

## ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И СИМВОЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ



**Дмитрий Васильевич КОНОНЧУК**, аспирант ДВГУ

Главной и конечной целью любого исторического исследования остается описание и объяснение того или иного пласта исторической реальности, являющей собой человеческое взаимодействие в заданных пространственно-временных рамках. Но наиболее полным и адекватным подобное описание и объяснение может стать лишь при учете всего калейдоскопического многообразия форм и смыслов, конституировавших это взаимодействие, — область, где объективная и субъективная причинность сплавляются в единый контекст, и расторгнуть, разорвать этот контекст, означает обречь себя на односторонность в объяснении, т. е. в конечном счете на отдаление от исторической истины. Подобные общеметодологические установки давно приняты на вооружение многими отечественными историками. Так, видный современный теоретик исторического процесса А.Я. Гуревич, размышляя о побудительных мотивах исторической деятельности отдельных индивидов и социальных групп, в частности писал: «Но эти мотивы вполне могут быть не выражением их классовых или иных материальных интересов — сплошь и рядом они оказываются производными от тех идеальных моделей, которые заложены в их сознании культурой, религией и всякого рода традициями»<sup>1</sup>. Иными словами, природа, сущность этих мотивов находятся в пространствах иных дисциплин. По мере осознания историками этого факта все более очевидной становилась потребность в специфическом универсальном концепте, способном работать сразу в нескольких дисциплинарных полях, объединяя их достижения. Таким концептом стало введенное в конце 20-х годов XX в. в лексикон исторической науки понятие «ментальность» («менталитет»). Заслуга его введения и первоначальной разработки в рамках исторического дискурса принадлежит основателям школы «Анналы» М. Блоку и Л. Февру.

Несмотря на то, что с тех пор накоплен немалый опыт исторического исследования ментальных структур и явлений, они, на наш взгляд, по-прежнему заключают в себе значительный неиспользованный ресурс для более точного и совершенного реконструирования исторической реальности. По мнению известного отечественного специалиста Л.Н. Пушкарева, «...более глубокое изучение ментальных явлений обогатит нашу

науку, даст новый толчок культурологическим исследованиям, позволит представить более полно (а значит, и более верно!) историческую картину прошлого. Это изучение существенно поможет нам и в предвидении поведения человека в различных ситуациях»<sup>2</sup>.

Однако с обращением к данной категории все проблемы не заканчиваются. Наоборот, они только начинаются. Сам термин широк, универсален, даже метафизичен; он неопределен в своей трактовке, имеет совершенно различные интерпретации. И тем не менее разработка понятия сулит серьезные методологические перспективы. Автор считает своим долгом упомянуть, что рамки этой статьи оставляют ряд весьма важных вопросов для создания единой методологической схемы неосвоенными. Это касается, в частности, эмпирической базы ментальности — ее модусов и «рабочей единицы». Путь к ним лежит через решение проблемы сведения ментальности к психическому, речь о которой, в частности, пойдет ниже.

Целесообразно, на наш взгляд, начать с небольшого этимологического экскурса в историю понятия. «Ментальность» (англ. *mentality*; фр. *mentalité*; нем. *die Mentalität*) ведет свое происхождение от латинского *mens, mentis* — ум, мышление. В XIV в. в языке схоластической философии возникло производное от него прилагательное *mentalis* — умственный, а в XVII в. в полемике английских философов-эмпириков с рационалистами — интересующее нас существительное *mentality*. И если в англоязычных странах понятие «застыло» до конца XIX в. (наиболее известные примеры употребления — «ментальная химия» как сочетание ассоциаций у Джона Милля (1843) и «ментальность» как метафизическое свойство души у Ральфа Эмерсона (1856), то, как удалось установить известному французскому историку Ж. Ле Гоффу, «во Франции (отчасти благодаря Вольтеру, пересадившему английские идеи на французскую почву) оно проникает в обыденный язык»<sup>3</sup>.

У. Раульф, также занимавшийся этим вопросом, установил, что во французском языке термин был актуализирован в конце XIX в., во время дела Дрейфуса (1897—1899), когда взрыв ура-патриотических настроений вызвал необходимость понятия, отражавшего труднопостижимый национальный склад ума в противоположность универсальному, но «разъедавшему нацию интеллектуализму»<sup>4</sup>. На жизнеспособность термина обратил внимание выдающийся французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858—1917), включивший в свой журнал «Социологический ежегодник» рубрику «Групповая ментальность». К кружку Дюркгейма был близок французский антрополог Люсьен Леви-Брюль (1857—1939), заимствовавший ряд теоретических положений из разрабатывавшейся Дюркгеймом теории коллективных представлений. В 1910 г. Леви-Брюль издает книгу «Ментальные функции примитивных обществ», а в 1922 г. — фундаментальный труд «Первобытное мышление» («*La mentalité primitive*»). Следует подчеркнуть, что избрание Леви-Брюлем для отражения «пра-логического» мышления первобытных народов термина «*mentalité*» достаточно ярко подчеркивает его первоначальную семантическую нагрузку в европейских языках. «*Mentalité*» контекстуально — это некая мешанина, чуждая когнитивному порядку. Именно в том же значении (нечто смутное, неосознанное) термин употреблялся психологом Анри Валлоном (1879—1962) по отношению к сознанию ребенка<sup>5</sup>. Так сложилась первоначальная семантическая традиция употребления термина в науке. Именно в этот момент на «ментальность» обратили внимание историки.

Как уже было отмечено, заслуга введения понятия «ментальность» в лексикон исторической науки принадлежит выдающимся французским историкам Марку Блоку (1886—1944) и Люсьену Февру (1878—1956), основавшим в 1929 г. журнал «Анналы экономической и социальной истории». Сложившейся вокруг них школе «Анналов» суждено было открыть новое направление в мировой исторической науке, которое в наши дни обычно называют исторической антропологией.

Однако явно недостаточная теоретическая проработка вопроса и сложившаяся в силу этого широта спектра мнений привели, в частности, к тому, что историки-антропологи зачастую вообще стараются избежать четких дефиниций в отношении ментальности, без должной осмотрительности заимствуют готовые определения, и в результате наблюдается разрыв между теорией и методологией<sup>6</sup>. Это явление, думается, временное: когда встает вопрос о центральных характеристиках ментальности, исследователи проявляют большую солидарность. Эти характеристики в наиболее общем виде можно сформулировать следующим образом: ментальность являет собой своеобразный фонд или архив, аккумулирующий социокультурный опыт, и, являясь в силу этого (в известной степени) априорной формой познания, определенным образом структурирует мышление и воздействует на поведение индивида и группы. Поэтому наиболее интегративной дефиницией ментальности на данном этапе нам представляется пара взаимодополняющих синонимов, предложенная А.А. Горским и Л.Н. Пушкаревым: «мировосприятие» и «самосознание»<sup>7</sup>. Ее мы будем использовать в качестве временного рабочего «ориентира» на ментальность до выведения собственного определения.

Некоторые исследователи видят в недоформализованности и широте понятия определенные достоинства. Во-первых, по их мнению, «...это позволяет использовать его в широком диапазоне и, главное, сопрягать социальный анализ и гуманитарные рассуждения о человеке»<sup>8</sup>. Ж. Ле Гофф считает, что «сильная сторона истории ментальностей заключается... в расплывчатости предмета, в ее попытках уловить упускаемый другими науками «осадок» исторического анализа, отыскать нечто от него ускользающее»<sup>9</sup>. Во-вторых, подобное отсутствие штампов в дефинициях инициирует определенную «методологическую пластичность»<sup>10</sup>. В-третьих, широта спектра интерпретаций «позволяет хотя бы «номенклатурно», классификационно объединить постановки вопросов» из различных областей исторической антропологии»<sup>11</sup>.

С проблемой недоформализованности ментальности тесно переплетена проблема ее объективности. Не является ли недоформализованность термина семантическим залогом искусственности самого понятия, существует ли ментальность как объект реального мира либо это искусственный конструкт? Мнения исследователей также разделились. Немецкий историк-антрополог чешского происхождения Ф. Граус принципиально утверждает, что «менталитет есть только абстракция; это понятие, придуманное историками, а не явление, открытое ими в исторической действительности»<sup>12</sup>; его британский коллега П. Берк настаивает на обратном.

Вопрос об объективности существования ментальности важен для исторического познания: в конечном счете речь идет о методе. Мы исходим из аксиомы американского психолога К. Левина: «...существует все, что оказывает демонстрируемое воздействие»<sup>13</sup>. На наш взгляд, только такая гносеологическая позиция позволит придать исследованию ментальности строгую научность, ибо лишь, исходя из нее, возможно представить ментальность в качестве системы с элементами, имеющими

одинаковую размерность и поддающимися структурированию и измерению, снять проблему недоформализованности. Это возможно, как нам кажется, при использовании подходов и методов, существующих в общей и социальной психологии, но появляется новая проблема — сведение ментальности к психическому. Размышляя о неопределенности понятия «ментальность», А.Я. Гуревич, в частности, пишет: «Эта неясность отражает существо дела: предмет не очерчен четко в самой ткани истории. Во всех без исключения проявлениях человека могут быть — и должны быть — обнаружены те или иные симптомы коллективной психической жизни, ее безличные, неиндивидуализированные аспекты и автоматизмы, то содержание сознания, которое не выражено эксплицитно и намеренно и коренится в потаенных глубинах социальной и индивидуальной психики»<sup>14</sup>. Иными словами, ментальность трудно «схватить» и очертить психологически. Возможно ли это вообще?

Большинство исследователей склоняются к мнению, что сводить ментальность к психическому методологически опасно. Так, по мнению А. Бюргера, «...понятие ментальности достаточно неопределенно и достаточно открыто, чтобы с его помощью освоить вклад других дисциплин»<sup>15</sup>. Отчасти, это, действительно, так; например, в этнологии вся пагубность типологически подобных попыток раскрылась на примере долгих и бесплодных поисков так называемого «национального характера». В.А. Шкуратов, например, считает, что понятие ментальности парадигмально, альтернативно понятию психики, в частности, потому, что, по его мнению, «психика индивидуализирована и образует структуру, ментальность — нет»<sup>16</sup>. На наш взгляд, здесь скрывается существенная ошибка: психика не только индивидуализирована, но еще и социальна.

Проблема осознанности ментальности также требует своего разрешения перед непосредственным поиском методов. Большинство исследователей ментальности в рамках «классической» историко-антропологической парадигмы постулируют ее неосознанность. Так, Ф. Арьес под ментальностью понимает культурный субстрат, «который в определенный момент оказывается общим для социума в целом и который не осознается, либо плохо осознается современниками, либо представляет для них нечто само собой разумеющееся (моральный и поведенческий код, расхожие идеи, конформизм, запреты и т. д.)»<sup>17</sup>. Парадоксально, но такое определение характеристик ментальности, призванное, казалось бы, расставить все точки над *i* в проблеме ее осознанности, только актуализирует эту проблему. В самом деле, можно ли говорить о «неосознанности» «расхожих идей»? Аналогичную трактовку мы встречаем у А.Я. Гуревича: «Ментальность, способ видения мира, отнюдь не идентична идеологии, имеющей дело с продуманными системами мысли; она во многом — может быть в главном — остается непрорефлектированной и логически не выявленной. Ментальность не философские, научные или эстетические системы, а тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций, от латентных привычек и приемов сознания, — люди ими пользуются, обычно сами того не замечая, не вдумываясь в их существо и предпосылки, в их логическую обоснованность»<sup>18</sup>. Если мысль (т. е. форма рационального знания) не отчленена от эмоций, значит она присутствует в ментальности, и если люди «обычно» не замечают уровень общественного сознания своей эпохи, то теоретически ничто не мешает им, прибегнув к рефлексии, его в конце концов «заметить» и рационализировать. Поэтому представление о неосознанности ментальности выглядит несколько искусственным.

На наш взгляд, такое представление ментальности у историков сложилось в силу двух предпосылок. Во-первых, задолго до истории ментальностей в историческом познании родилось такое направление, как история идей, для которой была характерна «ярко выраженная склонность к чистой интеллектуальности»<sup>19</sup>. По характеру источников и, следовательно, по методам история идей отличалась от истории ментальностей, и в результате идеи и ментальность стали рассматриваться как принципиально разные объекты исследования. Во-вторых, известно, что приоритетными, наиболее излюбленными периодами историков ментальностей являются средневековье и Ренессанс, т. е. эпохи, когда уровень общественной рефлексии был в народных массах достаточно низким. Если же мы, используя этот инструментарий, обратимся к истории XX в., то окажемся перед фактом прямого рационального воздействия государственных идеологий на общественное сознание, перед своего рода «рационализацией» ментальности.

Эта крупная теоретическая проблема осознается современными историками-антропологами. «Классическую» точку зрения на соотношение идейного и ментального выразил П. Динцельбахер: «...поведение человека формируется за счет неотрефлектированного присвоения — интериоризации — исходно сознательного «мыслительного багажа» — идеологической, политической, религиозной, этической, эстетической и прочих концепций»<sup>20</sup>. В настоящее время эта точка зрения вряд ли может быть признана. Ее принятие влечет за собой серьезные последствия. Понимание ментальности как чего-то неосознанного привело Г. Эксле к вполне логичному отказу от самой категории «ментальности» в пользу категории «знание». Если исходить из неосознанности ментальности, то, согласно Эксле, «...объясняющие схемы и социальные метафоры... не могут считаться предметом истории ментальностей».

В самом деле, они суть творения человеческого разума, и их воздействие на мысли и поведение людей происходит на сознательном уровне; они четко сформулированы и могут транслироваться, оспариваться и т. д.»<sup>21</sup>. А. Буро обвиняет в существующем разрыве идейного и ментального самих основателей школы «Анналов», в частности Л. Февра, нацелившего своих последователей на исследование эмоций<sup>22</sup>. Опираясь на учение А. Валлона об эмоциях, Февр писал: «Связывая между собой все большее число участников... эмоции мало-помалу слагаются в систему межличностного возбуждения, которое, обретая все большее разнообразие в зависимости от ситуации и обстоятельств, в свою очередь разнообразит чувства и реакции каждого... Эмоции превращаются в некий общественный институт. Они регламентируются наподобие ритуала»<sup>23</sup>. Причем развитие цивилизации выражается в «более или менее постепенном подавлении эмоций активностью интеллекта»<sup>24</sup>.

Данный постулат был высказан Февром, на наш взгляд, под явным влиянием концепции «пралогического» мышления Л. Леви-Брюля. Один из главных выводов последнего заключаются в том, что по мере выхода человеческого сознания из первобытного состояния и обретения им личностных свойств коллективные представления все больше приближаются к тому, что мы называем представлением в собственном смысле слова: интеллектуально-познавательный элемент занимает в них все больше и больше места. Он стремится освободиться от эмоциональных и моторных элементов, которыми первоначально был окутан, и таким образом дистанцироваться от них»<sup>25</sup>. Концепция Леви-Брюля в 50—60-е годы XX в. была подвергнута обоснованной критике; но стоит отметить,

что Февр, даже сущностно разделив идеи и эмоции, нацеливал историков на исследование взаимодействия между ними, и именно с этой целью, как отмечает Р. Шартье, Февр ввел категорию ментального инструментария<sup>26</sup>.

Исследователям необходим общий подход к решению «родового» вопроса о соотношении индивидуального и коллективного начал в социокультурном процессе; подход, который можно было бы использовать как методологическую модель для решения многих проблем. Подобный подход в современном гуманитарном знании чаще всего именуется системным. Среди его основных принципов можно было бы выделить следующие: общество является системой и обладает свойствами, детерминированными как действиями индивидов, так и функционированием самого общества; иначе говоря, общество состоит из индивидов, произведенных обществом; причины поведения индивидов определяются их субъективными предрасположенностями к исполнению социальных ролей. Этот подход в последние десятилетия связывается в первую очередь с пределом методологических потенций структурализма, активно критикуемого по двум позициям: 1) явная недооценка индивида и его творческих возможностей в истории; 2) чрезмерное увлечение синхронностью, закрывающее дорогу к пониманию истории как процесса. Крупные общеметодологические перспективы системного подхода сегодня становятся очевидны многим исследователям; Н.Н. Козлова даже утверждает, что работа социально-исторической антропологии вообще возможна только в его поле<sup>27</sup>. Ряд историков ментальности также обладает представлениями о своем предмете, вписывающемся в рамки системного подхода. В. Ламмерс считает, что «менталитет группы порождается ее историей, но и сам определяет ее в дальнейшем»<sup>28</sup>. Смысловая нагрузка термина «мировосприятие» в понимании Л.Н. Пушкарева и А.А. Горского также «...содержит элемент двусторонности: мир воздействует на человека, а человек в соответствии со своим восприятием мира строит свое поведение в нем»<sup>29</sup>.

Конкретным методологическим противовесом структурализму и конкретным воплощением системного подхода в современном гуманитарном познании стал широкий комплекс идей, известный под названием «символический интеракционизм». Именно с ним связаны надежды исследователей, работающих в рамках различных гуманитарных дисциплин, на построение приемлемой модели социокультурного процесса и места человека в нем. Символический интеракционизм возник в рамках социальной психологии (его основоположником считается Дж. Г. Мид) и пустил там глубокие корни. По мнению П.Н. Шихирева, в современной западноевропейской социальной психологии основной моделью человека является именно «*homo symbolicus*», человек, образующий и интерпретирующий смыслы с помощью символов (знаков)<sup>30</sup>. По мнению современных социальных психологов, это наука о поведении, если при этом подразумевается, что она занимается весьма специфическим типом этого поведения — символическим. На наш взгляд, именно в использовании общих принципов символического интеракционизма (в контаминации с функционально-структуралистскими методами) возможно построение рабочей модели ментальности в социокультурной системе, что, в свою очередь, позволит разрешить теоретико-методологические проблемы.

Американский антрополог М. Коул писал: «Если рассматривать одновременно гетерогенность источников структуры в культурной среде

и частичное знание, которым обладают люди, использующие ее, удивляться приходится как раз тому, что человеческие существа вообще способны хоть как-то координировать свои действия»<sup>31</sup>. Следовательно, культура заключает в себе возможность не только интенции индивида на действие, но и координации этого действия. Первую возможность культура несет в себе в силу того, что ее элементарной единицей, предельным основанием выступает смысл. По словам российских философов А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко, «...человек живет в пространстве смыслов... Именно принадлежность к единому смысловому пространству объединяет повседневную жизнь отдельного человека и историческую практику, интеллектуальную рефлексию и бессознательную память социального коллектива, а также великое множество иных проявлений человеческой активности в сплошной континуум культуры»<sup>32</sup>. Согласно такому взгляду «культура есть система всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смысла образования»<sup>33</sup>. При этом вчерне смысл можно определить как отношение между субъективным наличием предмета или явления внешнего мира и его символом.

«Символ (греч. *symbolon* — знак, опознавательная примета; *symbollo* — соединяю, сталкиваю, сравниваю) в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия»<sup>34</sup>. Главная функция символа — репрезентативная: он преобразует и транслирует информацию о внешнем объекте, инициируя возникновение в человеческом сознании смысла. Символ выступает в качестве посредника между индивидом и внешним миром объектов, так как обладает амбивалентной природой: он объективен, поскольку может содержаться, в частности, и в самом материальном теле объекта, а возможность информации об объекте содержит в любом случае. Но он и субъективен, так как «символичность» символа, его информативность актуализируется только в человеческом сознании, и только там содержащаяся в символе информация об объекте преобразуется в смысл. Но символ обладает и еще одной способностью. Работая в поле человеческих смыслов, он реагирует на контекстуальность, потенциальную связность, когерентность этого поля, именно он связывает смыслы. Автор уподобил бы символ некоему шаману, вызывающему в нашем сознании смысл. Когда явление наличествует, а смысл его не ясен, за помощью обращаются к символу.

С этой точки зрения человеческое мышление, по словам одного из приверженцев теории Мида К. Гирца, распространившего учение о символах на культуру, представляет собой «...конструирование и испытывание символических систем, которые используются как модели для других систем: физических, биологических, социальных, психологических и т. п. — таким образом, что структура этих других систем (и в благоприятном случае, способ их поведения) оказывается, как мы говорим, «понята»<sup>35</sup>. Символические системы представляют собой сложную сеть смысловых путей (по метафоре Гирца, «паутину смыслов»<sup>36</sup>) возможных действий в мире. Однако подобная способность символа стыковать смыслы, как уже отмечалось, была бы невозможна без изначальной предрасположенности смыслов к контекстуальности. Термин «контекст» происходит, в конечном счете, от латинского *contexere* — «переплетаться» и означает «связную целостность, обеспечивающую согласование своих частей»<sup>37</sup>. Символ и смысл, помещенные вне контекста, сохраняют свою

природу, но быть символом и смыслом они уже перестают, опускаясь до уровня знака и значения (нечто подобное, на взгляд автора, имеется у высших животных). Следовательно, именно наличие в человеческом сознании некоего контекста в конечном счете и определяет смысловое качество восприятия и осознания окружающего мира и самого себя в нем. Иными словами, этим контекстом является ментальность. Если вспомнить первоначальное, обыденное семантическое наполнение французского слова *mentalite* (мешанина, микс), то оно оказывается синонимичным семантическому значению латинского слова *contextus*. Как же определить понятие «ментальность» и соотнести его с понятием «культура»?

«Всеобщность культуры, — пишут, в частности, А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко, — определяется тем, что в ней нет ничего, что не содержалось бы в человеческой ментальности»<sup>38</sup>. С нашей точки зрения, на онтологическом уровне ментальность можно было бы определить как совокупность содержащихся в человеческом сознании смыслов и символических предрасположенностей к новым смыслообразованиям. Автору представляется важным обратить внимание на два момента. Во-первых, подобное определение ментальности сразу же постулирует существование двух ее модусов — позиционного (наличность, ментальный фонд) и диспозиционного (предрасположенность, ментальный инструментарий в терминологии Л. Февра или ментальная установка в терминологии А.Б. Мурашова). Во-вторых, любое действие, если и содержится в ментальности, то имплицитно; никакое эксплицированное человеческое действие, поведение и т. п. к ментальной сфере непосредственно отнесено быть не может. Экспликация ментальности, материализация действия как раз и происходят в общем поле культуры.

Следовательно, культура — это совокупность всех смыслов человеческой деятельности и их символических воплощений. Таким образом, культура может существовать как в эксплицированном, объективированном, символическом (то, что условно можно назвать материальной культурой, включая сюда и саму человеческую деятельность), так и в имплицитном, инкорпорированном, смысловом (ментальность) состояниях. С этой точки зрения весьма удачной представляется метафорическая оппозиция А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко: «ментальность» — «реальность», при этом под реальностью подразумевается «мир ставших феноменов»<sup>39</sup>, а в пространстве между ним и миром смыслов (ментальностью) как раз и располагается культура, причем в ее процесс активно включены оба полюса.

Возможность объективации ментальности в культуре имеет ряд разномасштабных следствий. Во-первых, что особо важно для исторической науки в целом, эта объективация задает принципиальные возможности для исследования ментальности в историческом процессе. Смысл постигается через выражаемый символ, более того, гипотетически он может быть обозначен через символ стимулирующий. Это, собственно, и есть формула историка: по следствиям судят о причинах и по причинам реконструируют следствия. При трактовке источника как комплекса символов нам принципиально ничто не мешает распространить эту формулу на ментальность как на объект исследования. Заметим, что эти принципиальные возможности, на наш взгляд, подчеркивают историко-антропологическое определение ментальности, данное В.А. Шкуратовым: «Ментальность можно назвать человеческим измерением исторических макромасс или человеческой активностью, объективированной в куль-



турных памятниках»<sup>40</sup>. Во-вторых, подобная взаимообусловленность культуры и ментальности соблазняет остановиться на выводе о том, что ментальность представляет собой «причинность всего остального пространства артефактов культуры»<sup>41</sup>. Это, безусловно, верно, как с определенной точки зрения верно и то, что ментальность является основанием, «каркасом для культурной традиции»<sup>42</sup>, «подпочвой», «возможностью» культуры<sup>43</sup>. Но несомненно и другое: культура способна оказывать обратное воздействие на ментальность, т. е. наполнять ментальность смыслами, до той поры в самой ментальности отсутствовавшими. И в этой связи тезисы о том, что «если менталитет более многозначен, чем та культура, в которой он возникает, то, следовательно, культура должна быть более семантически примитивной по сравнению с ним» и «потенциальная многозначность менталитета есть пространство возможного смыслового развития культуры»<sup>44</sup> представляются не столь однозначными. Новый смысл в ментальности способен возникнуть только как отражение нового символа в культуре, символа, появление которого объективно возможно благодаря любому акту человеческой (в большинстве случаев) деятельности. Окончательно как символ он оформляется в воспринимающей ментальности и вызывает сдвиг ментального контекста, причем сила этого сдвига обусловлена не только и не столько предшествующим состоянием контекста, сколько потенциальной силой самого символа. Сдвиг ментального контекста приводит к изменению мировосприятия и т. п. и, в конечном счете, вызывает сдвиг контекста культурного. Поэтому не ментальность движет культуру. Культура движет сама себя, но всегда и только через ментальность.

Общеметодологическим следствием этого процесса является то, что изменения в ментальности абсолютно неизбежны при том или ином историческом событии. Дело только в масштабах этого события — в количестве людей, так или иначе им затронутых и в качестве (силе) самих изменений контекстов. Но при этом не следует забывать, что сеть смыслов, окружающих человека, обладает попросту гигантскими размерами, и если событие сильно, но скоротечно, «старые» смыслы, непосредственно им не затронутые, могут со временем вытеснить новые, память о которых стирается с ушедшим событием, если не окончательно, то, во всяком случае, на периферию ментальности, т. е. в общих чертах может восстановить старый контекст. И именно отсюда создается впечатление об имманентной «инертности», «неизменяемости» ментальности. На самом деле это не так. В ментальности происходит постоянная работа, она находится в постоянной динамике. Но лишь там, куда эти символы приходят надолго и при этом подавляют действия других символов, динамика ментальности обретает качество.

Следует вернуться к вопросу об осознанности ментальности. Как уже было отмечено, большинство историков относят ментальность к сфере неосознанного, разделяя друг с другом «идеи» и «эмоции». С. Неретина и А. Огурцов, философы исследуя взаимоотношения ментальности и культуры, развивают положение о ментальности как о бессознательном субстрате повседневности, составляющем лишь подпочву, возможность для культуры<sup>45</sup>. В своей развернутой концепции этнического сознания С.В. Лурье вводит понятие «этнических констант» — инвариантных бессознательных образов, служащих «каркасом и подоплекой этнической традиции в любой момент ее модификации»<sup>46</sup>, которые вместе с вариативными ценностными доминантами этноса формируют этническую картину мира — «представление человека о мире — отчасти осознаваемые,

отчасти бессознательные»<sup>47</sup>. На основе этнической картины мира, по Лурье, и строится менталитет, который она понимает как «представления о приоритетах, нормах и моделях поведения в конкретных обстоятельствах»<sup>48</sup>.

Глядя с позиции символического интеракционизма, нельзя не отметить значительную глубину подобных теорий, тем более что за его рамками лежат вопросы о том, как именно символ работает со смыслом, каковы свойства смысла, его детерминанты и т. п. Однако при сравнении обозначенных концепций не могут не броситься в глаза два момента. Во-первых, Неретина и Огурцов по линии бессознательного проводят границу между собственно ментальностью и культурой, в то время как Лурье совершает подобную демаркацию фактически в рамках самой ментальности («этнической картины мира»), что, в частности, роднит ее понимание с понятием «культурно-бессознательного» как «суммативного обозначения сферы объективных смыслов» у А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко<sup>49</sup>. Но при этом важно, что и в первом, и во втором случаях пространство ментальности как сфера смыслов, диспозиционных по отношению к действию, оказывается непересеченным. Разница состоит лишь в том, что для С. Неретиной и А. Огурцова это пространство осмысленно отнесено к «уникально-неповторимому»<sup>50</sup>, т. е. к культуре, в то время как С.В. Лурье, разводя понятия «этнической картины мира» и «менталитета», выносит последний за рамки вопроса об осознанности. Во-вторых, относясь с огромным уважением к труду вышеуказанных авторов, необходимо все же отметить, что их выводы о принадлежности ментальности к сфере бессознательного (или, наоборот, сознательного) в психоаналитическом значении этих терминов при используемом инструментарии могут расцениваться в лучшем случае как гипотезы. Это предмет общей психологии, и он требует специальных методов и способов доказательства.

В этой связи представляет интерес обращение к тому, как соотносил культуру и ментальность в своем учении о социальной и культурной динамике П.А. Сорокин. Он, в частности, писал: «Мыслительные и смысловые элементы, лежащие в основе любой логически интегрированной системы культуры, можно рассматривать с двух сторон: внутренней и внешней. Первая относится к сфере внутреннего опыта, существующего либо в виде хаотических и бессвязных образов, идей, стремлений, ощущений и эмоций, либо в виде упорядоченных систем мышления, сотканных из этих элементов внутреннего опыта. Это — сфера разума, ценности, смысла. Для краткости будем называть ее «ментальностью культуры» (или «культурной ментальностью»). Вторая состоит из неорганических и органических объектов чувственного восприятия: предметов, событий, процессов, в которых воплощается, организуется, реализуется или обретается внутренний опыт. Эти внешние феномены относятся к системе культуры лишь постольку, поскольку они суть проявления ее внутренней стороны»<sup>51</sup>. В данном отрывке хочется обратить внимание на совпадение позиции Сорокина с позицией символического интеракционизма, особенно на легкость, с которой классик постулирует принципиальную неважность осознанности ментальности.

В какой бы конкретной психической форме не существовали смыслы — они всегда останутся внутренней стороной культуры, детерминантой, возможностью, основанием мира культурных феноменов. В смысле «идеи и эмоции едины», их соотношение теоретически может варьироваться вплоть до чисто когнитивных или чисто аффективных смыслов,

но их смысловой природы в рамках символического интеракционизма это не отменяет. Более того, теорию мышления, которую воспроизводит К. Гирц, по его словам, «можно распространить и на аффективную сторону человеческой ментальности»<sup>52</sup>. Просто в данном случае символ преобразует физическое ощущение не в понятие, а в чувство. Поэтому совершенно справедливо Гирц считает, что дихотомия между когнитивным и экспрессивным «...часто искусственна и проведена почти всегда неверно»<sup>53</sup>. Согласно Гирцу, «у так называемых когнитивных и так называемых экспрессивных символов символической системы есть... по меньшей мере одна общая черта: они суть внешние источники информации, в свете которой возможна схематизация человеческой жизни в неличностные механизмы для восприятия понимания оценки и изменения мира»<sup>54</sup>.

Проведение границы между ментальным и нементальным по линии осознанности чревато методологическими парадоксами. Если историк, проводящий такую границу, рассматривает случай, когда субъект имел полное и ясное представление о смысле и истоках своего поступка (пусть ложное, но искреннее), то по определению он вынужден будет отрицать ментальный характер этого представления, хотя на деле это и есть самая яркая и доступная историку манифестация ментальности; чем более «ложно» с нашей культурной позиции представление субъекта, тем более выпукло предстает перед нами его ментальность. Если следовать строгой логике, то получается, что с этой точки зрения наиболее «чистым» проявлением ментальности будет являться аффективное действие, не только абсолютно неосознанное самим субъектом, но и никак не объяснимое из культурного контекста (который, по определению, полон идей). Так что отказ Эксле от использования понятия «менталитет» при подобном смысловом наполнении последнего отнюдь не случаен.

Следовательно, границу между ментальным и нементальным следует проводить не по линии осознанности — неосознанности. Это отражает всего лишь существование или несуществование смысла относительно субъекта. Такую границу следует проводить по линии объективного существования смысла, его существования или несуществования относительно культуры. Вопрос об осознанности ментальности теряет таким образом свой понятийно-онтологический статус. Полностью от этого он не исчезнет, а опустится даже не на методологический, а на конкретно-методический уровень, и там, в каждом конкретном случае и соответственно ему будет решаем. В конечном счете он возвращается туда, откуда пришел, принеся с собой искусственное отделение идейного от ментального.

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 32.

<sup>2</sup> Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Исторические заметки // Отеч. история. 1995. № 3. С. 165.

<sup>3</sup> Ле Гофф Ж. Ментальности: двусмысленная история // История ментальностей, историческая антропология. М., 1996. С. 42.

<sup>4</sup> Раульф У. Рождение понятия: Разговоры о «ментальности» во времена дела Дрейфуса // История ментальностей... С. 46.

<sup>5</sup> Ле Гофф Ж. Ментальности: двусмысленная история... С. 42.

<sup>6</sup> Ментальности в средневековье: концепции и практика исследований. Обзор // История ментальностей... С. 95.

<sup>7</sup> Горский А.А., Пушкарев Л.Н. Предисловие // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI—XX вв.). М., 1994. С. 5.

<sup>8</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология. Ростов-на-Дону, 1994. С. 59.

- <sup>9</sup> Ле Гофф Ж. Ментальности: двусмысленная история. С. 40.
- <sup>10</sup> Зубкова Е.Ю., Куприянов А.И. Ментальное измерение истории: поиски метода // *Вопр. истории*. 1995. № 7. С. 155.
- <sup>11</sup> Ментальности в средневековье... С. 86.
- <sup>12</sup> Там же. С. 79.
- <sup>13</sup> Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб., 2000. С. 12.
- <sup>14</sup> Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 524.
- <sup>15</sup> Бюргер А. Историческая антропология // *История ментальностей...* С. 36.
- <sup>16</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология... С. 59.
- <sup>17</sup> Арьес Ф. История ментальностей. С. 29.
- <sup>18</sup> Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. 1990. С. 517.
- <sup>19</sup> Дюпрон А. Проблемы и методы истории коллективной психологии // *История ментальностей...* С. 23.
- <sup>20</sup> История ментальности в Европе: Очерки по основным темам // Там же. С. 98—99.
- <sup>21</sup> Ментальности в средневековье... С. 83.
- <sup>22</sup> Буро А. Предложения к ограниченной истории ментальностей // *История ментальностей...* С. 67.
- <sup>23</sup> Февр Л. Чувствительность и история // Гуревич. Февр Л. Бои за историю. 1991. С. 112.
- <sup>24</sup> Там же. С. 113.
- <sup>25</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М., 1999. С. 361.
- <sup>26</sup> Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей // *История ментальностей...* С. 49.
- <sup>27</sup> Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. М., 1998. С. 25.
- <sup>28</sup> Ментальности в средневековье... С. 83.
- <sup>29</sup> Горский А.А., Пушкарев Л.Н. Предисловие. 1994. С. 5.
- <sup>30</sup> Шихирев П.Н. Современная социальная психология. М., Екатеринбург, 2000. С. 182.
- <sup>31</sup> Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997. С. 148.
- <sup>32</sup> Пелепенко П.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. С. 8.
- <sup>33</sup> Там же. С. 10.
- <sup>34</sup> Радионова С.А. Символ // *Новейший философский словарь*. 1998. С. 614.
- <sup>35</sup> Гирц К. Идеология как культурная система. <http://nlo.magazin.ru/philosoph.inostr.3.html>
- <sup>36</sup> Коул М. Культурно-историческая психология... С. 146.
- <sup>37</sup> Там же. С. 159.
- <sup>38</sup> Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. С. 20.
- <sup>39</sup> Мурашов А.Б. Ментология как теория и практика ментальности. <http://alexmur.narod.ru/position-publ-article2001-1.htm>.
- <sup>40</sup> Там же. С. 30.
- <sup>41</sup> Шкуратов В.А. Историческая психология. С. 59.
- <sup>42</sup> Колмаков В.Ю. Семантика менталитета. <http://arctogaia.ru/laboratory/m4/kolmakov.shtm>.
- <sup>43</sup> Лурье С.Ю. Историческая этнология. М., 1997. С. 45.
- <sup>44</sup> Неретина С., Огурцов А. Время культуры. СПб., 2000. С. 155.
- <sup>45</sup> Колмаков В.Ю. Семантика... С. 20.
- <sup>46</sup> Неретина С., Огурцов А. Время культуры... С. 154.
- <sup>47</sup> Лурье С.В. Историческая этнология... С. 224.
- <sup>48</sup> Там же. С. 228.
- <sup>49</sup> Там же.
- <sup>50</sup> Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. С. 146.
- <sup>51</sup> Неретина С., Огурцов А. Время культуры... С. 152.
- <sup>52</sup> Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000. С. 40.
- <sup>53</sup> Гирц К. Идеология как культурная система... С. 50.
- <sup>54</sup> Там же.

**SUMMARY.** “Problems of Historical Anthropology and Symbolic Conception of Mentality” is the title of the article by a post-graduate of the Far East State University Dmitry Kononchuk.

The author thinks that the service of introducing the notion “mentality” as a term of historical science is rendered to French historians of the 19<sup>th</sup> century. The study of mentality, according to L. Pushkarev, “more deep study of mental phenomena would enrich our science, much contributes to our different situations”.