг" – дата, когда читатель обращался к документу и он был доступен.]

Адрес статьи: <http://psystudy.ru/index.php/num/2017v10n54/1455-khoroshilov54.html>

[К началу страницы >>](#)