

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ И ПЕРЕПОДГОТОВКИ
РАБОТНИКОВ ОБРАЗОВАНИЯ

Д. В. ПОЛЕЖАЕВ

**ИДЕЯ МЕНТАЛИТЕТА
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
«ЗОЛОТОГО ВЕКА»**

Волгоград 2003

ББК 87.628

П49

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *К.М. Никонов*

(Волгоградский государственный педагогический университет);

д-р филос. наук, доц. *Н.К. Бородина*

(Гороховецкий государственный промышленно-гуманитарный колледж);

д-р филол. наук, проф. *В.И. Супрун*

(Волгоградский государственный институт
повышения квалификации и переподготовки
работников образования)

Полежаев Д.В.

Идея менталитета в русской философии «золотого
П49 века». — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. — 360 с.

ISBN 5-85534-784-2

Монография посвящена социально-философскому осмыслению менталитета, его сущностных оснований и функциональных особенностей.

Представлена авторская концепция менталитета как системы глубинно-психических социокультурных установок общественного сознания и внесознательной сферы народа в историческом протяжении, которая позволяет по-новому увидеть и оценить характерные черты духовности русского народа, традиционные ценностные ориентации, императивы, запреты.

Для студентов, аспирантов, преподавателей общественных дисциплин, специалистов в сфере социально-гуманитарного знания, философов, историков, психологов, педагогов и всех, интересующихся проблемами национально-культурного возрождения России.

ББК 87.628

ISBN 5-85534-784-2



© Д.В. Полежаев, 2003

...Чужие мысли полезны только для развития собственных.

Н.А. Бердяев

Введение

Философское осмысление комплекса проблем современного российского общества (известных социально-экономических и политических неудач и достижений, а также возможных перспектив развития) предполагает подробное и даже, можно сказать, «глубинное» исследование оснований протекающих и намечающихся социальных процессов.

Проблема России как культурно-исторического и социально-политического феномена занимала прежде и занимает сегодня умы многих отечественных исследователей. Многие идеи русских мыслителей прошлого, посвященные различным вопросам индивидуального и социального сознания и самосознания русских, и в настоящее время представляются значительными и небезынтересными. «Славянское братство» (Н. Данилевский), «русский космизм» (И. Ильин, Н. Федоров), идея «всеединства» (Вл. Соловьев) в той или иной форме проявляются как основы большинства социальных и национальных концепций. Поэтому термин «русская цивилизация»¹ представляется на этом фоне вполне корректным при социально-философском осмыслении феномена менталитета.

Полагаем возможным утверждать, что подробное и основательное изучение «русской цивилизации» невозможно вне принятия в систему научно-философских методов ментального подхода. Значимость его выпукло проявляется при сопоставлении с другими подходами, традиционными для исследователей различных видов

¹ См., напр.: Казин А.Л. Русская цивилизация как ценностный парадокс // Мир в III тысячелетии: Диалог мировоззрений: Материалы V Всерос. науч.-богослов. симп. Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1999; Платонов О.А. Русская цивилизация. М.: Роман-газета, 1995; и др.

человеческого общежития, культурно-исторических типов (цивилизаций), как зарубежных, так и отечественных.

Известно, что термин «менталитет» воспринят российскими социально-гуманитарными науками из европейского научного лексикона. Не имея собственных корней в русском языке, он получил новое, отличное от первоначального, содержание. Понимая многосторонность феномена менталитета и его высокую функциональную значимость, хотелось бы предложить свое определение рассматриваемого явления и понятия, поскольку именно на этом определении будет основываться авторское изложение концепции русского менталитета. Необходимость точной научной детерминации феномена всегда необходима как, во-первых, с целью дальнейшей корректировки содержания понятия и связанных с ним отношений, так и, во-вторых, потому, что любое изложение проблемы без четкого обозначения изначальных категориальных ориентиров может оказаться бесполезным монологом.

Менталитет — это устойчивая во «времени большой длительности» (Ф. Бродель) система внутренних глубинно-психических социокультурных установок общества, формируемая (и функционирующая) как под воздействием внешних условий, так и на уровне внесознательного (неосознанного). В структуре менталитета полагаем необходимым выделить основные блоки-установки: а) восприятие, б) оценка, в) поведение. Это своего рода «горизонтальное», функциональное деление.

К «вертикальным» составляющим относятся функциональные социальные установки индивидуального и массового сознания и сферы внесознательного, влияющие на выработку отношения к окружающим человека явлениям, событиям и процессам. В качестве наиболее важных можно обозначить следующие установки: правовую, природную (выражающую отношение к природе, в том числе экология), хозяйственно-экономическую (трудовую), национально-патриотическую, установку, охватывающую этический аспект разновозрастных, семейных и гендерных отношений, эстетическую, религиозно-мистическую, языковую, образовательно-воспитательную установку (тесно связанную с семейной) и некоторые другие.

Соединение обозначенных условных «осей» представляет нам картину социального осуществления отдельного индивида, социальной группы и общества в целом. Полагаем, не будет

ошибкой признать предложенную структуру функциональной схемой феномена менталитета (как индивидуальной ментальности, так и менталитета общества). Поскольку основой ментальных феноменов выступает, по нашему мнению, психологическая установка, следует несколько слов сказать о феномене установки и нашем его понимании.

Менталитет есть определенного рода преднастроенность общества к деятельности. Социальная установка личности, рассматриваемая как основной компонент индивидуальной ментальности, — феномен, который нельзя обойти вниманием, рассматривая вопрос о структуре социальной направленности деятельности человека. Установка рассматривается прежде всего как «неосознанное состояние готовности человека определенным образом воспринимать, оценивать и действовать по отношению к окружающим его людям или объектам». Она функционирует наряду с интересом, целью, потребностью. Некоторые авторы определяют социальную ориентацию как систему установок. Впервые большое внимание изучению установки (в общепсихологическом плане) уделила грузинская психологическая школа во главе с ее основателем Д.Н. Узнадзе, когда были проведены большие экспериментальные и теоретические исследования, рассматривающие различные стороны данной проблемы, в том числе и сущность самой установки¹.

Понятие социальной установки применяется в социальной психологии и философии для обозначения субъективных ориентаций индивидов как членов группы (или общества) на те или иные ценности, предписывающих индивидам определенные социально принятые способы поведения. Известно также, что социальная установка используется при изучении отношений личности как члена группы к тем или иным социальным объектам, механизмов саморегуляции устойчивости и согласованности социального поведения, процесса социализации и изменения установки, например под влиянием пропаганды, а также при прогнозировании возможных форм поведения личности в определенных ситуациях. Установка характеризует предрасположение, предуготовленность человека к актив-

¹ См.: Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. (Сер. «Психология-классика»).

ности в определенном направлении и включает в себя, наряду с когнитивным, эмоциональный и поведенческий компоненты. Понятие установки может применяться не только в направлении от личности к социальным феноменам, но и в направлении от общества, нации к феноменам социально-индивидуального плана. Следовательно, можно говорить о социальной установке общественного сознания и внесознательной сферы.

Различная степень овладения общественно-историческим опытом оказывает значительное влияние на формирование установок. Однако она возникает не только под влиянием этого опыта, но и опыта личного, индивидуального, который складывается как результат своеобразного жизненного пути того или иного человека, общества, нации. Формируется и определенное эмоциональное отношение к тем или иным объектам, явлениям, процессам. Тем самым образуется определенная предрасположенность, предрасположенность, предрасположенность к восприятию явлений, к определенной деятельности в том или ином направлении. Нам видится необходимым рассматривать социальную установку как одну из составляющих личности и общества. Установка — это определенный «фон» восприятия явлений, она, повторим, определяет отношение к явлениям и, следовательно, характер деятельности человека, социальной группы, большой социальной общности.

Необходимо подчеркнуть, что установка — это лишь одно из средств внутренней регуляции активности, и, лишенная связи с другими элементами, она не может работать в плане социальной направленности личности и общества (если рассматривать термин «работа» как наглядное либо осязаемое физическое проявление существования рассматриваемого нами данного или любого другого социального феномена). Конечно, в процессе жизни человека формируются различные установки, одни из которых могут исчезать, а другие — закрепляться, фиксироваться. Последние и образуют систему установок — ценностную ориентацию личности, которая создает определенную прочную позицию человека, социальную направленность его деятельности. Это позволяет человеку решать те или иные вопросы, осуществлять ту или иную деятельность не в результате каких-то случайных «движений души», а на основе определенной, уже сложившейся точки зрения. На уровне социаль-

ного осмысления действительности такого рода феномен рассматривается как «социальный стереотип».

Основная наша исходная мысль в анализе социальной установки — это утверждение того, что установки формируются не только под влиянием объективных условий жизни, социальных факторов различных социальных систем, но и собственных ценностных ориентаций личности, которые проходят становление в течение всей жизни. Шкала социальных ценностей (национальных, этнических и т. п.) не есть феномен неизменный; она представляет собой относительно устойчивый, способный к видоизменениям в течение длительного исторического периода феномен. Социально-политические революции в обществе, не имеющие в своей основе опоры на устойчивые традиционные ценности, не могут не испытывать трудностей при своем осуществлении.

Процесс формирования человека — это процесс постепенного вхождения в окружающую среду, приспособление к ней, освоение ряда социальных ролей и функций. Вхождение в социальную среду происходит в течение всей жизни, а не только в раннем возрасте. Человек не слепо, не автоматически отражает и усваивает воздействие обстоятельств, других людей. Он всегда (хотя и в разной мере) «фильтрует» поступающую извне информацию. Отбор (фильтрация) внешних воздействий — первый характерный путь становления системы установок личности. Такого же рода «фильтрация» есть перманентный процесс исторического становления того или иного народа, нации, этноса, других устойчивых социальных образований.

Установка, определяющая устойчивый последовательный целенаправленный характер протекания деятельности, выступает как механизм стабилизации деятельности, позволяющий сохранить ее направленность в непрерывно изменяющихся ситуациях. Она освобождает субъекта от необходимости принимать решения и произвольно контролировать протекание деятельности в стандартных, ранее встречавшихся ситуациях; но, с другой стороны, она также может выступить и в качестве фактора, обуславливающего инертность, косность деятельности и затрудняющего приспособление субъекта к новым ситуациям. Это в равной степени относится ко всем социальным установкам общества.

В научной литературе встречается мнение, что при воздействии среды на отдельного человека одни стимулы могут оказаться соответствующими установке, а другие — нет; при этом стимул может быть ассимилирован и установка продолжает действовать, либо сама установка под воздействием стимула разрушается и уступает место другой, новой, соответствующей данному стимулу¹. Такое функционирование и самоуничтожение установки можно допустить, однако с известной оговоркой, что это не относится к сфере осуществления и развития рассматриваемых нами ментальных феноменов. Данное мнение об установке как установке поведения (в том числе социального) имеет полное право на существование.

Можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что установка оценки формируется у каждого человека индивидуально в процессе образования и воспитания. Основное формирующее влияние здесь оказывается: а) обществом в целом, б) соответствующим социальным слоем (социальной группой) и в) ближайшим окружением человека (прежде всего, его семьей). В дальнейшем индивидуальные установки оценки входят в состав установки групповой (или элитарной) и установки конкретного общества. Следует уточнить, что простое арифметическое сложение индивидуальных данных в данном случае не даст ожидаемого общего результата. Ментальные феномены есть, прежде всего, феномены качественные (содержательные), но не количественные; они протекают в длительном историческом протяжении, и определенного рода инертность является гарантией их относительной устойчивости.

Достаточно вольные толкования феномена менталитета в научных работах последних лет иногда подталкивают нас к отождествлению менталитета и процесса национальной самоидентификации (как результата «работы» национального самосознания). Однако образ народа, представление о самом себе не исчерпывает, на наш взгляд, всего содержания феномена. Менталитет не следует, на наш взгляд, рассматривать как «то, что народ сам о себе думает», хотя отдельные моменты национального самосознания, несомненно, присутствуют в менталитете. Нельзя также,

¹ Бжалава И.Т. Восприятие и установка. Тбилиси: Мецниереба, 1965. С. 9.

полагаем, отождествлять менталитет с «тем, что думают о том или ином народе представители других народов».

Исследователи русской нации обозначают ряд черт, присущих социальному осуществлению, поведению русских людей. Попытки такого выделения качественных черт народа многочисленны, они не во всем безупречны, наборы черт часто произвольны и весьма разнообразны. Среди основных качеств русского народа особо выделяются следующие: работоспособность и предприимчивость, поиск абсолютного добра, выражающийся в обостренной жажде социальной справедливости (именно поэтому считается, что социалистические идеи нашли благодатную почву на русской земле), добросердечие (это отмечают чаще те иностранцы, которые прожили значительное время среди русских), религиозность [даже русский атеизм носит часто религиозно-мистический характер, что подчеркивал в свое время Н.А. Бердяев (см.: «Русская идея», «Судьба России»)], патриархальный характер семейных отношений и некоторые другие. Из отрицательных черт русского народа чаще всего называют лень, злоупотребление алкоголем, неискренность и недоверчивость, нигилистическое отрицание как отдельных социальных ценностей, так и иногда всей их системы, пассивность жизненной позиции, неюридический характер правовых отношений (например, правовое воздаяние подменяется мщением) и другие.

Несложно заметить, что некоторые из приведенных характеристик составляют вместе два различных полюса какой-то одной черты: трудолюбие — лень, религиозность — нигилизм (в данном случае речь может идти и о религиозном нигилизме), добродушие — недоверчивость, искание абсолютного добра — социальная пассивность. Этот национальный парадокс может быть объяснен тем, что вырабатываемые у русских национально-психологические установки часто не соответствуют друг другу «по вертикали» в обозначенной нами выше предположительной структуре менталитета: установка оценки может не определять поведенческой установки. По всей видимости, причинно-следственное соотношение в указанной системе более сложное, чем это можно было предположить.

Не вызывает сомнений то, что менталитет каждого народа формируется под воздействием особенных факторов, условий, в том числе, и прежде всего, исторических, характерных для того или иного социального образования. Русский менталитет в этом отношении не является исключением. Он имеет свои отличительные особенности, которые становятся наиболее заметными в соотношении с ментальными установками других народов. Исследование особенных черт русской нации актуализируется в свете происходящего в последние годы разноуровневого культурного, духовного, социально-политического сближения России с объединенным европейским сообществом.

Проблема социальной детерминации этнокультурных общностей приобрела актуальное значение в последние десятилетия. Наличие многих нерешенных и спорных вопросов в российской внутренней национальной политике, недостаточные теоретические знания, накопленные в предыдущий период развития отечественных социально-гуманитарных наук, обосновывают необходимость поиска новых практико-ориентированных подходов к решению проблем этнологии, философии, психологии, культурологии, которые связаны с этносом, национальной культурой и национальным характером как социальными феноменами.

В последнее время отечественными философами, социологами, психологами подготовлены небезынересные работы, в которых рассмотрены такие понятия, как «этнопсихология», «национальный характер», «архетипы», «менталитет» («ментальность»), «этнокультурные стереотипы» и др. Однако до сих пор понимание и толкование этих понятий остается, на наш взгляд, недостаточным. Выявление тех или иных черт национального сознания и самосознания и национальных поведенческих стереотипов, преднаправленности поведения не имеет разработанной методологии; недостаточно четко разработан и категориальный аппарат проблемы, связанной с функционированием феномена менталитета.

Справедливо было бы предположить, что застой в этой области был предопределен общим ходом развития отечественного социально-гуманитарного знания в XX веке. В годы, когда было недопустимо самое малейшее отклонение от официального толкования национальных проблем, изучение особеннос-

тей национальной идентификации граждан и народов (включая и титульную нацию — русский народ) не получило почти никакого развития. Приоритет отдавался часто вульгарно толкуемому интернационализму, классовой солидарности и классовому самосознанию.

Различия, коренящиеся в глубинных слоях подсознания и вызванные особенностями сложившихся за исторически длительный период этнопсихологических установок и национальных парадигм, у тех или иных народов рассматривались как второстепенные. Последствия идеологически обоснованного пренебрежения национальными проблемами и слепого упования на абсолютную первичность материи поставили перед современными исследователями сложнейшую задачу переориентации многих методологических и философских концепций. Необходимо срочно искать новые подходы, методы изучения нематериальных духовных структур — эта проблема встала перед отечественной философской наукой еще в начале 80-х гг., однако остается актуальной и в настоящее время, в начале третьего тысячелетия.

Новые методологии, научные понятия и категории проникают в сферы отечественного социально-гуманитарного знания чаще всего с Запада (русское общественное сознание «по привычке», традиционно более открыто для европейских идей). Особенно заметно данное проникновение было в последние десятилетия ушедшего века, однако и сегодня эта активность не спадает, хотя стала менее афишируемой и более «точечной» по своим воздействиям. Под влиянием западной философской мысли пусть с трудом, но все же происходит реальная смена парадигм отечественного социального знания. Смена парадигм продолжает достаточно серьезно влиять на современную познавательную ситуацию и даже в чем-то определять ее ¹.

Небезосновательно считается, что проблемы менталитета тех или иных этнокультурных общностей были поставлены на повестку дня некоторыми исследователями уже в XIX веке. Считается, что своим зарождением это научное направление во многом обязано трудам немецких психологов Х. Штейнтала и В. Вундта, опубликовавших в 1863 г. книгу «Лекции о душе че-

¹ Козлова Н.Н. Смена научных парадигм // Социс. 1995. № 12. С. 12.

ловека и животного», в основу которой были положены идеи Г.В.Ф. Гегеля об «объективном духе», а также распространенные в Германии в XIX в. понятия о «сверхиндивидуальной психике», «народном духе» и обусловленности социальной истории духовным складом народа ¹.

Открытие К. Юнгом архетипов «коллективного бессознательного» предложило науке новые горизонты в изучении культуры исторических общностей, привнесло новые подходы в толковании ментальных феноменов. Архетипы человеческого сознания, или «коллективное бессознательное», дали определенное научное обоснование известной исторической устойчивости и повторяемости мировоззренческих и поведенческих стереотипов различных народов, что отмечалось многими учеными еще задолго до Юнга. Именно поэтому в настоящее время отечественной философской науке необходимо как обобщение накопленных на Западе еще с прошлого века знаний по этой проблеме, так и подробный анализ современных работ.

В отечественной научной литературе весьма заметны достижения в области этнографии: обычаи, обряды, быт, верования многих народов основательно изучены; столь же успешно ведется исследование материальной культуры отечественной археологией. Достойны глубокого уважения исследования нравственной культуры, ценностных ориентаций и религиозных верований, мифологии. Все эти исследования, посвященные различным аспектам культурного развития народов Евразии, наталкивают на мысль о насущной необходимости философского синтеза знаний, характеризующих этнос. В связи с этим использование такой категории, как «национальный менталитет», представляется более удачным и необходимым.

Известно, что бытие этноса не определяется и не исчерпывается ни расой, ни языком, ни территорией, ни государственным суверенитетом, хотя, безусловно, все эти признаки очень важны для социальной детерминации национального бытия. Кроме того, важно не упускать из виду, что нация есть не только ныне живущее поколение, но это — своеобразная

¹ См. подробнее: Валеев Д.Ж. Этнопсихология: Башкирская энциклопедия. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1996. С. 654.

сумма, аккумуляция всех поколений; она есть и нечто изначальное и вечно живой субъект исторического процесса, в ней живут и пребывают все прошлые поколения не менее, чем поколения современные.

Этническое сознание предполагает идентификацию индивида, социальной группы и т. п. с историческим прошлым данной этнокультурной общности и акцентирует идею исторических корней. Известно, что мировосприятие и самосознание этнической группы вырабатывается и поддерживается символами общего прошлого — мифами, легендами, святынями, эмблемами, которые усваиваются в процессе образования и социального (в том числе семейного) воспитания индивидов. Поэтому национальную общность следует рассматривать прежде всего как общность самосознания ее членов, а не только как саму по себе групповую культурную отличительность.

Понятно, что для национальной общности характерно некое уникальное, присущее только ей, мироощущение, мышление, поведение, система ценностей, духовное творчество, обусловленное многими факторами, из которых ошибочно было бы выделять какой-либо один в качестве первичного, приоритетного. Вся совокупность данных характерных признаков, отличающих одну этнокультурную общность от других, выделяющих ее в своеобразный макрокосм человеческих индивидуумов, некое уникальное неповторимое сообщество, может быть выражена и наиболее, на наш взгляд, полно охвачена понятием «менталитет» (на уровне этнокультурной общности).

Именно поэтому, повторим, реконструкция менталитета этнокультурной общности, выявление его характерных черт не имеют смысла вне полиэтнической системы отношений и возможны только при применении сравнительного анализа (необходимо сопоставление с менталитетами других общностей). Менталитет можно рассматривать как нечто общее, рождающееся как из природных данных, так и с учетом социально обусловленных компонентов; менталитет народа раскрывает общее представление народа и человека о жизненном мире¹,

¹ Гуревич П. С. Культурология. М.: Гардарики, 1996. С. 87.

детерминирует деятельностную направленность социального сознания и внесознательного.

Таким образом, менталитет той или иной этнокультурной общности включает в себя и природное и культурное, эмоциональное и рассудочное, иррациональное и рациональное, общественное сознание и коллективное бессознательное и др. — то, что в современной социальной философии и психологии принято называть архетипами. Уточним, что понятие менталитета народа, нации и иной этнокультурной общности гораздо шире и всеобъемлюще, нежели то, что мы называем культурой, общественным сознанием и идеологией. Структуры менталитета обладают и большей исторической длительностью, и гораздо большей относительной устойчивостью в изменяющейся общественно-политической и культурной жизни.

Так, например, культура (материальная и духовная) древнеславянской этнокультурной общности и культура современных славянских народов отличаются между собой, по признанию многих исследователей, гораздо сильнее, нежели их менталитеты, рассматриваемые в рамках отдельных исторических эпох. В принципе сама цель, которую ставит перед собой систематическое, структурное исследование русского менталитета, есть рассмотрение взаимовлияний и общих характерных черт различных менталитетов (точнее — различных исторических ментальных уровней) — древнего и современного и доказательство их структурно-временной преемственности и даже в известном смысле единства.

Представляется весьма важной в данном контексте роль архетипов — глубоких слоев «коллективного бессознательного», где в виде изначальных психических структур хранится древнейший опыт народа, обеспечивающий априорную готовность к восприятию и осмыслению мира, поскольку именно они являются основой менталитета, хотя, как открытая система, менталитет, естественно, может приобретать и приобретает новые признаки и черты.

Наряду с природными инвариантами, выступающими на уровне «генетического кода» или на уровне биоценозов, существуют и инварианты культуры — долговременные структуры архетипического или ценностного порядка. Сегодня признается многими исследователями в сфере ментальных феноменов,

что в истории народов имеются ключевые события этногенеза, влияющие на формирование некоторых стереотипов национального поведения и неосознанно воспроизводящихся в каждом новом поколении ¹.

Известно мнение российского исследователя Т.Д. Гачева, согласно которому понятие «менталитет» можно заменить другим термином — «космопсихологос», означающим структуру национального целого. «Подобно тому, как каждое существо есть троичное единство: тело, душа, дух, — утверждает Т.Д. Гачев, — так и национальная целостность есть единство национальной природы (космоса), национальной природы (психе) и склада мышления (логос)»². Надо все же заметить, что национальный менталитет как этнокультурный феномен содержит в себе также духовно-исторические феномены универсальности человеческой культуры.

Менталитет из духовно-исторического феномена культуры не должен превращаться в феномен только этнической или национальной психологии, хотя он, бесспорно, включает в себя многие национально-психологические структурные элементы. Универсалии языка, культуры, сознания также не должны ограничиваться рамками только этнонационального бытия ³. Таким образом, социально-философское осмысление менталитета как системное исследование феномена представляется предпочтительным; здесь важен синтез различных научных направлений социально-гуманитарного знания, интеграция идей и технологий исследования.

Актуализация восприятия ментальных феноменов и повышение интереса к ним как в научных исследованиях, так и в обществе в целом могут быть объяснены сегодня общими тенденциями социального развития российского общества, а также образованием и укреплением различного рода национально-государственных политических объединений в мировом сообществе.

Включение в анализ более широкого исторического контекста позволяет выделить некоторую закономерность, заклю-

¹ См.: Российская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 33.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 52.

чающуюся в том, что все более или менее существенные сдвиги в экономике, культуре, социально-политической и правовой организации общества органически связаны с определенными изменениями на уровне личности, то есть в строе индивидуальной жизни людей. Поэтому проблема изменения личностных ментальностей под воздействием внешних факторов представляется нам одной из наиболее актуальных сегодня. «Вписанность» проблемы личности в исторический контекст, в логику и результаты исторических изменений позволяет сделать предположение, что нынешняя актуализация ее не является для истории чем-то необычным.

Основной задачей функционирования менталитета является, по большому счету, выделение (обособление) того или иного социума с попыткой глубинного исторического обоснования этого обособления. В этом же, на наш взгляд, заключается главная причина такого «научного возвышения» категории «менталитет» как в отечественных общественных науках, так и в обыденном массовом сознании россиян.

Важно подчеркнуть категориально-терминологический аспект проблемы. То, что не вполне характерное для русского языка слово прижилось и вошло накрепко уже и в повседневную лексику, не вызывает сегодня сомнений. Это, впрочем, не может запретить нам удивляться происшедшему «врастанию» инородного, в общем-то, понятия в российскую лингвосоциальную ткань и рассматривать его как обоснование закономерного научного и обыденного интереса к рассматриваемому феномену.

Общепризнанно, что менталитет являет собой достаточно сложный феномен. Но трудность для современных исследователей представляет еще и то, что понятие «менталитет» недостаточно прочно в содержательно-категориальном смысле закрепилось в научном аппарате отечественного социально-гуманитарного знания. Об этом свидетельствуют весьма значительные расхождения в толковании данного феномена и его понятия в работах различных исследователей. Сомнения многих российских ученых вызывает также очевидное смешение понятий «менталитет» и «ментальность», недостаточно критично воспринятых отечественной наукой из западной философии и социологии. Означая, в сущности, отличие одного общества (народа, нации и т. п.) от другого,

отличие глубинное, изначальное и неизбывное, понятие «менталитет» рассматривается иногда как своеобразная научная поддержка и обоснование мессианских устремлений, присущих в той или иной степени каждому народу. А поскольку, как известно, мессианизм исторически неотъемлем от русской идеи, можно было априори говорить о полном успехе самой идеи менталитета в современном русском общественном сознании. В этом же смысле современная концепция русского менталитета должна фактически содержать в себе (представлять собой) основные положения русской национальной идеи.

Достаточно содержательно история возникновения термина «менталитет» как научной категории описана у А.Я. Гуревича¹. Смысловое наполнение понятия началось с самого дня его утверждения в западной философии и социологии и продолжается там, к всеобщему удивлению и смущению, до настоящего времени. Что уж говорить о судьбе «менталитета» в отечественном социально-гуманитарном знании... В чем же причина столь продолжительного становления понятия? Думается, что, по крайней мере, одна из причин заключается и в том, что неоднозначно определяемое понятие характеризует (как следствие) в такой же степени неопределенный социальный феномен, функционирующий, по общему признанию, на границе сознания и бессознательного (и потому не относящийся в полной мере ни к одному, ни к другому).

Представители разных народов не только говорят на разных языках и являются каждый носителем своей особенной (национальной, социальной, индивидуальной) культурно-исторической традиции, но они и мыслят каждый по-своему, по-разному воспринимают мир и оценивают происходящие события особенным, отличным от других образом. Что же лежит в основе этих, часто категорических, различий в оценках (не говоря уже о последующих действиях)?

Предложение положить в основу изучения данной проблемы феномен менталитета напоминает в какой-то степени математический прием: чтобы найти неизвестное, нуж-

¹ См.: Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индик, 1993.

но ввести в формулу новое неизвестное. Разница же в том, что отбросить затем это вводимое неизвестное просто так не удастся, поскольку оно становится новой, более сложной и еще более важной и интересной проблемой, чем первоначальная. В нашем случае этой «новой неизвестной» проблемой стал феномен менталитета. Кроме того, очень трудно просчитать формально-логическим способом то, что относится к явлениям социально-историческим — человеку, нации или народу. Социально-философское осмысление ментальных черт народа, погружение в глубины народного духа можно рассматривать и как иррациональное, мистическое постижение духовных основ, сущностных внесознательных черт русского общества в его историческом протяжении.

Изучение любого социального феномена в отечественных науках об обществе и человеке имеет не только научно-теоретическое, но и прикладное значение, это не вызывает сомнений. В равной степени это относится и к феномену менталитета в целом, русского менталитета в частности, причем осмысление его представителями различных наук предопределяет изначально особенные цели этих исследований.

Педагоги рассматривают ментальные феномены как возможное подспорье в учебно-воспитательном процессе в современной школе. Представители различных этнических, национальных и социальных групп воспринимают исследования менталитета как обоснование своих идейно-политических, территориальных и иных притязаний, они являются и носителями отличных от других менталитетов, поэтому как их ценностные шкалы могут быть диаметрально противоположными иным, так и способы восприятия, оценивания и применения полученной социально-индивидуальной информации являются особенными и исторически неповторимыми.

Отечественный исследователь Б. Гершунский рассматривает категорию «менталитет» как иерархически высший ценностный и целевой компонент в структуре образовательной педагогической аксиологии и замечает, что изучение данного феномена для педагогики является значимым хотя бы потому, что представляет интерес «возможность исторически ретроспективного предсказания поведения, поступков индивидуаль-

ного или коллективного субъекта в определенных видах деятельности и жизненных ситуациях. Важно выявить возможности влияния на те или иные компоненты менталитета»¹. Правда, автор оговаривается, что имеет в виду лишь «целенаправленное формирование, а в необходимых случаях — осторожное, возможно, весьма длительное, но необходимое преобразование (коррекция) ментальности на основе только и исключительно природосообразных, гуманистических критериев... — средствами культуры и образования»². Однако нельзя не услышать здесь главного — речь идет о формировании человека (с намеком на его «переделку»), что видится, впрочем, весьма сомнительным, если попытаться совместить этот процесс с ментальными феноменами. И это связано, на наш взгляд, прежде всего с особенностями функционирования феномена менталитета, на которых мы остановимся в данной работе.

Категория «менталитет» часто рассматривается отечественными исследователями как психологическая. Идет ли речь об «исторической психологии», «социальной психологии» или «психологии глубинной», об «архаических слоях психики» или иных сопряжениях с психологической наукой, — не может быть никаких сомнений — в этих случаях мы говорим о ментальных феноменах. Но если педагог, рассматривая феномен менталитета, думает все-таки о том, как ему воспитывать и учить, психолог (или психотерапевт) в такой же ситуации думает о том, как, условно говоря, «лечить», исправлять человека. Основная функция психолога видится здесь, прежде всего, в оказании грамотной помощи человеку при выборе направления пути, ведущего к выходу из сложных жизненных ситуаций, а может быть, и в выведении из них.

Ушедший XX век западные психологи называли «веком страха». Духовный кризис (который является бедой не только современного российского общества, но и общества западного) привел к появлению различного рода «фобий» (страхов), которых в настоящее время насчитывается уже более трехсот; среди

¹ Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века: (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). М.: Совершенство, 1998. С. 111.

² Там же. С. 111—112.

них множество странных и даже экзотических: «фобифобия» (страх страха), «фронемофобия» (страх перед мышлением), «эргофобия» (боязнь труда) и др.¹ Охватывающие отдельных людей и целые социальные группы так называемые нервные срывы или психические стрессы имеют различные причины, но общий результат — душевное и физическое нездоровье значительной части современного человечества.

Возможно, у каждого народа — свои основания стрессовых ситуаций? Имеются ли ментальные механизмы защиты личности (или «коллективной личности»), способные защитить от подобного рода «достижений» современной цивилизации? Ответы на эти вопросы, условно говоря, «на совести» психологов и психиатров. В ментальных же основаниях, возможно, сокрыты и некоторые причины эмиграции части российского населения с земли предков в дальние страны. Только ли русская это черта или общечеловеческая? Вопросов, повторим, великое множество. На некоторые из них современная психологическая наука старается ответить².

Полагаем необходимым упомянуть также и о небезынтесных лингвистических исследованиях менталитета. Современное языкознание также достаточно активно изучает отдельные аспекты ментальных феноменов³. Язык справедливо признается важным ментальным «рычагом», поскольку он, действительно, во-первых, исторически мгновенно отражает наглядно все внутрисоциальные изменения, в том числе и ментальные (нужно конкретизировать: относящиеся к витальной, жизненной, внешней сфере менталитета), а во-вторых, несет в себе информацию, исторически сокрытую от обыденного, «случайного», поверхностного понимания, но скрывающую в себе глубокое национальное (социальное или этническое) значение.

¹ Королев А.А. Угроза разрушения человека реальна? // Экология человека: Сб. науч. ст. М.: МИМ, 2000. С. 88.

² См.: Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.: Изд-во МГУ, 1996; Дубов И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. 1993. № 5; Шкуратов В.А. Историческая психология. 2-е изд., перераб. М.: Смысл, 1997; и др.

³ См.: Караулов Ю.Н. Языковая личность и национальный характер // Современная наука: познание человека / Под ред. И.Н. Смирнова. М.: Наука, 1988; Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6.

Ярким историческим примером быстрого отражения в языке социальных революционных изменений может быть признана ситуация в России 1917 года. После февраля слово «гражданин» наполнилось особым, можно даже сказать, в чем-то религиозным (мистическим, во всяком случае) чувством и смыслом. Октябрьская революция привела ко многим реформам в языке, вплоть до изменений в алфавите (в свое время А.Ф. Лосев выступал с полушуточным-полусерьезным предложением вернуть алфавит досоветского образца ¹, а появление большого количества новых, советских слов повлекло за собой и обозначение такого историко-лингвистического феномена, как «новояз». Мы не станем здесь останавливаться на этом аспекте проблемы, он достаточно подробно изучен в отечественных науках конца 80-х — начала 90-х годов.

Многие русские мыслители начала XX века рассматривали различные проблемы языка через призму феномена социального сознания, подтверждая некоторым образом нашу мысль о взаимодействии менталитета и языка. Так, обозначая глубинную суть, идею слова как «семему», русский философ П.А. Флоренский отмечает ее способность «беспредельно расширяться, изменяя строение соотнесенных в ней духовных элементов, менять свои очертания, вбирать в себя новое, хотя и связанное с прежним содержание, приглушать старое...»² и т. д. Словом, это духовное смысловое наполнение содержания понятия, которое можно рассматривать в определенной мере и как ментальный акт.

Но и внешняя, звуковая сфера слова — фонема отражает отдельные моменты функционирования феномена менталитета, особенно внесознательной его сферы. «Независимо от смысла, — пишет П.А. Флоренский, — она [фонема] сама по себе, подобно музыке, настраивает известным образом душу. Нет нужды, что это музыкальное восприятие бессознательно, тем глубже западает оно в душу, не принявшую мер к самоограждению,

¹ См.: Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. Целостность жизни и творчества // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. (Сер. «Антология мысли»); Шеваров Д. Высоко-высоко над обстоятельствами // Деловой Вторник. [Волгоград], 1999. № 34(247). 21 сент.

² Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Он же. Имена: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 231.

тем проникновеннее вибрация души откликается этой музыке. ...Весь организм... вибрирует сообразно слушаемому»¹. Фиксирование языка как социального феномена на границе сознания и бессознательного — на социальном и индивидуальном уровнях — позволяет предположительно говорить об определенном содержательном пересечении его с феноменом менталитета.

Сообразность национального языка и национального менталитета (здесь сложно выделить соподчинение одного другому) не вызывает сомнений. При этом также важно помнить, что значение «языковой ментальности» заключается также в соединении мышления с жизнью, в социализации отдельного человека. Причем и социализацию можно рассматривать в языковом плане, во-первых, как возрастной процесс «врастания» становящейся личности в родную национальную среду, а во-вторых, как освоение сложившейся личности в иноязычной среде общения. Второй момент наиболее характерен для одного из важных аспектов, обозначенных в нашей работе — связанного с проблемой эмиграции интеллектуальных (и иных других) ресурсов современной России.

В качестве основы нашего философского дискурса мы предполагаем взять исторический период, характеризующийся весьма бурным развитием отечественной философии и науки и относительно очерченный границами конца XIX — начала XX века. Известный всплеск активности социально-политических, исторических и философских исследований этого периода признается сегодня как своего рода «золотой век» русской философии, время религиозно-культурного ренессанса в России. Для нас важно при этом учитывать и то, что попытка осмысления глубочайших и широких пластов русской истории и русского сознания, духовного склада и образа мышления русского народа в это время стала в наши дни основным направлением развития отечественной общественно-политической мысли.

Нужно признать, что существуют некоторые расхождения в определении исторических рамок указанного периода. Заслуживает внимания авторитетное мнение известного русского философа и богослова В.В. Зеньковского, который в своей знаменитой «Истории...» время собственно русской философии

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 234—235.

начинает, как известно, с «периода построения систем», связывая его с именем Вл. Соловьева¹. Н.А. Бердяев в свое время также заметил, что «в XVIII в. и в начале XIX в. у нас настоящей философии не было, она находилась в младенческом состоянии»². Некоторые исследователи рассматривают начало периода русской философии с конца XIX века. Это видится нам вполне приемлемым, так как «золотой век» философии в России немислим вне ярких и неоднозначных идей К.Н. Леонтьева и В.В. Розанова, отнесенных В.В. Зеньковским к другому отрезку времени. Исторически вышеназванная русская философская эпоха завершается в первой половине XX века, поскольку последние работы Н. Бердяева выходят в свет в конце 40-х годов, к этому же времени относятся наиболее значительные произведения И.А. Ильина, Н.О. Лосского и некоторых других мыслителей. М.В. Иордан ставит несколько иные рамки: вторая половина XIX — начало XX века³. Во всяком случае, целое созвездие русских мыслителей «золотого века» невозможно представить без «первой звезды» — Вл. Соловьева.

Необходимо, полагаем, небольшое отступление по поводу использованного нами выражения «золотой век», которое может показаться небесспорным. Данный период часто обозначают как «серебряный век», по аналогии с соответствующим временным периодом русской литературы. Для характеристики философского отрезка русской истории видится более удачным обозначение его «золотым» по нескольким причинам. Во-первых, не хотелось бы использовать столь откровенные и не очень содержательные смысловые заимствования: что удачно приживается в одной области культуры, то может быть не вполне уместным в другой.

Во-вторых, наименование «серебряный век» явно подразумевает предшествовавшее существование «века золотого». И если для русской литературы подобный период легко мож-

¹ См. подробнее: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д: Феникс, 1999. С. 7—78.

² Бердяев Н.А. Русская идея // Он же. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 40.

³ См.: Между величием и вырождением?: «Круглый стол» отечественных историков // Родина. 1994. № 5. С. 10.

но найти, связав их с именами ли Пушкина, Лермонтова и Некрасова, Толстого и Достоевского и т. д. (подобного рода перечисление — дело неблагодарное и бессмысленное), с историей ли Древней Руси, легендами и мифами, сказаниями и частушками, то в истории русской философии такого времени не было. Досоловьевские философские построения при всем их значении для России были преимущественно заимствованиями и творческой переработкой западных философских систем. Зачастую «слишком творческими», поскольку большинство русских исследователей, воспринимая и осмысливая западные идеи, не принимали образа мыслей, общего духовного склада западных мыслителей, манеры философствования, миропонимания, то есть всех тех черт, которые мы вне всяких сомнений относим к содержательному и сложному феномену менталитета.

И в-третьих, можно привести в пользу нашего понятия своеобразный «аргумент образа»: «слово — серебро, молчание — золото». Народная мудрость, выкристаллизованная поколениями наших предков, права, по обыкновению. Если дело поэзии — звенеть серебряной струной, то дело философии — мыслить и молчать, ибо «мысль изреченная есть ложь»... Исторически этот первый период самобытно-русской философии был закрытым для российских интеллектуалов (в Советской России): уничтоженные тиражи сборников «Вехи» и «Из глубины», изгнание в 20-е годы прошлого века многих русских мыслителей за границу и физическое уничтожение большинства оставшихся стали причиной появления очередного русского мифа — о «золотом веке» русской философии, загадочном и недостижимом, великом и нереальном. Впрочем, доступность произведений мыслителей этого периода для широкого круга исследователей и читателей в последнем десятилетии не разочаровала наших современников и не убавила талантливости, оригинальности и иных признаков острого ума из недавно открывшихся философских работ.

В данном исследовании мы попытаемся использовать идеи и мысли русских философов начала XX века в качестве основы социально-философского и историко-психологического осмысления феномена менталитета, его сущностных оснований и

функциональных особенностей. Не вызывает сомнений, что авторская концепция менталитета как системы глубинно-психологических социокультурных установок общественного сознания и внесознательной сферы народа в историческом протяжении только выиграет от использования такого убедительного и авторитетного историко-философского аргумента, как наследие русской национальной философской мысли.

ГЛАВА I

МЕНТАЛИТЕТ КАК СИСТЕМА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УСТАНОВОК

Исследование ментальных феноменов занимает в современных социально-гуманитарных науках значительное место. Толкование термина «менталитет» затруднено в связи с неоднозначностью понимания содержания феномена как в европейской, так и в отечественной науке, а также с привносимыми в него отечественными исследователями собственных значений и смыслов. Общим является признание того, что феномен менталитета есть феномен исторический (то есть становящийся во временном протяжении), психический, а также социокультурный (осуществляющийся в пространстве общественного бытия), то есть имеет как временные, так и национальные (в рамках цивилизационного подхода) особенности и отличия.

Кроме того, определенные затруднения вызывает некоторая путаница, связанная с утверждением фактически двух понятий в отечественной социальной науке: менталитет и ментальность. Мы предполагаем содержательное разделение западного термина *mentalité* на «менталитет» и «ментальность», соотносящиеся между собой как «целое» и «часть». Это позволит нам говорить о менталитете общества (или национальном менталитете) и ментальности личности (индивидуальной ментальности).

Однако наиболее значительный исследовательский интерес вызывает вопрос о структуре и особенностях функционирования рассматриваемого феномена (или феноменов), определение которого заняло столь заметное место в отечественном социогуманитарном знании. Нам представляется наиболее удачным рассматривать ментальность личности как систему внутренних, глубинно-психических установок, которые выступают, вместе с тем, и как установки социокультурные, то есть связывающие личность с окружающей ее средой. Социальная

установка личности, которую можно рассматривать как основной компонент ментальности, — феномен, который нельзя обойти вниманием, рассматривая вопрос о структуре социальной направленности деятельности человека. Установка рассматривается, прежде всего, как неосознанное состояние готовности человека определенным образом воспринимать, оценивать те или иные события, явления, социальные законы и закономерности и действовать по отношению к окружающим его субъектам или объектам. Она функционирует, как известно, наряду с интересом, целью, потребностью.

Понятие социальной установки применяется в социальной психологии и философии для обозначения субъективных ориентаций индивидов как членов группы (микро- и макросообщества) на те или иные ценности, предписывающих индивидам определенные социально принятые способы поведения. Известно также, что социальная установка используется при изучении отношений личности как члена группы к тем или иным социальным объектам, механизмов саморегуляции устойчивости и согласованности социального поведения, процесса социализации и изменения установки (например, под влиянием пропаганды), а также при прогнозировании возможных форм поведения личности в контекстных ситуациях. Установка характеризует предрасположение человека и общества к активности в определенном направлении и включает в себя наряду с когнитивным эмоциональный и поведенческий компоненты.

Необходимо подчеркнуть, что установка — это лишь одно из средств внутренней регуляции активности, и, лишенная связи с другими элементами, она не может работать в плане социальной направленности деятельности. Установки формируются не только под влиянием объективных условий жизни, социальных факторов различных социальных систем, но и собственных ценностных ориентаций отдельной личности, социальной группы, общества в целом. Ценностные ориентации формируются в течение исторически длительного периода времени.

Процесс отражения действительности в общественном сознании и психике отдельного человека не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Он не является актом простого, механического переноса информации извне, на нем сказываются не только общие для всех людей механизмы прелом-

ления внешнего воздействия в национальном, общественном или классовом сознании, но и особенности восприятия индивида, которые характеризуют его как представителя той или иной социальной группы. Сказываются на процессе социально-психического отражения и индивидуальные, неповторимые черты личности, ее жизненный опыт, ценностная ориентация и настроение в целом. Таким образом, в результате отбора и фильтрации внешней информации личность формирует собственную ментальность, точнее — конъюнктурный блок ментальности, состоящий исключительно данной личностью в конкретных условиях.

Полагаем необходимым прежде всего сказать несколько слов о феномене ментальности личности как об определенном роде основе структуры больших ментальных феноменов. Важно уточнить, что, рассматривая личностные ментальности, мы говорим прежде всего об устойчивой системе установок. Очевидно, что ментальное формирование личности не может проявляться явно как определенное рода рефлексия (то есть как элементарное отражение, реакция), ведь не могут быть математически точно определены, рассчитаны и этапы самого формирования личности в ментальном плане. Хотя в силу того, что менталитет общества иногда рассматривается и как совокупность наиболее общих черт, средняя для всех слоев и социальных групп населения данного общества в целом, можно предположить некоторые частные методы детерминации признаков отдельных составляющих такого объемного явления, как менталитет общества. Однако точность их установления и их структурирующую ценность нельзя абсолютизировать.

Ценностные ориентации, рассматриваемые как структурные составляющие ментальных феноменов, являются, как известно, важнейшим компонентом индивидуальной организации человека, его нравственно-психологической и интеллектуальной деятельности. В них как бы резюмируются весь жизненный опыт и основная доминанта духовности личности в целом. Это тот компонент структуры личности, который является собой некую «ось» сознания, вокруг которой вращаются помыслы и чувства человека и с точки зрения которой решаются многие жизненные вопросы. Эта же «ось», в конечном счете, предопределяет интенциональность духовного процес-

са, уровни духовности, ее константы. Все, что ищет для души человек в определенном виде деятельности, в творчестве, в общении и т. д., — все это образует смыслотворческие аспекты его поисков и притязаний.

Ментальность как сосредоточенность и открытость сознательно-психического мира человека можно рассматривать как онтологическую характеристику, свойство бытия человека. Выходя за границу телесного, физического бытия в мир многомерных связей, человек способен включиться в различные проявления социокультурного процесса, а стало быть, способен открывать новые связи с реальностью, с мирами других индивидов, более свободно ориентироваться в освоении ценностей жизни и культуры. Если в науке человек противопоставляет себя как субъект объекту, то в духовном он объективное наделяет субъективным, стремится к специфическому «отождествлению» субъективного и объективного. В определенной мере он субъективирует объективное, стремится выразить объективное в субъективных формах и уровнях, в какой-то мере идентифицировать себя в системе субъективных отношений и интеракциях.

Методологической посылкой для осознания этого является концепция интенциональности Гуссерля, проводящего различие между внешне выраженными, осознаваемыми содержаниями сознания и глубинным уровнем бытия человеческой субъективности, на котором происходит рождение личностных смыслов и который образует основу внутреннего мира личности. Важно то, что сознание уже осознало себя как духовное, то есть как отчужденное от природно-эмпирического континуума, и потому обнаруживает себя в напряженной двойственности. Это — живое пространство длящейся дуальности, но при интенциональных константах.

Следует отметить, что в феномене ментальности личности важную роль играет не только сознание индивида, но и его связь с человеческой общностью, с системой внутренних глубинно-психических социокультурных установок общества в целом. Особенностью личности, представляющейся нам как человек, обладающий необходимым минимумом прав, достоинств и соответствующих гарантий, как самобытный индивидуум (обладающий даже минимумом этой самобытности), способный регули-

ровать, ограничивать свое поведение различными стандартами: юридическими, экономическими, техническими, является то, что сама по себе она противостоит среде, ее окружающей, так как по сути своей личность автономна, самостоятельна в занятиях и свободна в решениях. Но в то же время личность принадлежит среде, так как делает свой выбор, принимает решения и действует в рамках социума, строит поведение по стандартам, которые установлены в этом обществе, а также ограничена со стороны других личностей, находящихся в плоскости и темпоральности одного с ней социального пространства. Надо сказать, что и со стороны каждой конкретной личности в адрес других исходит определенное ограничение.

С чего начинается процесс и сам механизм утверждения и динамики социальной направленности? С общих представлений? Или с предметного действия? А может быть, с определенной идеи? Философия и психология сегодня, в начале XXI века, оставляют все варианты ответов на эти вопросы открытыми, но это не значит вовсе, что все возможные ответы равнозначны. Нам представляется, что истоки этого процесса следует искать в определенном понимании и развертывании самосознания человека, в более или менее стройной системе отбора, фильтрации извне поступающей (навязываемой) информации, актуализации его интеллектуальных и нравственно-психологических сил, его «энергетического потенциала».

Ни один вид направленности действия не начинается на пустом месте, а возникает на определенной психологической и мировоззренческой основе, которую можно назвать преориентацией, преднастроенностью, предуготовленностью к поступкам и действиям. Иначе говоря, устойчивая система установок «задает тон» внутренним механизмам динамики социальной направленности личности. Сознание человека (и соответствующий его мотивационный фон) внутри себя создает «точки опоры» — духовные символы, опираясь на которые оно способно к самоочищению, освобождению себя, хотя бы в какой-то мере, от того, что навязывается ему обществом, господствующей идеологией.

Личность в процессе своей деятельности, как известно, вступает в самые разнообразные отношения с обществом, его институтами, с другими людьми. Личность — объект обществен-

ных отношений, она впитывает в себя общественные идеалы, нормы и ценности, существующие на данный момент. Но она же является и субъектом этих отношений и потому должна иметь автономную, относительно устойчивую целостность, которая дает ей возможность сохранить в жизни свою определенность. Иными словами, человек не только в какой-то мере зависит от внешних обстоятельств, но, несомненно, и сам их создает, а также оказывает формирующее влияние на общество и его основные личностно-направленные установки.

Если говорить о национальном менталитете, то его тоже можно обозначать как результат внешних, не только природно-географических, но и геополитических и социально-исторических обстоятельств, влияний извне, в том числе со стороны других устойчивых глубинно-психических социальных систем (менталитетов). Одновременно менталитет есть в большей степени результат собственной работы социальной общности, внутреннего «духовного производства», массово проявляющихся подвижек в личностных ментальностях.

Человек как субъект активной деятельности представляет собой чрезвычайно сложную динамическую систему, характеризующуюся взаимосвязью различных компонентов, отражающих многоплановый характер взаимодействия человека с окружающей действительностью. Эта многоплановость, с одной стороны, заключается в том, что каждый человек неповторим в своем практически-поведенческом отношении, с другой — в неповторимом заключается своеобразие того общего, что присуще каждому и что характеризует основное содержание как индивидуальной, так и социальной деятельности. Этим общим выступает социальная направленность деятельности. Под социальной направленностью мы понимаем относительно устойчивую во временном протяжении сложную систему таких основных компонентов, как интерес, цель, установка, воля, выражающих тенденцию деятельности и поведения человека в различных ситуациях и определяющих его социальный облик.

Признавая, что ментальность занимает сравнительно небольшую часть объема индивидуального сознания, можно согласиться с тем, что она — в качестве одного из вариантов толкования понятия — есть наиболее константная, глубинная часть личностно-социальной информации, определяемая тра-

дицией и транслирующаяся из поколения в поколение. Обозначенные выше отдельные аспекты понимания ментальности не рассматриваются нами как единственно возможные. Сложные и многозначные ментальные феномены — на индивидуальном или социальном уровнях — заслуживают дальнейшего подробного, многопрофильного рассмотрения.

Предпринимая попытку детерминировать ментальные феномены через призму понятия «установка», мы должны уточнить содержание, вкладываемое в него. Установку следует рассматривать как определенного рода состояние, возникающее у индивида в результате «столкновения» внутренних его побуждений и воздействий извне, в том числе со стороны окружающей социальной среды. Таким образом, установка на личностном ментальном уровне формируется (и работает) в том случае, если внутренняя ее составляющая — актуальная потребность индивида — совпадает с социальной ситуацией ее удовлетворения. Внешние и внутренние компоненты установки могут совпадать не всегда, а иногда совпадают по-разному. Здесь представляется достаточно широким простор для вариативности осуществления функций установки, которая, в итоге, регулирует социальное поведение человека и определяет нормы «бессознательной морали» индивида, социальной группы и общества.

Уточним, что под «коллективным бессознательным» здесь понимается не то филогенетическое бессознательное, о котором писал К. Юнг и его последователи (К. Юнг включал в структуру личности, кроме «коллективного бессознательного», также «эго» и бессознательное индивидуальное)¹, а система установочного поведения, сформированная в результате вытеснения в область индивидуального бессознательного у отдельных индивидов личностно-значимых нравственных ценностей, способствующих духовному их объединению и образующих нормы поведения в социальной совокупности. В принципе, всякий индивид отказывается от определенной части своей внутренней сущности, самости с целью устранения наиболее значительных противоречий в общении с другими. Этот момент, можно согласиться, в какой-то мере выражен в теории «инте-

¹ См.: Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002. (Сер. «Психология-классика»).

риоризации» (то есть «вращения» индивида в окружающую его социальную среду) Э. Фромма, однако не повторяет ее полностью. В нашем случае — в ходе социально-философского исследования ментальных феноменов — предполагается более глубокий анализ механизмов такого рода адаптации, которая не исчерпывается только лишь социализацией человека, хотя и основывается на осмыслении его социальной сущности.

Кроме того, с точки зрения упорядочения категориального аппарата современного социально-гуманитарного знания, представляется логичным разводить между собой понятия «менталитет» и «ментальность», приобретшие своеобразное содержательное различие на ниве современных отечественных наук об обществе и человеке, — разводить как «целое» и «часть» или как «общее» и «единичное». Менталитет не следует, повторим, рассматривать как «то, что народ сам о себе думает». Нельзя и отождествлять менталитет с представлениями о нем носителей иных культурных традиций. Менталитет — это глубинная социальная основа выработки внешних отношений общества и человека, это система глубинно-психических социально-культурных установок общества, нации, народа. Ментальность, исходя из этого, представляет собой внутреннюю систему установок личности (в которой, повторим, можно выделить установки восприятия, оценки и поведения).

Установка восприятия относится к числу наиболее общих социально-психологических механизмов, незначительно изменяющихся даже при мощном идеологическом воздействии (например, в условиях тоталитаризма). Это не вызывает особых сомнений. Несколько сложнее обстоит дело с установкой оценки, которая влияет на процесс отбора («фильтрации») внешней информации. Она в значительной степени более тесно связана с господствующими в том или ином обществе ценностями (в их системе), ориентациями, нормами и принципами социально приемлемого (и социально приветствуемого) поведения. Термин «поведение» здесь употребляется нами в понимании всякого действия и бездействия (в том числе действия и бездействия «внутреннего», психического и духовного).

Полагаем, не вызовет особых возражений утверждение о том, что установка поведения (как деятельностный аспект общей социальной установки) напрямую зависит от результатов

формирования установки оценки. И именно на этом этапе различия в системах установок (то есть различия в собственно менталитетах), например европейцев и русских, оказываются наиболее заметными и существенными. Это объясняется тем, что ментальные феномены, как известно, имеют определенные выходы из сферы глубинной психологии (ядро менталитета) в сферу социальную. Яркие и явные социальные проявления менталитета выражаются в форме так называемого «национального характера» как «исторически сложившейся совокупности устойчивых психологических черт нации, определяющих привычную манеру поведения и типичный образ жизни людей, их отношение к труду, к другим народам, к своей культуре»¹ и им подобным феноменам, и могут быть в некоторой части исследованы эмпирическим путем.

Позицию личности в обществе можно представить как многомерное пространство, измерения которого соответствуют определенным видам общественных отношений. «Пространство отношений», присущее и характерное для каждой личности и для любого социального образования, специфично и весьма динамично. Оно отражается в «субъективном мире» личности и в ее психических свойствах как единое целое. Необходимость изучения внутреннего мира личности вытекает в том числе из того, что сущность человека не является простым слепком социальных факторов и обстоятельств. Реакция индивида на социальное воздействие не носит механического характера, но выступает функцией стимула. Отражение внешних воздействий имеет сложный характер, оно опосредуется не только через опыт прошлых поколений (привычки, традиции, национальный характер и т. д.), но и через собственный, индивидуальный опыт человека, иными словами, опосредуется его внутренним миром. Важнейшим компонентом этого внутреннего мира является социальная установка.

Социальная установка личности, которую можно рассматривать как основной компонент ментальности, — феномен, на который следует обратить особо пристальное внимание, рассматривая вопрос о социальном менталитете или личностной ментальности. Установка рассматривается, прежде всего, как

¹ Национальный характер // Этнопсихолог. слов. / Под ред. В.Г. Крысько. М.: Моск. психолог.-соц. ин-т, 1999. С. 190.

«неосознанное состояние готовности человека определенным образом воспринимать, оценивать и действовать по отношению к окружающим его людям или объектам»¹. Она функционирует наряду с интересом, целью, потребностью.

Конечно, взаимное влияние социального менталитета и отдельной личностной ментальности нельзя назвать равнозначным. Вне всякого сомнения, воздействие менталитета общества является формирующим для ментальности отдельной личности. Но в то же время было бы несправедливым говорить, что различные — индивидуальные или групповые — ментальности, «производимые» общим менталитетом, идентичны друг другу, хотя определенное сходство на уровне глубинной психологии, конечно, существует.

Одной из основ известной социально-психологической концепции тоталитарной личности стала теория «социального характера», разработанная Э. Фроммом, изучавшим механизм связи между психикой индивида и социальной структурой общества, на основании трудов Э. Дюркгейма, исходившего из факта тесной связи человека и общества, которая по отношению к индивиду является принудительной. Разделение труда, по мнению западных исследователей, превращает человека в некую составляющую общества и ввергает каждую отдельную личность в неподвластное ему сплетение причин и следствий. В итоге этого отдельная личность поглощается личностью коллективной.

Гипотеза Э. Дюркгейма о том, что человек не может не быть внутренне согласен с господствующими общественными нормами и что альтернатива конформизму — самоубийство, превратилась у Э. Фромма в теорию «интериоризации» — вживания в сознание человека господствующих ценностей и превращения личности в «социальный характер» — кальку социальной структуры, составную ячейку, клетку, несущую в себе все качества большого социального организма².

Известно, что, вследствие длительных и личностно-болезненных структурных преобразований общества и постоянно ощущаемой и нагнетаемой зависимости от внешних воздей-

¹ Никонова Л.М. К вопросу о социальной установке как компоненте структуры личности // Свобода и ее содержание. Волгоград: ВГПИ, 1972. С. 121.

² Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989.

ствий, со стороны специальных институтов появляется определенный психологический тип человека — человек социально-неудовлетворенный и социально-отчужденный. Разум индивидуума может предложить и рассмотреть несколько моделей поведения, например в тоталитарном обществе, каждая из которых повлечет различные последствия. В данном случае перед любым человеком встает выбор: либо подчиниться системе и жить по ее законам, поддерживая ее, либо бороться со всякими проявлениями насилия над личностью и любым ограничением ее свободы, либо осмыслить, оценить систему и определить свою позицию в этом обществе.

Ментальность личности в общем, дескриптивном рассмотрении характеризуется определенным состоянием сознания (и индивида, и общества), его направленностью. Она представляет собой довольно-таки сложный «сплав» идей и убеждений, притязаний и оценок, внушения и «заражения» и т. д. Неизбежным следствием противоречий между официальными (государственными) идеями и нормами программных действий и реальными образцами жизни человека являются заниженная самооценка или гипертрофированное ее завышение, кардинальное осознанное различие черт приватного и социального «Я», эгоцентричность мышления и сверхдоверие к коллективному (государственному) разуму, избирательная атрибуция успехов и заниженное самоуважение и т. д. Известно, что характерными чертами такого типа мышления являются внутренняя противоречивость (конфликтность) в своей сущностной основе и реальных формах проявления.

Впрочем, это не означает, что с изменением поведения человека изменяется и его сознание, образ мыслей, чувства и т. п., то есть то, что составляет в той или иной степени его ментальность, его внутреннюю систему установок, которую невозможно проконтролировать никакими приборами.

В условиях жесткой социальной системы происходит попытка подавления государством свободной личности и ее подчинения идеологическим установкам государства. Справедливо предположить, что возможности социальной системы в данном случае ограничиваются фактором саморегулирования поведения личности, ее определенной автономностью и независимостью. Вместе с тем вполне вероятно и

то, что идеологическое и прочее (устрашение, обман и т. п.) давление не проходит для воспринимающей его личности бесследно. «Внешнее» отражается на характере человека, системе его ценностных ориентаций, социальных оценок окружающей действительности. И все-таки эти изменения не затрагивают ее глубинных ментальных установок. При положительных для личности преобразованиях социальных условий инертный блок ментальности может оказать формирующее влияние на витальную (подвижную) часть ментальной памяти с вытекающими отсюда позитивными последствиями.

Использование установок (в их системе), особенно социальных установок, для уяснения общей структуры и построения теории менталитета опирается в том числе и на понимание установки как целостного социально-психического (психологического) образования, играющего ведущую роль в поведении человека. Выше уже отмечалось, что в отечественной науке значительный вклад в разработку теории социальной установки сделан представителями грузинской психологической школы. Работы Ш. Надирашвили, Р. Натадзе, В. Норакидзе, А. Прангишвили, Д. Узнадзе, Ш. Чхартишвили сегодня недостаточно доступны для широкого круга исследователей, хотя и не потеряли своей актуальности.

Как известно, Д.Н. Узнадзе, опираясь на классификацию потребностей, дифференцировал установки на два больших класса: субстанциональные и функциональные¹, отражая этим внутреннее состояние установки и ее направленность вовне. Ш.А. Надирашвили, развивая концепт установки, классифицировал установки по особенностям предметного фактора. Опираясь на это и учитывая интрогенное и экстерогенное поведение людей, он выделил и описал пять основных типов установок: познания, теоретического поведения (интенции), социального поведения, реализации психофизических сил и творчества². Нельзя сказать, что это окончательный вариант дифференциации установок и приведения их в систему для построения целостной ментальной теории, однако

¹ Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М.: Наука, 1966. С. 150.

² Надирашвили Ш.А. Установка и деятельность. Тбилиси: Мецниереба, 1987. С. 130—133.

значение указанных работ в достижении поставленной задачи неоспоримо. Исследование установок и разведение их по различным критериям показывает разнообразные возможности их функционирования и применения в теории менталитета.

Рассматривая проблему природы человеческого сознания и пытаюсь «опредметить» феномен сознания для эмпирического его изучения, В.А. Лефевр высказал важное с социально-психологической точки зрения и весьма интересное с точки зрения нашего исследования предположение о наличии у живых существ (в том числе общества — как особого сложного «живого» социального организма) фундаментального свойства, которое он назвал установкой к выбору¹. В.П. Зинченко, анализируя феномен сознания, который представляется немалозначимой составляющей как феномена индивидуальной ментальности, так и феномена менталитета того или иного народа, общества, нации, утверждает: «Это расширяет представления Д.Н. Узнадзе об установке как готовности к действию, к восприятию и т. д. Но при всей важности анализа процедур рефлексивного выбора, к ним едва ли можно свести всю жизнь сознания. Рефлексия — это, конечно, ядро сознания (как эмоции — ядро личности), но рефлексия живет не в пустоте, а в вакууме, который, по словам В.А. Лефевра, имеет сложную структуру»².

Общественное сознание представляется в современной научной литературе как духовная жизнь общества, проявляющаяся в единстве ее научно-теоретического («верхнего») уровня — общественной идеологии и ее обыденного («нижнего») уровня — общественной психологии³. Общественное сознание как одна из форм отражения общественного бытия по своей структуре включает в себя философскую, политическую, экономическую, нравственную, эстетическую, правовую и религиозную формы сознания, по-разному отражающие общественное бытие и общественные отношения — в виде системы идей и взглядов, в форме мнений, чувств, настроений, обычаев и т. д.

¹ См.: Лефевр В.А. «Непостижимая» эффективность математики в исследованиях рефлексии // Вопросы философии. 1990. № 10.

² Зинченко В.П. Миры сознания и структура сознания // Вопросы психологии. 1991. № 2. С. 19.

³ Общественное сознание // Этнопсихолог. слов. С. 199.

Поскольку мы обращаемся к феномену сознания в контексте исследования менталитета, то полагаем важным заметить, что рассматривать сознание следует не как предельную научную абстракцию, но прежде всего как определенное культурно-историческое образование, относящееся как составляющая часть к психологии того или иного народа. При таком понимании функции сознания могут быть опредмечены в конкретно-исторической культурной среде; тогда мысль о национальных особенностях их реализации будет вполне закономерной.

Вместе с тем думается, что установка выбора (или «установка к выбору» — по выражению В.П. Зинченко) вполне соотносится с нашими представлениями о менталитете как о системе глубинно-психических установок (восприятия, оценки и поведения), которая (система) не есть застывшая, догматическая, содержание ее вполне может разворачиваться в зависимости от того или иного аспекта проблемы, от конкретной «менталитетной» ситуации и т. п. Местоположение установки выбора достаточно убедительно, на наш взгляд, умещается в качестве «переходного звена» между установкой оценки (аффекта) и поведенческой установкой, поскольку феномен выбора — это не только акт действия (не только результат), но и акт подготовки к действию (то есть процесс). Думается, это не единственное возможное расширение нашей системы, развертывание представлений об особенностях функционирования ментальных установок и внешнем проявлении этого функционирования.

Установки в традиционном понимании часто представляются отражением социальной направленности индивида (выражаемой в деятельности), отношения его к тем или иным нормам и ценностям не только официально объявленным (пропагандируемым в обществе), но и имманентно присущим конкретному социуму. Такого рода понимание не может восприниматься как полное и однозначно верное. Однако оно заслуживает исследовательского интереса, особенно при осмыслении феномена установки как «социального аттитюда» — системы фиксированных социальных установок, актуализирующихся при соответствующих обстоятельствах.

С.В. Кондратьев замечает, что «чаще всего под социальными аттитюдами (Social attitudes) понимаются определенного вида отношения человека к таким социальным объектам, как семья, ро-

дина, культура, человечество и др.»¹. Отечественные исследователи утверждают, что «...собственные социальные аттитуды человек большей частью осознает. Так или иначе, он знает о своих положительных или отрицательных отношениях к своей социальной группе, к родине, к другим национальностям, к деньгам, к традициям и т. д. Социальные аттитуды вырабатываются и создаются у человека в процессе социальной жизни посредством социального поведения, сами же они, в свою очередь, всегда опираются на определенную установку»². Здесь подчеркивается, на наш взгляд, прежде всего то, что социальные аттитуды характеризуют личность человека в целом и определяют, по большей части, ее поведение. Хотя, повторим, кроме внешней сферы, важную роль в социальной детерминации ментальных феноменов играет ее внутренняя составляющая (в том числе бессознательно-го плана), для которой установка выступает основным структурным, системообразующим элементом.

«Общее» (менталитет общества) должно сопрягаться с «единичным», с конкретными условиями жизни каждого человека, моделями его поведения. Универсальная закономерность взаимодействия личности и социума проявляется в целом спектре специфических законов формирования личности. Некоторые исследователи справедливо, на наш взгляд, подчеркивают необходимость выделения двух уровней при анализе духовного потенциала личности, в том числе и системы жизненных установок, ментальности: относительно-феноменологический и категориально-аналитический³.

На первом уровне ментальность характеризуется прежде всего набором нравственно-психологических чувств. На втором — она выступает как социально-рассудочный феномен, базирующийся на соответствующих чувствах и настроении. Единство, взаимосвязь чувственного и рационального и определяет, помимо всего прочего, динамику системы установок личности, выступает своеобразным истоком социальной направленности

¹ Кондратьев С.В. Психология становления социальной сущности человека (вопросы теории): Монография. Волгоград: НКФ «ВОГС», 1999. С. 51.

² Цит. по: Петровнича И.В. Инновация в подготовке учителя. Куйбышев, 1990. С. 103.

³ См.: Ксенофонтов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. 1991. № 12.

человека. Экзистенциальное философствование (набор экзистенциальных категорий) позволяет расширить рамки содержания духовности индивида, его ментальности и, вместе с тем — рамки социокультурной детерминации последней.

В опыте повседневных отношений с окружающими нас людьми, в опыте внутренней жизни мы с той или иной глубиной понимания, с той или иной степенью признательности, переживаем все доброе и благодатное, вложенное в историю предшествующими поколениями, и горько печалимся из-за последствий прежних срывов и ошибок (если вспомнить библейское изречение — мучаемся оскоминой за кислый виноград, который ели отцы). Однако структура любого исторического явления и события крайне противоречива, неоднозначна, и ее нельзя оценивать с какой-то одной стороны.

Эта неровность, скорее даже полярность в оценках идей или суждений говорит о том, что человек, с его ограниченными пространственно-временными рамками, социальным, интеллектуальным и культурным опытом, не является полным хозяином в собственной истории, вопреки распространенному суждению о том, что он сам ее творец. Одной из причин этого мы предполагаем то, что социальная структура личности и структура общества (как системы соответствующих установок) часто складываются как синтез противоречивых чувств и видов деятельности. Нет, человек не абсолютный властелин собственной своей жизни, деятельности, тем более истории, он ее «ответственный сопричастник». Именно такова в общих чертах формула человеческого достоинства. Ментальное осмысление истории человечества, более точная детерминация и формулировка положений и задач ментального подхода заслуживает, полагаем, пристального внимания исследователей и активного утверждения в современном социально-гуманитарном знании.

Феномен менталитета не просто имеет место в действительности, но занимает важную нишу в социально-культурной системе и несет на себе серьезный функционал, в какой-то мере определяющий окружающую нас социальную реальность. Важным уточнением, полагаем, является разведение «русского менталитета» и «менталитета российского» как разноуров-

невых — национального и социального — феноменов. На современном этапе русский менталитет как система внутренних установок, существенных для русского народа, представляет собой основную составляющую менталитета российского, то есть государственного, объединяющего в себе различные национально-этнические культурно-исторические ментальные образования.

Изучение как ментальности личности отдельного (в русском социокультурном пространстве) человека, так и русского менталитета в целом представляется нам весьма важной, актуальной и сложной проблемой для отечественных общественно-гуманитарных наук. Требования возрождения национального духа, образа мыслей народа и социального уклада могут оказаться пустыми по своему содержанию, если они не найдут опоры на соответствующие историко-психологические и социально-философские исследования политической, духовной истории народа, его сущностных, ментальных черт, относительно неизменных в историческом протяжении.

Является общепризнанным, что глубинно-психологическая основа функционирования феномена менталитета общества необходимо затрагивает прежде всего ту его сторону, которая выпадает из сферы сознания (в данном случае общественного). Поэтому важно обращение к проблеме сознания как психического феномена; необходима также попытка обозначения некоторых особенностей взаимодействия менталитета и сознания как социально-психических феноменов.

Осуществление деятельности менталитета происходит, по нашему определению, на границе между сознанием и бессознательным, не «переходя» при этом полностью на ту или иную сторону. Определяя менталитет как некоторый уровень *общественного сознания*, необходимо не упускать из виду, что данный уровень несет в себе и *бессознательное*, которое также нельзя вырвать из определения. Кроме того, следует особо отметить, что общественное сознание неразрывно связано с сознанием (и бессознательным) *индивидуальным*. Является традиционным утверждение, что менталитет есть не что иное, как глубинный уровень коллективного сознания, включающий и бессознатель-

ное¹. Ментальность личности, вследствие этого, определяется как глубинный уровень индивидуального сознания. Обобщив вышесказанное, можно принять понимание менталитета как образа мышления и общей духовной настроенности общества. Попытка осмысления герменевтического аспекта понятия «менталитет» будет представлена ниже в настоящей главе.

Необходимость конкретизации психологического аспекта рассматриваемого понятия очевидна. Нельзя также не принимать во внимание методологического замечания Г. Гегеля о том, что «чем богаче определяемый предмет, то есть чем больше различных сторон представляет он для рассмотрения, тем более различными могут быть выставляемые на их основе определения»². Поэтому исходя из масштабности и содержательности понятия «*mentalité*», о которых нельзя забывать, следует провести некоторое структурное разделение менталитета для более точной понятийной детерминации и удобства использования данного термина в философской науке. Мы предполагаем отдельно рассмотреть феномен сознания для убедительного сопряжения феноменов сознания и менталитета между собой. Возможные сложности и сомнения исследователей в связи с совмещением и разведением данных явлений и понятий полагаем неизбежными и небезосновательными.

Полагаем возможным настаивать на утверждении, что менталитет общества не охватывает полностью сфер общественного сознания и бессознательного, занимая промежуточное положение между ними. Это «промежуточное положение» мы обозначаем как сферу «внесознательного»³, что вполне уместно при нашем подходе к менталитету, рассматривающем его как систему — через призму глубинно-психических социально-культурных установок. Немаловажно в теоретико-методологическом плане понимание того, что менталитет конструируется направленно в определенных социально-культурных условиях как внутренний глубинно-психологический механизм защиты того или иного социума от внешних психических воз-

¹ Современная западная философия. М.: Изд-во полит. лит., 1991. С. 176.

² Цит. по: Шевяков М.Ю. Менталитет: сущность и особенности функционирования: Дис... канд. филос. наук: 09.00.01. Волгоград: ВолГУ, 1994. С. 87.

³ См. также: Узнадзе Д.Н. Психология установки.

действий, нехарактерных по ценностному набору для данного сложившегося и относительно устойчивого феномена.

С другой стороны, исследования менталитета предполагают осознание отдельным индивидом и обществом в целом характерных (и сущностных) социально-психических установок или предуготовленных перейти в разряд установок социально-психических «преориентаций» и направленностей развития социума. Актуализация проблемы менталитета в современном научном знании и в российском обществе на уровне обыденного сознания доказывает необходимость того, что действие ментальных феноменов распространяется не только на область внесознательного, но и, в определенном смысле, на сферу общественного (и индивидуального) сознания. Поэтому в контексте данного положения и необходим некоторый абрис общих проблем как общественного сознания, так и феномена сознания в широком понимании.

По признанию отечественных специалистов в области сознания как социально-психического феномена, не вполне правильны отождествления сознания с такими феноменами, как «отчетливо осознаваемый образ, поле ясного внимания, содержание кратковременной памяти, очевидный результат мыслительного акта, осознание собственного “Я” и т. п. Во всех этих случаях *процесс*, который есть сознание, *подменяется его результатом* (курсив наш. — Д. П.), то есть тем или иным известным эмпирическим и доступным самонаблюдению феноменом»¹. Сознание, таким образом, не есть процесс «внешний». Он не вполне измеряем «извне», тем более в категориях, привычных для позитивистского (в каком-то смысле практико-ориентированного) подхода. Именно поэтому можно заранее обосновать неудачу воспроизведения исследовательских стереотипов, связанных со стремлением локализовать сознание с целью установить его сущность в структурных образованиях материальной природы.

Любое научное определение сознания (индивидуального или общественного) следует рассматривать как приблизительное или конкретное (необобщенное) толкование феномена. Известны в современной психологии и социальной филосо-

¹ Зинченко В.П. Указ. соч. С. 18.

фии следующие понимания сознания: «свойственный человеку способ отношения к объективной действительности, опосредованный всеобщими формами общественно-исторической деятельности людей... Отношение к миру со знанием его объективных закономерностей»¹, «специфическая человеческая форма идеального отражения и духовного освоения действительности»², «высший уровень психического отражения человеком действительности, ее представленность в виде обобщенных образов и понятий»³ и другие. Вместе с тем почти не вызывает сомнений у отечественных исследователей содержательная направленность основных функций сознания, к числу которых относятся «отражательная, порождающая (творческая или креативная), регулятивно-оценочная и рефлексивная функции»⁴. Именно эти функции являются для нас важными для осмысления особенностей осуществления менталитета.

Поскольку мы обращаемся к феномену сознания в контексте исследования менталитета, то полагаем важным заметить, что рассматривать сознание следует не как предельную научную абстракцию, но прежде всего как определенное культурно-историческое образование, относящееся как составляющая часть к психологии того или иного народа. При таком понимании функции общественного сознания могут быть опредмечены в конкретно-исторической культурной среде; тогда речь о национальных особенностях их реализации будет вполне закономерной.

Надо также иметь в виду, что через призму ментального подхода сознание предстает в большей степени как эпифеномен, то есть как сознание, почти полностью сведенное к под-сознанию или раскрывающееся в сфере бессознательного. Такого рода представления толкуют сознание не только как акт культуры и признак данного конкретного общества, но и как немаловажный фактор социального развития.

¹ Сознание // Психологический словарь / Под ред. В.П. Зинченко, Б.Г. Мещерякова. М.: Педагогика-Пресс, 1996. С. 361.

² Сознание // Краткий словарь по философии / Под общ. ред. И.В. Блауберга, И.К. Пантина. М.: Политиздат, 1982. С. 312.

³ Немов Р.С. Психология: В 3 кн. Кн. 1: Общие основы психологии. 2-е изд. М.: Просвещение: ВЛАДОС, 1995. С. 568.

⁴ Зинченко В.П. Указ. соч. С. 18.

Следует отметить в связи с этим следующие ясно представляемые нами исследовательские проблемы и перспективы. Во-первых, осознанное отношение к традиционным для русского общества целям и ценностям, глубинно-психическим установкам русского менталитета, ориентирам и нормам отечественной культуры видится весьма важным для нашего современного общественного сознания, в том числе в плане подтверждения его функциональной значимости. Актуализация витальной, жизненной (здесь — сознательно изменяемой) сферы русского менталитета видится поэтому вполне обоснованной. Во-вторых, требует дополнительного исследования проблема соотношения менталитета общества с социальным бессознательным и содержательным разведением «бессознательного», «неосознанного», «подсознания», «неосознаваемого» и им подобных рядоположенных понятий (а также определение места выбранного нами для характеристики феномена менталитета понятия «внесознательного» в этом ряду). В-третьих, поскольку менталитет являет собой культурно-исторический феномен, в последующем нам, по-видимому, следует остановиться несколько подробнее на проблеме взаимодействия социального менталитета и культуры общества, особенностях их влияния друг на друга как в целом, так и в конкретных условиях развития социума.

Весьма важно, полагаем, рассматривать проблему менталитета в том числе в контексте феномена сознания — прежде всего как одной из основ осуществления ментальных феноменов на определенных исторических отрезках. Вместе с тем не следует упускать из виду, что феномен сознания, в том числе национального или общественного, тесно связан и в каком-то смысле даже «взаимоперетекает» с феноменом соответствующего (социального) самосознания.

Общественное сознание, напомним, представляется в современной научной литературе как духовная жизнь общества, проявляющаяся в единстве ее научно-теоретического (условно говоря, «верхнего») уровня — общественной идеологии и ее обыденного («нижнего») уровня — общественной психологии¹. Общественное сознание как одна из форм отражения обще-

¹ Общественное сознание // Этнопсихолог. слов. С. 199.

ственного бытия по своей структуре включает в себя философскую, политическую, экономическую, нравственную, эстетическую, правовую и религиозную формы сознания, по-разному отражающие общественное бытие и общественные отношения — в виде системы идей и взглядов, в форме мнений, чувств, настроений, обычаев и т. д.

Для характеристики феномена самосознания в масштабе социума важно полнее уяснить некоторые основополагающие моменты не только социальной философии, но и психологии личности. «Личность как сознательный субъект,— пишет С.Л. Рубинштейн,— осознает не только окружающее, но и себя самое в своих отношениях с окружающими. ...Человек относит к себе все происходящие от него дела и поступки и сознательно принимает на себя за них ответственность в качестве их автора и творца»¹. Данное высказывание приведено нами с целью попытки приложения его к «большим» феноменам. Сопоставление показывает, что об общественном или национальном самосознании можно говорить по меньшей мере при совпадении следующих условий, при которых народ: а) осознает самое себя как нечто особенное в большом социальном мире, б) понимает свои поступки как свое собственное «производное» (как результат собственной деятельности) и в) готов нести ответственность за них.

Можно предположить также, что народ обладает самосознанием в том случае, если он понимает свое коллективное «Мы» как коллективное «Я». При этом если нельзя отождествлять коллективное «Я» с самосознанием народа, то не следует и отрывать одно от другого. Это взаимосвязанные и пересекающиеся социально-психические феномены. Осознание народом себя как «Я» есть результат длительного исторического развития. Однако это вовсе не означает, что народ, имеющий относительно протяженную историю, обязательно является носителем оригинального, самостоятельно сформированного самосознания. Тем более никакие конкретные сроки, которые бы «обеспечивали» или «гарантировали» наличие самосознания, не могут восприниматься сколько-нибудь серьезно в на-

¹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер Ком, 1999. (Сер. «Мастера психологии»). С. 635.

учном отношении. Единство большой социальной группы как целого и реальная самостоятельность исторической жизни — это первая предпосылка национального единства, но только предпосылка, а, повторим, никак не единственный источник и, тем более, не гарантия.

О.С. Новикова приводит совершенно иное соотношение индивидуально-социального единства самосознания (национального). Утверждая о важности исследования коллективных форм самосознания, она, вслед за Б.Ф. Поршневым¹, замечает, что «ядром любой формы самосознания... выступает осознание на индивидуальном и коллективном уровнях некой единой общности, сформированной представлением некоего “Мы”. Материал... из истории разных эпох иллюстрирует, что может вовсе отсутствовать сознание “Мы” при ясно выраженном, что есть “Они”. “Они” — это “не-Мы”, и, наоборот, “Мы” — это “не-Они”. Только ощущение, что есть “Они”, рождает желание самоопределиться по отношению к “Ним”, обособиться от “Них” в качестве “Мы”»². То есть истоком общественного самосознания (при условии, как выше упоминалось, наличия развитого сознания) может стать противопоставление устойчивой чужой общности неустойчивой общности собственной.

Понимание этого момента важно прежде всего в том смысле, что нация или народ, образовавшиеся не по внутреннему требованию, а «по примеру», по случайному стечению обстоятельств, под давлением внешних исторических условий и т. п. могут в течение длительного времени не иметь собственного самосознания (а возможно, и сознания как общего социального феномена?). Социальную пассивность при таком понимании вполне возможно рассматривать как яркий показатель отсутствия конкретных ценностных структур национального самосознания. Вместе с тем, пока не определены четкие критерии «активности» и «пассивности» жизненной позиции, давать однозначные характеристики тем или иным большим социальным общностям преждевременно. Да и вообще это будет выглядеть как явная содержательная «натяжка».

¹ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.

² Новикова О.С. Национальное самосознание как форма превращенная социальных отношений: Монография. М.: Прометей, 1998. С. 37.

В структуру общественного или национального сознания помимо самосознания могут быть включены и другие элементы: осознание нацией необходимости своего единства, а также целостности и сплоченности нации во имя реализации национальных интересов; понимание необходимости обеспечения добрососедских отношений с другими социальными общностями; осознанное отношение к своим материальным и духовным достижениям, ценностям и др.

Несмотря на то что общественное сознание, по определению, есть некоторая форма отражения социальной действительности, то есть должна реализовываться в деятельности социального субъекта, то, как было бы неверно отождествлять сознание человека с его характером, так и сознание нации не следует смешивать с национальным характером, хотя такого рода попытки известны в социально-гуманитарном знании и встречаются в работах современных авторов. Исследователям знакомы труды Н.А. Бердяева, Ф.М. Вольтера, В. Вундта, И.Г. Гердера, Н.Я. Данилевского, И.А. Ильина, Г. Лебона, Ш. Монтескье, Ф. Ницше, Ж.-Ж. Руссо, П.А. Флоренского, З. Фрейда и многих других мыслителей, которые рассматривали различные аспекты проблемы национального характера, его особенностей и возможных причин утверждения — социально-экономических, социально-политических, культурных и других, связи характера с сознанием и самосознанием.

Самосознание народа важно не само по себе, не как некий абстрактно-логический научный феномен. Оно имеет предметное содержание и социально-историческое значение. Важнейшая функциональная задача феномена национального самосознания как структурной составляющей феномена национального сознания (на фоне которой формируется и приобретает устойчивые в историческом протяжении формы менталитет нации или общества — как система глубинно-психических социально-культурных установок) — не просто осмыслить жизнь в «большом» плане и распознать то, что в ней подлинно значимо, не только находить верные средства для решения случайно открывшихся задач, но, по большому счету, определять самые задачи и общую жизненную цель так, чтобы по-настоящему знать, куда в жизни идти и зачем.

Поэтому еще одним из представляющихся перспективными направлений нашего исследования ментальных феноменов является осмысление проблемы идеи народа, национальной идеи, которая в приложении к отечественной социально-философской традиции выступает как русская национальная идея (см. главу V настоящей работы). Это еще раз подчеркивает как витальную сущность ментальных феноменов, так и актуальность исследования социального менталитета в современном отечественном социально-гуманитарном знании, его перспективность в смысле практической ориентации для образования, политики, культуры и российского общества в целом.

С.Л. Катречко выделяет три типа структур: поверхностные структуры сознания, которые условно можно соотнести с содержанием сознания; глубинные структуры сознания, образующие некоторое внутреннее «поле», на котором собственно и развертывается содержание сознания; промежуточные структуры сознания, опосредующие взаимодействие поверхностных и глубинных структур. Глубинные структуры общественного сознания, составляющие его онтологическое ядро, образуют «тело» общественного сознания¹, при взаимодействии которого с внешним миром формируется многомерное семантическое пространство², репрезентирующее все многообразие внешнего мира. Количество измерений онтологического ядра общественного сознания и семантического пространства, которое и образует поверхностные, витальные структуры сознания общества, в общем случае не совпадает, поскольку поверхностные структуры общественного сознания (и внесознательный слой менталитета) более лабильны и в значительной степени зависят от социокультурных и языковых факторов.

Основу промежуточных структур (уровней) менталитета составляет идеологический слой, который образован совокупностью вторичных и третичных отражений содержаний одних размерностей онтологического ядра общественного сознания на другие, что, в свою очередь, приводит к сглаживанию «провалов» и «выростов» ядра общественного сознания и образованию

¹ Катречко С.Л. К онтологии сознания через рефлексю // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Иваново: Изд-во ИвГУ, 1994. С. 56.

² См.: Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. М.: Изд-во МГУ, 1988.

псевдоструктур сознания (например, феномен двоемыслия при тоталитарных режимах, отмеченный Дж. Оруэллом). Говоря о функциональной значимости феномена менталитета, следует отметить, что идеологический слой, изменяя размерность тела общественного сознания, образует своеобразную защитную «шубу» тела индивидуального и общественного сознания, которая и является тем «экраном», на котором происходит процесс заполнения поверхностных структур сознания.

Это, на наш взгляд, есть реализация деятельности ментальных механизмов защиты личности и социума. Псевдоструктуры идеологического слоя общественного сознания (внешнее) защищают онтологическое ядро сознания (внутреннее) в критических (стрессовых) повседневных социально-исторических ситуациях и обеспечивают стабильность глубинного ментально-ценностного ядра личности человека и общества. Менталитету в данной модели соответствует, прежде всего, пограничный слой идеологических и глубинно-психических структур сознания, который детерминирован, с одной стороны, внутренними факторами онтологического ядра сознания, а с другой — влиянием языковых и т. п. социально-коммуникационных структур.

В любом социальном феномене, к которым относится и проведение различных социальных реформ, также можно выделить три уровня: феноменальный (поверхностный) уровень реформирования, глубинный — сущностный — уровень изменений и промежуточный — идеологический — уровень реформирования, навязывания и поддержки соответствующих ценностей, ориентиров, социальных правил и норм.

Указанная модель сознания позволяет «расщепить» исходную проблему совместимости проведения тех или иных современных реформ с менталитетом русского народа и выделить два блока проблем: 1) взаимосвязь и соотношение между собой структур сознания разных уровней (социального, группового, индивидуально-личностного); 2) взаимодействие разных структур сознания при проведении реформ.

В первом блоке хотелось бы выделить проблему «утончения» идеологического слоя общественного сознания, что, с одной стороны, ведет к обострению конфликтных ситуаций в обществе в период проведения реформ (поскольку защитная ментальная оболочка глубинного ядра личности может быть

разрушена), а с другой — к возможности непредсказуемого изменения глубинных структур сознания и опасности выхода из под контроля ситуации в обществе.

Во втором блоке следует выделить проблему взаимоотношения глубинно-психических структур сознания (собственно менталитета русского народа) и сущностного уровня социального реформирования, поскольку от типа этих взаимоотношений зависит ответ на вопрос о совместимости тех или иных социальных новшеств с «русским характером», формирующимся на основе русского менталитета. Остановимся более подробно на одной из проблем этого блока — проблеме свободы человека. Нам необходим более содержательный анализ онтологического ядра сознания, к основным измерениям которого можно отнести биологичность, социальность и духовность¹. Различные уровни сознания у разных людей и народов могут быть развиты в неодинаковой степени.

По-видимому, можно говорить о национальном менталитете (например, менталитете русского народа) как о преимущественном развитии тех или иных измерений многомерного онтологического ядра сознания. Комплексной показательной характеристикой особенностей развития структуры национального менталитета могут выступать специфические особенности языка. Так, например, к особенностям русского языка можно отнести чрезмерную «нравственную» нагруженность терминов русского языка. Как пишет об этом Г. Кульчинский, «...русский язык не ориентирован на объективную истину. Точнее, он ориентирован на поиски и выражение правды, но не истины, на идеал и соответствие идеалу, но не реальности»². Это позволяет выделить в качестве структурной особенности менталитета русского народа преимущественное развитие духовного измерения менталитета, в отличие от преимущественного развития социального измерения у народов Западной Европы и Северной Америки.

Соответственно, в понятии «свобода человека» также можно выделить три измерения: «биологическая свобода» (право на физическое существование), «социальная свобода» (к этому измерению свободы относятся социально-политические, эконо-

¹ Катречко С.Л. Указ. соч. С. 56—57.

² Кульчинский Г. Безъязыкая гласность // XX век и мир. 1990. № 9.

мические, культурные и другие права и свободы личности) и «духовная свобода» (здесь подчеркнута лишь негативная характеристика этого измерения свободы, а именно несводимость духовной свободы к социальной или биологической свободе). Это разделение позволяет обосновать необходимость развития духовной составляющей свободы. Именно в этом, полагаем, состоит основная «глобальная» задача современного развития России, которая нуждается не только в развитии экономики, но и в поддержании духовной составляющей русского народа.

Обозначая подробно экономический аспект взаимодействия глубинно-психических социокультурных установок менталитета русского народа и сущностного уровня современного социального реформирования, на основании проведенного анализа можно говорить лишь о частичном соответствии проводимых в России реформ структуре русского менталитета. Возможно, именно это является глубинной причиной общего торможения проведения рыночной реформы в России. «Согласование» глубинного уровня проводимых в России социальных реформ и «русского национального характера» предполагает корректировку дальнейшего хода реформирования с учетом: 1) инерционности ментальных структур общественного сознания при определении порядка и темпов реформирования; 2) структурных особенностей национального менталитета русского народа, прежде всего его духовного измерения, при построении общества, основанного на товарно-денежных отношениях по американско-европейскому образцу.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что в России невозможно построить в чистом виде, без учета особенностей менталитета русского народа, механизм рыночных отношений, реализованный в развитых капиталистических странах. Любое социальное реформирование, изменяющее глубинные основы личности и общества, чревато непредсказуемыми (особенно в России) социальными последствиями.

Процесс продолжающегося смыслового наполнения понятий также видится нам весьма важным в исследовательском плане. Осмысление менталитета как научной категории позволяет говорить о том, что с его помощью возможно анализировать и оценивать различные явления, исторические факты и события, которые ранее с трудом поддавались изуче-

нию. Не говоря уже о том, что внесение в научный понятийный аппарат новых категорий значительно расширяет его возможности на всех направлениях работы исследовательской мысли, естественно, после подробного и критического анализа этого нововведения.

Можно с высокой степенью уверенности утверждать, что термин «менталитет» прошел достаточную проверку и закрепился в научном словообороте, впрочем, не только в научном, но и общеупотребительном, о чем свидетельствуют частые использования его в обыденной речи, а также на телевидении и в других средствах массовой информации. Нужно сказать, что применение указанного термина, так сказать, в обиходе не всегда вполне корректно и далеко отстоит от истинного его значения. Доходит до курьезов: «У нас все больше... Это наш менталитет, который нельзя упускать из виду»; «Русский менталитет — это умение сильно ударить»... Можно согласиться с известным отечественным психологом А.В. Петровским, который заметил, что все стали использовать термин «менталитет» так свободно, точно это слово коренное в русском языке или имеется некая всеобщая договоренность о его реальном значении, поэтому и нет смысла конкретизировать его содержание. Он также замечает, что «повсеместно встречающиеся... формулировки предполагают как само собой разумеющееся, что существует или существовала ранее некая всем известная феноменология этого самого менталитета и кто-то осведомлен о его составляющих и специфике»¹. Но это наблюдение может служить и своего рода доказательством, что феномен менталитета (ментальности) не просто имеет место в действительности, но и играет важную социально-историческую роль и несет на себе серьезный функционал, влияющий на события социальной (национально-государственной) истории.

Менталитет обладает особым статусом и как реально существующий феномен, и как объект познания. Это особое положение определяется тем, что в менталитете проявляется исходная, родовая «разумная» природа человечества. Менталитет

¹ Петровский А.В. Психология о каждом и каждому о психологии. М.: Изд-во РОУ, 1996. С. 89.

в таком подходе чаще всего понимается именно как способ существования человеческой рациональности, такое рационализированное понимание менталитета более всего соответствует его тотальной рациональной структурности. В таком подходе менталитет можно понимать как форму рациональности человеческой духовной деятельности.

И.А. Васюкова предлагает рассматривать менталитет как «совокупность мировоззренческих (идеологических, религиозных, эстетических и других) представлений, характерных для отдельной личности и народа в целом»¹, выделяя, исходя из этого толкования, русский, французский и другие менталитеты. В случае такого понимания следовало бы просто обозначить понятие «менталитет» как синоним понятия «мировоззрение». Однако такого однозначного толкования избегали, на наш взгляд, небезосновательно, и представители французской социологической школы, родоначальники указанного научного термина. Думается, что понимание феномена менталитета как мировоззрения (как социального, так и индивидуального) или мировоззренческих представлений не вполне корректно и малоубедительно. В философском понимании мировоззрение гораздо шире, чем менталитет, который можно рассматривать в структуре мировоззрения, в том числе как частный способ видения мира.

Реальное изменение рационально-ментальных характеристик общества проявляет исторические социокультурные параметры развития человечества. Можно утверждать, что менталитет проявляется тем или иным образом во всех результатах человеческой деятельности; тем самым, он опредмечивается, принимая новый свой сущностный статус. Соответственно, можно полагать, что совершенно не случайно многие философские модели исторического прогресса, пытавшие объяснить внутренние механизмы развития, становились моделями исторического разума, которые в данном контексте можно интерпретировать и как модели ментальной истории. В таких логико-философских моделях концентрированно проявляется именно рационально-историческая семантика менталитета.

Очевидно, что сегодня необходимы новые подходы, необходима современная адекватная теория функционирования и

¹ Васюкова И.А. Словарь иностранных слов. М.: АСТ-ПРЕСС, 1998. С. 387.

развития менталитета общества для наиболее убедительной детерминации русского национального менталитета. Формирование целостного понимания современного общества затрудняется тем, что существует определенное расхождение между пониманием менталитета в различных научных областях: в философии, психологии, культурологии, социологии, тем, что еще не выработалась приемлемая методология теории менталитета.

В связи с этим необходима терминологическая семантика менталитета, получившего многовариантное истолкование. В применении термина «менталитет», в зависимости от определенных подходов и трактовок, рефлексивно изменялось акцентирование различных сторон человеческой интеллектуальности, рациональности, логичности. В этом проявлялось различное внимание к отдельным аспектам человеческого мышления и сознания в их конкретной социально-практической выраженности и, соответственно, различное понимание этого сложного явления. Таким образом, в силу этих особенностей термин «менталитет» оказывается весьма удобным для применения, но, к сожалению, несколько широким и расплывчатым по своему содержанию, это признается большинством современных исследователей.

С развитием психологии, логики, лингвистики, культурологии термин «менталитет» получил в каждом отдельном научном направлении свое специфическое истолкование. При этом проявились и своеобразные исследовательские закономерности. Каждая отдельная научная дисциплина, использующая данный термин, настаивала на том, что только данное в ее рамках толкование является научно корректным. Более или менее жестко установленная ограниченность смысловой интерпретации термина «ментальный» стала входить в смысловые конфликтные отношения с широким философским истолкованием сущности того явления, которое выражается данным термином.

Термин «ментальный» в переводе с английского иногда несколько упрощенно переводят как «умственный», но могут быть и другие подходы к пониманию более глубоких смысловых уровней менталитета как социального феномена и научного понятия. Термины «менталитет», «ментальность», «ментальный» достаточно своеобразно определяются в различных англоязычных словарях. В. Колмаков пишет: «Известный словарь

Webster определяет “mentality” как “mental capacity”, то есть как умственную способность, или как “mental power”, как умственную силу, мощь, или как “activity mind”. В следующем значении приводятся такие определения ментальности, как “mental attitude”, “mental outlook”, то есть умственный взгляд, умственная перспектива, что возможно понимать и как мировоззрение. Приводится значение данного термина как “state of mind” — состояние разума.

“Mentality” как проявление определенных свойств может толковаться как “mental character”, то есть как определенный характер, характеристика интеллектуальности. Как вид или разновидность интеллектуальности данный термин приобретает новые значения в случае, если его рассматривают как “kind or degree of intelligence”. Приводятся в этой связи также такие определения, как “educable mentally”, что можно трактовать как “обучение мыслительности” и некоторые другие¹. Наиболее полно и концентрированно менталитет находит свое осуществление в качестве социально смыслозначимой реальности через вербально-семантические построения. Менталитет, проявленный в определенной вербальности, приобретает новую, своего рода «превращенную» (М. Мамардашвили) форму своего существования, новую ипостась своего бытия. Вербальная культура является информационно-концентрированной программой социально-культурной функциональности. Это связано с тем, что существует реальная взаимосвязь между менталитетом как определенной характеристикой субъекта культуры и теми вербальными формами, которые создаются как выражения деятельной реакции конкретных носителей культуры на воздействующие семантические факторы. Вербальность опредмечивает конкретный тип менталитета и делает его реальным как «проявленный» вид социально активного смыслового фактора. Менталитет в данном аспекте может рассматриваться как логико-вербальная структурность языка познания окружающей реальности, выражаемая через установление определенных социально-индивидуальных значений.

¹ Колмаков В.Ю. Семантика менталитета. www.arctogaia.ru/laboratory/people/kolmakov/semantica.htm

Менталитет есть способ социально-индивидуальной специфической смысловой адекватности, устанавливаемой в пространстве социальной реальности существующих смысловых координат. Каждый тип менталитета имеет свой логико-вербализованный способ построения. Существующие многообразные типы менталитета есть проявления определенных логических языков. Типологизация менталитета весьма разнообразна — в зависимости от того или иного авторского подхода исследователей¹. Коммуникативная континуальность взаимодействующих смысловых установок менталитета образует семантическое пространство конкретной культуры.

Полагаем необходимым напомнить, что смысловая трудность в переводе термина «менталитет» во многом заключается в неполном совпадении рассматриваемых смыслов в пределах определенного термина. Используя термин «менталитет», мы вынуждены несколько некорректно соотносить общее содержание данного термина с национальными языковыми вариантами понимания конкретного аналога рассматриваемого феномена.

Парадоксально то, что термин «менталитет» не является исторически первым обозначением сложного комплекса рационально-логической природы целеполагающей человеческой деятельности, но именно он получил наибольшее распространение. Во многом это напоминает то, как термин «культура», возникший в римском знаково-языковом пространстве, является более поздним по сравнению с аналогичным по содержанию греческим термином «пайдейя», но именно термин «культура» получил более широкое признание и распространение.

Одним из важнейших содержательных элементов термина «менталитет» является обозначение определенного качества ума, характеристики активно проявленного мышления. Именно интенсивные отличия способности мыслить, понимать и выражать свое понимание присущи менталитету как олицетворе-

¹ См.: Бударина Н.Л., Копылов В.И. К вопросу о российском менталитете в различные исторические периоды // Качество жизни — новая цивилизационная парадигма: Материалы Межрегион. науч.-практ. конф. Волгоград: ВФ МГУК, 2000. С. 90—103; Переслегин С.Б. Понятие менталитета: (Тезисы). www.okh.nm.ru/materials/Pereslegin/Mentall.htm; Юм Д. О национальных характерах. СПб., 1992; и др.

нию конкретных в каждом данном случае характеристик человеческого мышления и социальной деятельности.

Однако трудно не согласиться с тем, что зачастую одному и тому же человеку или целому обществу присущи в различных конкретных ситуациях различные ментальные реакции, различные стереотипы ментальной артефактности. Например, высоконаучный менталитет может не исключать менталитета достаточно примитивного, проявляемого на обыденно-повседневном уровне человеческой деятельности. Хотя можно с очевидностью фиксировать, что сложные алгоритмы научного сознания создают и сложные стереотипы мышления — во много раз более сложные, чем те ментальные алгоритмы деятельности, которые необходимы в повседневности. Тем более характерен достаточно большой перепад конкретных ментальных реакций, присущих той или иной социальной группе, нации или обществу. В последнем случае диапазон перепада ментальных реакций (на уровне поведенческой установки) может быть настолько разительным, что приводит к необходимости парадоксального осмысления данных внутренних противоречий конкретной ментальной культуры.

Представляется немаловажным осмысление социальной семантики менталитета. Достаточно аксиоматично то, что различным социальным слоям присущи различные типы ментальности (социального менталитета). Социально-групповая ментальность в данном отношении отражает даже не столько уровень интеллектуального развития, сколько определенные показатели культуросемантической адекватности. Культуросемантическая адекватность есть проявление того, как данный социальный субъект ориентирован в данном социокультурном символически значимом пространстве, как он понимает себя в качестве реального носителя культурных характеристик и как сам видит с этой точки зрения другие феномены культуросмысловой реальности.

Менталитет в его отдельных проявлениях может создавать варианты, которые в диахронном, полихронном отношении совсем не исключают, а скорее дополняют друг друга. Крайние варианты функциональной проявленности ментальной структуры создают конкретный рисунок состояния и положительного развития менталитета или деградации национальной куль-

туры (как деятельностного элемента социального менталитета). В этой связи можно утверждать (и это признается многими исследователями), что именно русский менталитет наиболее противоречив в своих крайних ментальных реакциях.

Исторически ориентированный менталитет может выражаться в определенных теориях, взглядах и представлениях. В зависимости от конкретных факторных условий культуры исторический менталитет, историческое самосознание могут приобретать различные формы. Такими формами могут быть либо стихийно интуитивные чувствования смысла истории, либо религиозные доктрины, достаточно жестко устанавливающие, какой смысл можно увидеть в определенных исторических событиях и их прогрессии, или же философско-теоретические построения.

Менталитет обладает реальной семантической структурой, основные закономерности которой еще предстоит раскрывать на каждом новом уровне развития средств культурного самосознания, культурной самоидентификации современного общества. Вербально-ментальные системы информационной реальности культуры контекстуально содержат в себе определенную семантическую информацию. Можно предположить, что менталитет является (или — в другом понимании — обладает) логической программностью как активной проявленностью конкретной специфики психологии мышления в результатах деятельности и устроенности основных взаимосвязей пространства культурной реальности. Менталитет в таком случае есть логическая алгоритмизация структурированности смыслоповеденческих реакций на определенные реальные и возможные смысловые воздействия.

Менталитет — это своего рода семантическая матрица, предопределяющая смысловые реакции определенных культурных субъектов, проявляющаяся как семантическая аксиоматичность предустановленных смысловых ориентаций потенциальной деятельности, как система контекстуальных стереотипов мышления. Мышление, мыслительные реакции содержат заложенные в них те или иные оценочные отношения и соответствующие им смысловые ориентации социальной направленности деятельности. Социальный менталитет определяет диапазон возможных мыслительных реакций общества и индивида.

Континуальность, пространственность менталитета предусматривает установление границы существования определенной ментальной культуры. Раскрытие этих внутренних смысловых оснований менталитета образует пространство осознанного смысла, которое является самосознанием, ментальной (социальной или личностной) самоидентификацией.

В философском интегративно-целостном подходе, действительно, нет необходимости дублировать в нескольких словах то содержание, которое отражается в терминах «рациональность», «логичность», «интеллигибельность». Социальная философия определяет менталитет не только как тип устройства сознания, мировосприятия, понимания, как способ мировоззрения, но и как рационально практическую дееспособность, в результате интенционального осуществления которой возникают культурные феномены.

Внутренняя логика формирования философского сознания подчиняется стремлению выявить некий тезаурус трансцендентальных метасмыслов, с позиций которых возможны более широкие и целостные смысловые интерпретации существующей культуры, всех остальных глубинно-духовных способов семантической организации конкретной культуры.

В дополнение к вышесказанному полагаем необходимым обозначить и уточнить еще некоторые моменты авторской позиции по вопросу о содержательном наполнении понятия «менталитет», а также осветить вопрос о разведении понятий «менталитет» и «ментальность», которое впервые стало насущной необходимостью на ниве российских общественных наук¹.

Полисемичность содержания получившего широкое в последнее время распространение в исследовательских кругах понятия «менталитет» («ментальность») сегодня не вызывает сомнений. Современная ситуация с использованием в социально-философском категориальном аппарате данного термина заставляет нас еще раз обратиться к проблеме сопряженности понятий «ментальность» и «менталитет» в отечественных общественных науках и необходимого их содержательного разделения.

¹ См. об этом подробнее: Ануфриев Е.А., Лесная А.В. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен // Социально-политический журнал. 1997. № 3.

Известная размытость понятия, как выше уже указывалось, обусловлена самой природой феномена, который является вездесущим, пронизывает всю человеческую жизнь, присутствует на всех уровнях сознания и поведения людей, а потому так трудно его определить, ввести в какие-то рамки¹. Французский исследователь Ж. Ле Гофф, подчеркивая различные нюансы проявления менталитета, использует такие понятия, как «воображаемое», «чувствительность», «символизм», «система ценностей» и даже «идеология»². В конечном счете речь идет об одном и том же предмете — о картине мира и ее компонентах. Другие исследователи ментальных феноменов также дают весьма неоднозначные определения: «общие категории представлений», «воображение», «видение мира», «глубинные и архаические слои психики», «неосознанное», «повседневная сторона сознания», «установки», «поведение»... В отечественном социально-гуманитарном знании распространено определение менталитета как «сознания различных регионов и эпох»³.

В ходе научных дискуссий вокруг ментальных проблем долгое время не были даже обозначены в качестве существенных проблемы ментальности личности как целостного духовного образования, ее значения для менталитета общества, а также разделения понятий «менталитет» и «ментальность». Употребление понятия без достаточной категориальной насыщенности, хотя и является благодатной почвой для теоретической работы, тем не менее приводит к возникновению неизбежных в подобном случае противоречий, существенных для дальнейших исследований.

Необходимость введения термина «*mentalité*» для описания социокультурных факторов развития общества и личности возникла в связи с недостаточностью понятийного аппарата для обозначения феноменов массового и индивидуального сознания, определяемых не только общественным строем, но приоритетами и ценностями индивидного бытия человека. Выявление сущностных характеристик менталитета путем адекватного перевода термина «*mentalité*» привело к фактическому

¹ См.: Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 194.

² Там же.

³ Библер В.С. Итоги и замыслы: (Конспект философской логики культуры) // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 79.

расширению объема понятия, разделению его на «составляющие», соотносящиеся как «часть» и «целое». В этом видится одна из особенностей социальной детерминации личностных ментальностей, суть которой заключается в следующем: «общее» (социально-политическая структура общества) детерминируется через «конкретное», «единичное» (конкретные условия жизни каждого человека). Универсальная закономерность единства личности и социума проявляется в целом спектре законов формирования личности, процесса взаимодействия как объективных социальных условий и предпосылок деятельности, так и субъективных условий жизнедеятельности.

Следует согласиться с тем, что возможны различные толкования термина в зависимости от направления конкретной исследовательской работы. Однако нельзя игнорировать ярко очерченный понятийный «зазор» между «коллективным бессознательным» и «формами общественного сознания», выделяющий ядро, которое мы вправе считать своеобразной точкой отсчета, центром исследуемого феномена и понятия. Менталитет включает, испытывая на себе в большей или меньшей степени, влияние и исторически лабильного общественного сознания, и независящего от поворотов истории бессознательного. Утрата любой из данных составляющих ведет к односторонности в определении понятия, к исключению части его неотъемлемого значения и дает почву для двоякого, подчас диаметрально противоположного его толкования.

Исследователи ментальностей Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная, разделяя понятия «менталитет» и «ментальность», отмечают, что суть соотношения их состоит в следующем: «В отличие от менталитета под ментальностью следует понимать частичное, аспектное проявление менталитета не столько в умонастроении субъекта, сколько в его деятельности, связанной или вытекающей из менталитета. ...В обычной жизни чаще всего приходится иметь дело с ментальностью, ...хотя для теоретического анализа важнее менталитет»¹. Данное утверждение фактически не оставляет ментальности права на существование как научного понятия и относительно самостоятельного феномена, превращая в прида-

¹ Ануфриев Е.А., Лесная Л.В. Российский менталитет как социально-политический феномен // Социально-политический журнал. 1997. № 4. С. 31—32.

ток менталитета, большей частью функциональный. С этим, полагаем, нельзя согласиться, поскольку ментальность (относительно небольшой социальной группы, сословия, личности), ее содержательное наполнение определяется не только господствующей системой социально-политических отношений и идеологическими принципами общества, но и специфической деятельностью субъекта, направленной на производство сугубо индивидуальных смыслов, притязаний, надежд.

Более уместным, повторим, представляется соотношение менталитета и ментальности как «части» и «целого». Ментальность личности можно определить как глубинный уровень индивидуального сознания и внесознательной сферы личности, как устойчивую систему жизненных установок. Установка служит своего рода «фоном» восприятия явлений, определяет отношение к явлениям и, следовательно, характер деятельности человека. В процессе жизнедеятельности формируются различные установки, одни из которых сиюминутны, могут появляться и исчезать, другие — закрепляться, становиться фиксированными. Последние образуют систему установок, как нечто относительно устойчивое, создающее прочную нравственно-психологическую основу позиции личности, определенную направленность в восприятии действительности, в возможности практической деятельности. Эта система установок и отражается в содержании понятия «ментальность». Ментальность отражает неповторимое, многообразное, динамичное в духовном мире и деятельности индивида. В понятии «менталитет» фиксируется духовность общества в целом, прежде всего его идеологические принципы, вытекающие из особенностей социально-политической организации. Расчленение данных понятий в методологическом отношении, как было отмечено, представляется целесообразным, ибо позволяет более точно фиксировать и объяснять различные духовные процессы, происходящие в обществе и во внутреннем мире человека.

Сказанное, конечно, не означает, что между содержаниями их нет точек соприкосновения, однако нельзя и полностью сблизить их. Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная используют указанные термины следующим образом: «Розанов анализирует “Записки из подполья” именно с позиций ментальности их безымянного героя, противопоставляя ее менталитету Алеши

Карамазова»¹. Здесь один индивид обладает ментальностью, другой — менталитетом. Подобное смешение понятий приводит к еще большему усложнению и путанице в ходе смыслового наполнения термина «*mentalité*» в российской науке. Понимание ментальности как «недоформированного» менталитета представляется нам в принципе неверным. Так же недостаточным в содержательном отношении видится понимание менталитета как исключительно теоретической категории, принципиально отбрасывающее всю его феноменологию. Приведенный пример подчеркивает актуальность данной проблематики и необходимость дальнейших исследований ментальных явлений.

Представляя менталитет как своеобразную «эстафету поколений», а личностные ментальности как отдельные ее этапы, важно подчеркнуть некоторые особенности этих феноменов: взаимодействие менталитета и ментальности, подавление ментальных установок личности, способность менталитета к своеобразному «восстановлению» и некоторые другие моменты.

Известно, что изучение человека невозможно без изучения его психологии. Менталитет представляется нам своеобразной психологией человека в социальном пространстве и историческом протяжении, а ментальность отдельного индивида — конкретными проявлениями менталитета, то есть своего рода «отголосками» исторической психологии, видоизмененными вариантами «общего». Следует опровергнуть ошибочное, на наш взгляд, представление о том, что, изучив менталитет общества, можно точно охарактеризовать и отдельного конкретного индивида — члена данного общества. При отсутствии внешнего воздействия личность формируют исключительно внутренние установки. Однако человек не существует в одиночестве и поневоле испытывает определенные воздействия, самое сильное из которых — со стороны государства (в социально-деятельностном аспекте это воздействие исходит все-таки не от менталитета общества, а от конкретной политической системы, идеологических установок государства).

Столкновение внутренних установок личности и устойчивой системы установок общества (и — уже — идеологических установок государства) знаменует собой социально-личност-

¹ Ануфриев Е.А., Лесная Л.В. Указ. соч. С. 24.

ный конфликт, в результате которого формируется витальный, конъюнктурный блок ментальности личности, являющийся ее своеобразной внешней оболочкой. Это, однако, не означает, что происходят изменения во внутреннем, инертном слое менталитета, несущем в себе основные устойчивые установки исторической психологии целых поколений.

Интересен и важен вопрос о возможном уничтожении ментальных установок отдельной личности. Предполагается, что условия для этого могли существовать в годы расцвета, апогея тоталитарных режимов, подавлявших волю человека не только идеологическими средствами, но и физически. Примеры этого приводятся в работах многих авторов¹. Однако это не означает, что ментальность следующего поколения будет подобной родительской. Нет необходимости говорить и о неких иррациональных свойствах менталитета. Думается, этому найдется разумное объяснение в рамках традиционной науки, связанное, например, с общественным, семейным, родовым и тому подобным воздействием ближайшего окружения.

Примерами восстановления менталитета традиционно служат история Германии после поражения в 1945 году (агрессивная нация, совершавшая на завоеванных территориях средневековые зверства, за несколько лет переменялась: уже нельзя было признать в здравомыслящих и добродетельных бюргерах недавних извергов и фанатиков, бившихся в пароксизме страсти к фюреру); Чечня — после возвращения репрессированного народа из ссылки (выброшенные с родной земли жители и их еще более озлобленные потомки; нагнетание национальной истерии, выдаваемой и признаваемой в качестве своего рода идеологии, или обоснования историко-психологических условий печально известного варианта развития событий в конце XX — начале XXI века) и другие.

Системное осмысление проблемы менталитета русского народа в контексте философского творчества отечественных мыслителей конца XIX — начала XX века предполагает подробное освещение категориального аспекта проблемы.

¹ См.: Арендт Х. Вирус тоталитаризма // Новое время. 1991. № 11; Невлева И. М. Основы философских знаний. М.; Белгород, 1995. С. 130—132; Чаликова В. А. Тоталитарная личность: судьба символа // Знание — сила. 1992. № 10.

Следует признать справедливым, что корректность использования понятия «менталитет» при анализе работ русских философов конца XIX — начала XX века может вызвать определенные сомнения. Прежде всего, конечно, потому, что сами они не применяли его в своих работах. Необходимы некоторые уточнения, поясняющие авторскую позицию. Действительно, понятие «*mentalité*» в современной его детерминации («устойчивая система внутренних установок», «воображаемое», «чувствительность», «символизм», «система ценностей», «идеология», «общие категории представлений», «воображение», «видение мира», «глубинные и архаические слои психики», «неосознанное», «повседневная сторона сознания», «поведение» и другие, характерные для отечественного и зарубежного социально-гуманитарного знания толкования)¹ является весьма и даже чрезмерно объемным и несколько разбросанным в категориальном плане, а потому применяется при анализе различных социальных психических феноменов.

Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, П.А. Флоренский и другие русские мыслители начала XX века были, несомненно, знакомы с данным термином и могли бы использовать его при анализе всеобщих духовных феноменов, артефактов человеческого мышления, сознания и бессознательного, взятых в исторической протяженности, исследовании своеобразных духовных «точек опоры», позволяющих проводить целостный анализ явлений массового порядка. Латинское «*mentalis*» дословно значит «духовный, мысленный», и это также не могло быть им неизвестно, и термин не применялся ими, по-видимому, из иных соображений. Каких же?

Выше уже упоминалось, что понятие «*mentalité*» воспринято отечественными общественными науками из западной философской традиции, прежде всего из французской школы «Анналов», а впервые применено, напомним, М. Моссом² еще в 1906 году как синоним «образа мыслей». Л. Февр и М. Блок использовали данный термин при изучении различных социокультурных феноменов, применяя его для отражения в том числе «коллективного неосознанного». При желании Н.А. Бердяев,

¹ Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 60, 61, 214—219 и др.

² Там же. С. 307.

В.С. Соловьев, П.А. Флоренский и другие представители отечественной философской мысли рассматриваемого периода могли бы использовать данный термин для характеристики некоторых специфических социальных феноменов, содержание которых обнимает собой понятие «менталитет». Кроме того, в немецком языке есть созвучный термин «die Mentalität», который также означает «образ мыслей», «склад ума».

Почему же в работах русских мыслителей начала века не встречается термин «менталитет»? Однозначного ответа на данный вопрос найти сложно. Поэтому представляется вполне жизнеспособным предлагаемый ниже вариант ответа, который, по нашему мнению, может равным образом объяснить как неостребованность понятия «mentalité» в работах русских философов «золотого века», так и оправдать применение сегодня в процессе исследовательской работы данного понятия, вошедшего в широкий научный оборот исторически отнесенно недавно.

Изучение творчества отечественных мыслителей дает нам ясную картину становления и развития их философских взглядов, идей, концепций. Не будет особой натяжкой утверждать, что к тому моменту, когда «менталитет» выдвигается в качестве не только самостоятельного, но и целостного, содержательного научного понятия, творческие парадигмы русских философов были определены, философские системы сформированы и сформулированы. Во введении в оборот нового термина (возможно, что и в какой-то мере «подозрительного» по причине научной новизны) не было настоящей необходимости. Это может объясняться также и тем, что учеными в ходе работы было найдено тождественное ему по значению понятие. Да и сам термин мог быть недостаточно утвержден в качестве научной категории или содержательного понятия. В этой связи имеет смысл возможно более точно обозначить содержание понятия «менталитет», применяемого исследователями сегодня, и попытаться найти в работах философов эпохи «русского возрождения» аналогичные или пересекающиеся характеристики, образы и оценки.

В работе Н.А. Бердяева «Русская идея» можно выделить несколько групп понятий, несущих в себе большую или меньшую часть содержания категории «менталитет». Основные из

них — это «склад» (в словосочетаниях «склад русского мышления», «склад русского характера», «склад души народа» и «русский духовный склад»); «тип» («национальный тип», «духовный тип человека», «тип русского человека»); «образ» («умопостигаемый образ народа», «образ мыслей людей»); «слой» («очень глубокий слой русской души», «более глубокий слой, не нашедший себе выражения в сознании»).

Сравнивая приведенные понятия с различными современными определениями и толкованиями менталитета, мы можем достаточно уверенно утверждать, что многие характеристики русского народа, приведенные Н.А. Бердяевым, выступают существенным отражением отдельных представлений о русском менталитете. Это позволяет более свободно оперировать современными категориями для характеристики работ, относящихся к истории отечественной философии.

Можно обозначить также некоторые понятия, которые несколько реже применяются тем же Н.А. Бердяевым, но, тем не менее (особенно используемые в смысловой связке с понятием «народ»), могут претендовать на отражение определенных ментальных характеристик социальных феноменов. Назовем их дополнительно: «народная индивидуальность», «глубокая черта народного характера», «сфера подсознательного», «духовная подпочва явлений», «большая глубина», «глубины подсознательного», «русская народная душа», «характер русского народа» и «душевная структура народа».

Для того чтобы понять современные социальные процессы в России, необходимо изучать не только историю (ведь хотя бы родную историю знать надо каждому), но и глубинно-духовные черты нации, общества, ментальности отдельных социальных групп и возможные ментальные установки отдельных исторических периодов, даже если это ментальность частная, «витальный блок» и т. д. (наверняка ведь где-то «вскроется» и блок инертный, основной, «придя на помощь» внешнему). Н.А. Бердяев, например, жестко разделяет историю России на пять периодов, каждый из которых представляет собой нечто совершенно отличное от остальных, причем эти изменения мы вполне можем признать связанными с ментальными подвижками как в сознании отдельных индивидов, так и в системе общественных установок в целом. Эти периоды, как пи-

шет Н.А. Бердяев, «дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская»¹. Они, мы знаем, кардинально различаются между собой как по внешним признакам, так и по внутренним чертам. Но уже для XX века можно привести более десятка «подпериодов», в которых, на наш взгляд, «ломалась» национальная и социальная психология, насильно менялись жизненный уклад и система ценностей, условно говоря, витальный, подвижный блок ментальности.

Таким образом, можно утверждать, что для изучения проявлений менталитета в любом случае необходимо и достаточно подробное изучение истории народа (а мы рассматриваем как ментальные отдельные внутренние глубинно-психические социально-культурные установки народа), а также внимательное отношение к работам тех, кто изучал феномены, которые мы сегодня называем ментальными, на более ранних исторических этапах развития России. Поэтому обращение к работам русских философов конца XIX — начала XX века выглядит вполне логичным и закономерным. Это обращение к истокам тем более интересно, что долгое время большинство отечественных исследователей не могло ознакомиться с работами Н.А. Бердяева, О. П. Флоренского, Л. Шестова, О. С. Булгакова и других непосредственно и в необходимом объеме, что весьма важно для ученого. Д.С. Лихачев в свое время говорил, что пользоваться первоисточниками для исследователя — значит пить «живую воду»...

Имеет смысл сегодня попытаться совместить эти явления — утверждение в российской науке понятия «менталитет» и открытие для широкого круга читателей произведений русских философов конца XIX — начала XX века. Осмысление феномена русского менталитета с позиций отечественной философии этого периода позволит открыть новые горизонты и принципы понимания глубинно-психических социально-культурных оснований национального характера, самобытности русского сознания в его изначальном смысле.

Можно выделить, как мы уже отмечали, несколько ярких выражений-образов в работах русских философов, характеризую-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 15.

щих в той или иной степени феномены национального или социального менталитета, а также личностной ментальности. Эти выражения структурируются по нескольким направлениям и связаны, прежде всего, с понятиями «тип», «склад», «образ», «сознание», «дух» и «душа», «большая глубина», «бессознательное» («инстинктуальное») и некоторыми другими. Сравнивая с различными толкованиями менталитета в западной философской мысли приведенные выше русские обозначения, мы вполне можем говорить о зачастую полной идентичности их. Это в какой-то мере подтверждает наше предположение о том, что содержание понятия «менталитет» в русской философской мысли не является «закрытым» для отечественного сознания. Точки соприкосновения понятий показывают их общность в общечеловеческом мироощущении.

Учитывая, что ментальные черты передаются в том числе и на уровне бессознательного, неосознанного, остановимся на понятиях, связанных с данным способом передачи социальной, «психологической» информации из поколения в поколение. Так, Н.А. Бердяев приводит несколько таких характеристик. Он говорит об «очень глубоком слое русской души»¹, который невозможно постичь поверхностным изучением и который не совпадает с «умопостижимым образом русского народа»², раскрывающимся перед исследователем, в первую очередь. «Большая глубина»³ сознания (то есть неосознанное или внесознательное), таящая в себе устойчивые основания внешних черт народа, связанных с поведением и иными внешними проявлениями, может, в принципе, рассматриваться как пространство установок, формируемое как внешними условиями, так и бессознательным мироощущением, мирочувствием. Она, эта «большая глубина», может рассматриваться и как «духовная подпочва явления»⁴ социального плана, физических, деятельностных и общематериальных проявлений менталитета.

Определение менталитета как «самосознания народа», на наш взгляд, не вполне достаточно для полного его понимания.

¹ Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Серия «Антология мысли»). С. 18.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 137.

⁴ Там же. С. 125.

Самосознание не может быть окончательной характеристикой социального менталитета, поскольку здесь работают пусть внутренние, но механизмы сознания, интеллекта, мышления, то есть человеческой мысли. Можно говорить о росте самосознания как о положительном моменте в процессе духовного возрождения или становления нации, народа, личности, как о процессе осмысления собственного менталитета (ментальности личности), но не как о сущности самого менталитета. В этом смысле размышления Н.А. Бердяева об «умопостигаемом образе русского народа», «русском сознании», «моральном сознании» или «характере русского народа»¹ представляются весьма интересными, но не окончательными. Зато более ярко и убедительно выглядит следующее его выражение — практически «готовое», как мы видим, определение менталитета, точнее — его социально-психологического аспекта: «...более глубокий слой, не нашедший себе выражения в сознании»². Национальный или социальный менталитет можно рассматривать как некую внутреннюю структуру (если мы говорим об устойчивой системе глубинно-психических установок) конкретного социального образования. И было бы справедливо рассматривать в качестве характеристики Н.А. Бердяевым феномена менталитета выражение «душевная структура народа»³. Следует при этом подчеркнуть, что понятия «дух» и «душа» часто применяются им и другими русскими философами как абсолютно одинаковые по содержанию.

Для продолжения рассмотрения интересующих нас проблем категориально-понятийного аспекта феномена менталитета обратимся к философскому наследию известного русского философа и богослова, историка русской философии В.В. Зеньковского, к одному из основных и самому известному его произведению «История русской философии». Ценность ее заключается в своеобразном «конденсировании» взглядов русских философов различных периодов, в том числе рассматриваемого нами в настоящей работе, что позволяет нам говорить о систематизации различных мировоззрений, характеризующих русскую философию начала XX века.

¹ Бердяев Н.А. Самопознание. С. 13, 245, 247 и др.

² Там же. С. 197.

³ Там же. С. 245.

Не вызывают исследовательских сомнений точки пересечения взглядов В.В. Зеньковского и Н.А. Бердяева в некоторых характеристиках, которые мы можем отнести к определениям ментальных феноменов. Так, В.В. Зеньковский также говорит о сознании как национальном (социальном) феномене, рассматривая, к примеру, «сознание русских людей», «русское сознание» или «национальное (русское) сознание»; достаточно обособленно стоит в его системе «национальное самосознание»¹. Впрочем, священник православной церкви, он не обошел вниманием и разделил церковное (или богословское) и светское сознания. Отнести данные характеристики к феномену менталитета нам позволяет выражение о. Василия о «церковном сознании в своих глубинах». Здесь мы снова сталкиваемся с понятием «глубина» в отношении сознания человека или массового сознания. Его выражение «более глубокий слой природы человека» может восприниматься нами в данном исследовательском контексте как элемент бессознательного. То же самое можно сказать и о «зачатках для выработки самостоятельного типа жизни», познание которых как ментальных основ социума невозможно без исследовательского погружения «в самую толщу народа»². Подобная мысль, связанная с изучением социальной истории, была высказана позже и отечественным исследователем средневековых ментальностей А.Я. Гуревичем³. Но В.В. Зеньковский говорит и о собственно «бессознательной сфере в человеке» и «инстинктуальных силах»⁴, которые мы уже с абсолютной уверенностью относим к явлению менталитета.

Философ рассматривает некоторые аспектные проявления менталитета через призму понятий «дух» и «душа». Он употребляет такие выражения, как «духовная целостность», «духовная установка», «единая духовная основа», «русский дух», «духовный строй личности» и другие, и размышляет о «внутренних сдвигах в русской душе», «общенациональных и природных осо-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1, ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. (Сер. «Философское наследие России»). С. 47, 60, 93—96, 143 и др.

² Там же. С. 36, 64, 84, 175.

³ См.: Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 9—11.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. С. 73, 153.

бенностях русской души»¹. Мы не ставили перед собой целью привести конкретные характеристики, которые были даны ученым русскому народу, поэтому не останавливаемся на этом подробно. Чтобы подчеркнуть историко-психологический аспект феномена менталитета, можно выделить следующее яркое выражение В.В. Зеньковского — своеобразное определение менталитета, одновременно увязывающее его с пониманием культуры как феномена духовного производства: «психология культурного делания»². «Внутренняя устроенность», «самоустроение людей», «национальная идеология», «религиозная стихия»³ — эти и многие другие смысловые обозначения заслуживают пристального внимания, поскольку вполне могут быть отнесены к области функционирования рассматриваемого феномена.

Хотелось бы кратко остановиться на исследованиях (которые мы рассматриваем как исследование ментальных феноменов), проведенных другим русским философом «золотого века» П.А. Флоренским. Это может способствовать выделению и конкретизации понятий, наиболее часто используемых для характеристики феноменов ментального плана. П.А. Флоренский, раскрывая особенности русского социального мироустройства, также использует отмеченные и в работах других ученых понятия «сознание» («историческое сознание», «народное сознание», «смысл, раскрывающийся в сознании», «общечеловеческое сознание», «сознание XIV века» и другие)⁴, «дух» и «душа» («духовный склад народа», «духовный склад личности», «национальный дух», «дух народа», «энергия духа», «индивидуальный дух» и т. п.)⁵, «мировоззрение». Интересно, что при этом внешним проявлением национального духа народа выступает «национальный характер»⁶, который в отечественной науке иногда, на наш взгляд, ошибочно отождествляют с менталитетом.

Особенное место в характеристике русского менталитета (народа, общества, нации) у П.А. Флоренского занимают по-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. С. 16—17, 40, 64, 83, 167, 169, 179—182, 215 и др.

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 13, 44, 93, 157, 205, 216 и др.

⁴ Флоренский П.А. Имена. С. 31, 45, 246, 277, 295, 577 и др.

⁵ Там же. С. 151—154, 183, 219, 226, 255, 518—519.

⁶ Там же. С. 151—152.

нения, связанные с социальным мышлением и умом: «способ мышления», «склад мыслей», «тип мышления», «строй и стиль мысли», «бытовое непонимание», «мысль ...обособленных кругов, кружков и единиц», «житейская мысль», «общий разум» и другие¹. Даже видение мира русскими людьми связано в понимании философа с понятием «ум», а народное «мирочувствие» при этом накрепко связывается П.А. Флоренским с «переходами умозрения»². При этом здесь не идет речи о том, что мы называем бессознательной составляющей менталитета. И все же интересно замечание философа, который подчеркивает: описывая русское общество, нельзя не изучать его нечто «более глубокое»³, которое, может быть, не всегда возможно проследить, рассматривая только внешние проявления объективного духа народа.

Чтобы подчеркнуть оригинальность и самобытность взглядов и суждений П.А. Флоренского по поводу ментальных, глубинных характеристик русского народа, полагаем нужным привести такую его образную характеристику русского духа, как «наше существо, мы сами»⁴. Духовная самобытность русского народа, его «самость» может быть рассмотрена как устойчивая система внутренних установок, идей. В этом смысле убедительным и верным по существу оказывается понимание менталитета как изначального, «прирожденного склада идей народа»⁵. Приведенные выше понятия, которыми оперировал в своих исследованиях П.А. Флоренский, с одной стороны, подтверждают общие, рассмотренные выше, тенденции осмысления русской философией идей, связанных в той или иной степени с феноменом менталитета, а с другой — показывают отличительные моменты в его воззрениях.

Совмещение приведенных выше понятий, извлеченных из произведений отдельных представителей замечательного по идейной насыщенности целого пласта русской филосо-

¹ Флоренский П.А. Имена. С. 25, 30, 56, 69, 109, 219, 267 и др.

² Там же. С. 168, 198.

³ Там же. С. 27.

⁴ Там же. С. 180, 262.

⁵ Там же. С. 266.

фии конца XIX — первой половины XX века, с понятием «менталитет» дает обширный материал для дальнейшей теоретической работы по смысловому наполнению его в российских общественных науках. Безоглядное восприятие иностранных терминов современной философией России и простое копирование их значений недопустимо, эта точка зрения справедливо поддерживается подавляющим большинством отечественных ученых. Настоящая попытка поиска адекватного смысла понятия «менталитет» в русской философии даже в первом приближении показывает необъятность научных горизонтов в изучении ментальных феноменов и отображении их значений в русском языке.

Поскольку феномен менталитета неразрывно (в том числе терминологически) связан с феноменами, охватывающими сферу духа, следует подробнее остановиться на проблеме духа, души, духовности человека и взаимодействии их с «большими», социальными феноменами. Проблема ценностных установок на социально-индивидуальном уровне осуществления ментальных феноменов приобретает здесь особую значимость: речь идет прежде всего о социальном менталитете и ментальности личности в системе духовных ценностей общества и человека.

Преобразующая функция воспринятой ценности проявляется в ее креативной (позитивной) или разрушительной (негативной) силе, в «высвечивании» на ее основе новых личностных конструктов-новообразований, обозначаемых в философской и психологической литературе рядом терминов: «идея-Я», «образ-Я», «Я-система», «Я-концепция» и т. д. Одни авторы определяют их как синонимы, другие пытаются установить их иерархию по степени обобщенности и устойчивости.

«Я-концепцию» обычно понимают как относительно устойчивую, более или менее осознанную систему представлений индивида о самом себе, на основе которой он строит свое взаимодействие с другими и относится к себе. «Я-концепция» — итог познания и оценки самого себя через отдельные образы себя в условиях различных ситуаций; здесь же возможен и отказ от вчерашних ценностей в потенциальном плане, в акте предуготовленности смены ценностей. В становлении «Я-концепции» большое значение имеет свободное соотнесение лич-

ностью своего рационального «Я» с тем идеальным «Я», которым имманентно каждая личность обладает, хотя, разумеется, критерии этого идеального весьма разнообразны и во многом субъективно-иррациональны. Тем не менее идеальное «Я» включает априори представление личности о себе в нарисованном ею идеале себя.

Для современных исследователей самосознания определенный интерес представляют взгляды Р. Бернса, предложившего дифференцировать структуру «Я-концепции», под которой он понимал динамическую совокупность всех представлений индивида о себе, сопряженную с их оценкой. Р. Бернс предложил использовать термин «образ-Я» для выражения отношения к себе и своим отдельным качествам. В установках человека относительно себя он выделял три главных элемента: когнитивный (познавательный), оценочный, поведенческий¹. Мы видим определенное пересечение с нашим пониманием ментальных феноменов (причем не только индивидуально-личностного их толкования, но и социального).

Идеал «Я» служит в будущем внутренним критерием чувства собственного достоинства человека, основой его самооценки. В каждой конкретной ситуации складывается хотя бы в мозаичном виде представление об окружающей действительности, которое можно называть эмпирическим образом мира, в основе своей являющимся иерархической целостностью, состоящей из структур, высвеченных субъективными представлениями. Идеал можно было бы также охарактеризовать как систему ожиданий и гипотез по отношению к внешней действительности, ибо в этом образе отражается то, во что склонен верить человек и на какие ценности опираться.

Таким образом, априори существующая потребность к самореализации, встречаясь с социокультурными ценностями общества, находит в той или иной степени свое предметное воплощение в выборе наиболее значимого и порождает эмоции и мотивы достижения желаемого. В калейдоскопе духовных поисков и кроются причины появления в человеческой жизни возвышенного и уродливого, гуманного и антигуманного, со-

¹ Бернс Р.Б. Развитие Я-концепции и воспитание. М.: Прогресс, 1986. С. 32—39.

ответствующего установленным социальным «ритуалам» и девиантного.

В ряде работ ¹ важнейшей категорией в системе ценностных ориентаций считается идеал. В свое время С.Л. Рубинштейн обратил внимание, что в идеале осуществляется «предвосхищенное воплощение» того, чем может стать человек ². Но «предвосхищенное воплощение», надо полагать, требует высокого уровня духовного развития индивида, интеграции и соответствующих высот его интеллекта, воли, чувств. Только при этой константе сознание работает как сознание. На пересечении различных содержательных (в позитивном смысле) сознаний, установок и стремлений в общей социокультурной ориентации и определяются значимость определенных форм духовного бытия, смысл логики процесса. Речь идет не столько об идеале личности, сколько о необходимых изменениях в личностных духовных структурах, их качественных основаниях, делающих возможным конструктивный труд по преодолению негативного. Идеал выступает как идея, представленная как цель и средство.

В идеале осмысленно синтезируются в форме краткого умозаключения ведущие ценности традиционных образцов жизнедеятельности, опыт прошлых поколений, оценка настоящего и представления о будущем. В классификационной сетке уровней и форм проявления идеалов, к сожалению, не находит отражения такая специфическая особенность, как их большая индивидуализированность, по сравнению с другими формами ценностей. Нравственные нормы и ценности уже сформированы обществом, индивид усваивает их как нечто готовое, данное, должное. «Творчество» в притязаниях и оценках здесь практически сводится к нулю. Морально-нравственная установка как составляющая менталитета выступает здесь в чистом виде, то есть с первого момента появления она претендует на свою фиксированность не только в сознании отдельного индивида, но и во внесознательной его сфере. Идеалы же, особенно идеалы-цели, человек всегда формулирует сам, опираясь, конечно, на некоторые символы общезначимого.

¹ См.: Грани духовности. Владимир, 1993; Давидович В.Е. Теория идеала. Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1983.

² Рубинштейн С.Л. Указ. соч. С. 157—158.

В формировании духовного мира человека и в становлении его ценностных ориентаций, в частности, идеал выполняет двоякую функцию: прогностически-целевую (создает более или менее постоянную интенсивную систему ориентиров) и оценочную (как критерий оценки ориентации в различных ситуациях). Идеал информирует о том, как происходит приобщение человека к подлинно духовному, как, формируясь, ценностное отношение преобразуется в ориентир, в положительную работу по созданию социокультурного поля как среды духовного бытия человека, принимающего или отторгающего духовное бытие целого, социума. Индивид вступает в самые разнообразные отношения с обществом, его структурами. Но это разнообразие не означает какой-то «распыленности», «разбросанности» индивида, вынужденного реагировать с бесконечными модификациями на динамическую среду. Он имеет определенную и весьма прочную автономию, относительно устойчивую целостность, которая дает возможность личности сохранить свою определенность и пронести ее через всю жизнь. Специфические закономерности просматриваются и в духовной самодетельности личности, в движениях души, в законах формирования ее социокультурного поля, того «духовно особенного», что не позволяет ей раствориться в духовном хаосе общества. Речь идет о взаимодействии глубинно-психических установок общества и человека и их взаимоформируемости.

Самоосуществление человека через создание своего собственного духовного мира, зависимого только от собственного поиска ценностей, представляет собой сложный и многоэтапный процесс, составной частью которого является транслирование собственных переживаний и перевод их на язык личностных смыслов и значений. Сложность и драматизм этого, в какой-то степени вечного процесса представляются нам качественными характеристиками духовного самоопределения в его индивидуальном исполнении. Под духовным самоопределением мы понимаем выбор аксиологической доминанты, представленной как результат познавательно-поисковой и ориентационно-рефлексивной активности индивида. Причем этот процесс не распредмечивает дихотомии «ценности/средства», что придает духовному «самоявлению» целостность не рефлексивного, а рефлексизирующего типа. Мы хотим сказать, что человек

сам стремится определить себя, свое «Я», сам отбирает и фильтрует ценности жизни и культуры, формирует свое социокультурное поле.

Социокультурное поле личности, на наш взгляд, можно представить следующим образом: идеальные представления, идеальные формы, осуществляющие приближение к вечным ценностям, которые индивиду еще не представлены, но которые очерчивают рамки его духовной деятельности, выступают, в конечном счете, основными опорами ценностных ориентаций; экзистенциальные архетипы, представленные в виде интуитивно ощущаемых «вечных моральных субстанций»; чувственное восприятие мира в его целостности без первичной оценки в манихейской презентации; самообособление человека от сущего среди сущего и одновременно отличного от сущего, к нему не сводимого; онтологическая открытость понимания своего самосознания, своих оценок и притязаний, возможных вариантов направленности.

Проблема становления социокультурного поля личности представляет собой некий ансамбль вопросов, связанных с причастностью к своей, индивидуально созданной, структурированной реальности. Индивид постоянно приближает к себе и фильтрует, например, содержание «вершинных», общеприемлемых культурных ценностей (человеческая жизнь как самоценность, справедливость, свобода, достоинство), но, вместе с тем, и оставляет их «вовне», ибо в чем-то сомневается, в чем-то видит лишь иллюзию вечности. Стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить? Не несет ли свобода произвол вседозволенности? Не является ли утопией сама идея справедливости? Эти и другие вопросы ставятся человеком, они вытекают из его самообособления, поступают без «первичной оценки», но диктуются «манихейским началом» в ней, истоки которого кроются во внешнем социальном пространстве, в архетипах социокультурной жизни общества, и они есть нечто вторичное, отфильтрованное человеком и ставшее основой его духовного энергетического потенциала.

Характер развития духовного самоопределения человека представлен прежде всего в онтологической насыщенности, которая ориентирована, в какой-то степени, на антикритериальный выбор ценностей. Причем здесь присутствует не разум

как «низшая стихия духовной цельности» (А.С. Хомяков), а самодостаточность эгоистической настроенности на «свое», созданное как будто только собой и никем не могущее быть понятым и принятым. Другая ценностная ориентация предопределяет и другое ценностное отношение. Но здесь важно только то, что другая направленность сознания с необходимостью приспособится к «принижению» истины до тех научных понятий, которые определены кем-то другим.

Самый надежный свидетель истины — это нетранслируемая индивидуальная субъективность сознания, выражаемая в настроении, переживании, сомнении. Человек более духовен тогда, когда он размышляет о том, что такое зло, вечность, добро, красота и т. д., и менее духовен, когда дал себе право считать, что ответы найдены. Поэтому мы рассматриваем духовность как движение к истине. Одним из основных принципов функционирования человеческого сознания (термин берется здесь в самом широком смысле слова) является интенциональность, то есть способность, характеризующаяся постоянной направленностью на тот или иной объект. Сознание, в принципе, не может быть абсолютно свободным, но возможна, как мы видели, переориентация сознания на основе сменившихся установок, символической системы, на которую оно интенцирует. Такая переориентация, по Платону, «поворот глаз души», и есть духовная деятельность на различных уровнях состояния сознания.

Можно также выделить значимость продуктивного созерцания, которое иногда ставят рядом с интуитивными основаниями веры как особого способа сосредоточения интенций личности на безграничности возможностей, представленных бытием. Это объясняет трудность выделения критерия самореализации человека, поскольку надежда на традиционные способы жизни уже исчерпала себя. И.А. Ильин писал: «Люди живут и верят очень часто в слепоте и беспомощности, и не знают, и не догадываются о том, что человеку надлежит строить свою веру, а не предоставлять ей расти наподобие полевой травы; и в последствие этого люди очень часто верят, то есть прилепляются не только своим «правдоподобным» мнением, а сердцем, волею и идеалами, служением и жертвенностью к таким жизненным содержаниям, служить которым и идти на жертвы

ради которых поистине нет никакого смысла. Вот ключ к современному духовному кризису»¹.

Веру выбирают как краткое интуитивное умозаключение и единственное состояние души человека, когда он духовен, в самом высоком смысле этого слова, не в процессе выбора, а в определении и постижении результата — это и есть состояние веры. Но вера ложится не только светом, но и бременем, в таком контексте важно знать подлинный склад своего духа, который, например, Х. Ортега-и-Гассет определял так: «Наше высшее решение, наше спасение состоит в том, чтобы найти свою самость, вернуться к согласию с собой, уяснить, каково наше искреннее отношение к каждой и любой вещи. Не важно, каким это отношение может быть — мудрым или глупым, позитивным или негативным. Важно, чтобы каждый человек в каждом случае думал то, что он действительно думает...»².

Можно сказать, что «томление духа» и представлено в созерцании, наблюдении, обдумывании, проживании многомерности мира. Основой духовного «Я» здесь может быть только та человеческая субъективность, которая ищет, ее поисковая интенция, создающая нравственную и эмоциональную напряженность по отношению ко всему бесконечному во времени и пространстве миру. При этом, как нам представляется, позитивные эмоции являются избыточными и элиминируют проблемное пространство личности, создавая априорное условие возможности интенционального описания и объяснения.

В данном случае «естественное» решение ценностного характера вступает в противоречие с «сотворенным» ценностным полем во всем инвариантном содержании. Положительные эмоции выступают как «поддельные» и экзальтативные. Личность обременена вопросом: вдруг что-то не состоится? Здесь, кстати, уместны трагические экзистенциальные эмоции сартровского характера — тоска, скука как ощущение зыбкости мира, предчувствие заведомой несостоятельности, суетности любых практических начинаний. При определенных ситуациях, как, например, в переживаемое нами время, когда смещение цен-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. Лондон, 1975. С. 103.

² Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Республика, 1991. С. 76.

ностей и образцов культуры достигает своего апогея, все эти эмоции и переживания проявляются весьма интенсивно.

Интенциональная цель разума трансформирует работу духа и трагичность его существования, обеспечивая ему «бессмертие и абсолютность» за счет того, что носителем духа является смертный человек и он не может сделать все, что нужно для сохранения социокультурных опор человеческого мира. Признание своей исключительности оборачивается «метафизической иллюзией», следование добру во «всеядном» понимании этого термина может обернуться потерей ориентиров в самом себе, а уверенность в силе любви может заставить человека вообще потерять себя.

В принципе, разумно предположить, что высшая социокультурная ипостась может быть понята как поиск истины не только для того, чтобы делать добро. Найденная истина может быть нужна для того, чтобы как-то отвергнуть, совершить переоценку ценностей. Утверждение о дихотомии истины и добра, видимо, неприемлемо для нашего русского самосознания. Ему ближе представление о том, что истина, не связанная с добром, — ущербная истина. «Везде, где есть место обеим половинкам единой Правды, то есть во всех делах, затрагивающих человека, одной истины человеку мало — нужна еще справедливость. Он может понимать ее узко, мелко, даже низко, но, по природе своей, не может от нее отказаться, и искусственно подавляемая половина Правды, без его ведома, даже против его воли, руководит им. Если ученый или художник напускает на себя комическую важность человека, ищущего в делах ... только истины, он ... истины не найдет»¹.

Но что мы, в итоге, хотим подчеркнуть? Проблемный фон социокультурных ценностей покоится как бы на «непонимании» (М. Хайдеггер). Проблема начинается с момента непознанности мира. Интенциональная сфера духовной жизни человека определяется такой доминантой, которая опосредована желанием познать и невозможностью, а точнее, осознанием невозможности сделать это в форме абсолюта. Это предвещает человеку признание его сверхчувственной сложности и защиту от проникновения в его мир прописных истин и разумных очевидностей. Это важнейшая онтологическая и вместе с тем аксиологическая особен-

¹ Михайловский Н.К. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Л., 1964. С. 430.

ность духовности как открытости и в то же время неоткрытости находит свое проявление в относительно зафиксированном результате и самом процессе поиска ориентиров и приоритетов ценностей духовной жизни. Но духовность не сводима только к усвоению абсолютной позитивности, может иметь место «злая духовность», бездушная и бестолковая, образующая пустоту, заполняемую всяким мусором (Г.П. Федотов), и духовность «мертвая», которая как раз и является плодом самоотречения ради абсолютного, что представляет собой чисто интеллектуальный акт, в котором не даны мотивы (А. Швейцер).

Таким образом, думается, что социокультурное поле индивида сопряжено, с одной стороны, с его отдельностью и автономностью в этом мире, с другой — с относительностью, угрозой этой относительности в существовании (Т. де Шарден). С этой точки зрения социокультурная содержательность духовности и отличается особой качественной характеристикой — она является «интенцией интенциональности», «направленностью направленности», фокусирующей в себе некую несформированность.

Безусловно, жизнь в социуме так или иначе ставит проблему соотносительности событийности в реальности и духовной жизни человека, который, как уже было сказано, автономен от запрограммированности и всеобщих целесообразностей. Вероятно, в данном аспекте можно говорить, что, являясь феноменом сознания, а не деятельности практической, духовность придает «тематичность» существованию. Ясная, гуманная, нравственная духовность, возникающая в объединяющей людей деятельности, оказывает огромное воздействие на выбор этой деятельности, на расстановку акцентов внутри нее. Но это — коллективная духовность, являющаяся достоянием многих и поэтому вырабатывающая нормы и ценности, которым индивидуальная духовность противостоит. Коллективная духовность лишена энергии индивидуального переживания (рефлексии, выбора, сомнения и др.), поскольку конституируема «общим».

Если возможна схема формирования социокультурного поля, то ее можно выразить следующим образом: самоустраемленность на те ценности жизни и культуры, которые выработаны в ходе личного опыта, сосредоточение интеллектуально-

го и нравственного энергетического потенциала на проблеме «что это за ценности», объяснение смыслов этих ценностей в синхронии (сравнение познанного и непознанного) и в диахронии (осознание непознанного и «отвержение» познанного), признание невозможности и несбыточности духовной самодетерминации по отношению к определенным ценностям, несовместимым с самой личностью, в результате — признание данного процесса вечным.

Содержательная сторона приведенной (весьма, конечно, упрощенной) схемы отражает деление мира человека на внешнюю социальность и внутреннее индивидуальное бытие, его духовные основания, на приемлемое и неприемлемое. Принцип духовной самодетерминации личности и базируется на этом, ибо личность «связывает» различные внешние воздействия на нее, преобразует их, придает им форму продуктивного, социально значимого для нее результата. Самодетерминация и создание своего социокультурного поля и являются важнейшим признаком духовной организации личности. выступают подтверждением ее реорганизующей роли в социокультурных структурах.

Самодетерминация, таким образом, осуществляется не в социальном вакууме. Этот процесс имеет соответствующий социокультурный фон, ибо здесь присутствует соотношенность внутреннего и внешнего, «состояния сознания» и «фрагментов» социального, входящих в сферу интереса индивида. Самодетерминация, иначе говоря, оттеняет процессность индивидуального бытия, ту социальную «органику», которая трансформирует внешние социальные факторы и силы, качества, значения в жизненно привлекательные перспективные формы бытия людей. Процесс не останавливается на личности, не замыкает ее только на принятых нормах, напротив, открывает личность со-трудничеству, со-знанию, общению. Все сказанное позволяет раскрыть смысловое содержание понятия «социокультурное поле», выразить его в обобщенной, интегративной форме.

Социокультурное поле личности — это количественная и качественная определенность ее духовных ценностей, соотношенность с системой интеллектуальных индивидуально-психических установок и степенью релевантности идеалов и притязаний. Иначе говоря, это мера актуализации духовного потенци-

ала личности с опорой на соответствующие онтологические и аксиологические основания.

Онтологическим основанием меры актуализации духовного потенциала личности выступает результативность перманентной связи «внутреннего/внешнего». Меняющиеся содержательные структуры наличного бытия, прежде всего не «порядка вещей», а «порядка людей», могут обрести ценностно-значимые для индивида формы лишь тогда, когда они замыкаются в его психике, когда в его деятельности начинает функционировать обобщенная схема жизненного процесса, его онтология. Ценностно-значимое должно быть закреплено в психике человека, должно соединить внешние социальные формы с реализацией каких-то внутренних духовных сил, стать составной частью органики внутреннего бытия личности.

Аксиологическим основанием духовного потенциала является актуализация и типизация для индивида процесса присвоения ценностей. Здесь на первый план выступает связь «внутреннего/внутреннего». Ценностные построения сознания приобретают глубину и перспективу, расширяют содержание и пространство социокультурного поля, не растворяя в «общем» индивидуальность личности. Это и есть внутренняя культура, непосредственно вырастающая из индивидуального бытия. Понятие внутренней культуры при всей его неопределенности и метафоричности указывает на некое культурное пространство, в котором люди строят свое бытие независимо от внешних социальных и культурных стандартов.

Вводя в теоретический оборот в процессе осмысления ментальных феноменов понятие «социокультурное поле», мы имеем целью подчеркнуть деятельностный характер духовно-культурного образования личности, актуализирующего не только внутреннее духовное содержание личности, но и осуществляющего выход личности в предметный мир. Не только рациональное осмысление духовных ценностей, но и восприятие личностью их в процессе переживания придает социокультурному полю отмеченный выше деятельностный характер.

В личностном мире, в системе ментальностей, вероятно, невозможно выстроить вертикальную структуру ценностей,

однако общее поле духовности — это нравственность; но нравственность не идентична духовности, которая, в свою очередь, как мы понимаем, не тождественна личностной ментальности. В единый феномен они соединяются, когда происходит пересечение познания красоты с совестью и бескорыстием, основанным на свободе воли¹.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что менталитет имеет определенные содержательные пересечения с феноменом общественного сознания; вместе с тем нельзя их отождествлять, поскольку феномен менталитета включает в качестве составляющей и сферу общественного и индивидуального «внесознательного». Таким образом, менталитет выступает не только как социокультурный, социогуманитарный («внешний») феномен, но и как феномен психический («внутренний»), в том числе социально-психический.

Понятие «установка» представляется весьма убедительным для общей социальной детерминации и частной характеристики ментальных феноменов. Глубинно-психические и социокультурные установки в их системе могут рассматриваться как существенные структурные составляющие менталитета общества и ментальности личности. Проблема индивидуальной самодетерминации важна для переноса (по аналогии) на сферу «больших», социальных феноменов. Можно уверенно утверждать, что существует определенная содержательная преемственность исследования социальных духовных феноменов в русской философской традиции, в том числе утверждения понятия «менталитет» в русском философском знании.

Менталитет есть феномен духовный, причем в конкретно-исторической и мировоззренческой реализации духовности. Фиксирование социокультурных, ценностных установок тесно связано с процессами развития и развертывания духовной культуры общества и индивида, с духовностью в общем понимании феномена.

Духовность индивида может рассматриваться как одно из внутренних оснований национальной духовности — в рамках

¹ См. подробнее: Бородина Н.К. Духовность: феномен и понимание: Монография. Волгоград: Изд-во ВолгГАСА, 1999.

социума, этноса и других «больших» феноменов. В контексте нашего исследования следует обратиться к основным чертам духовности русского народа в глубинном ее выражении — на уровне внесознательного. Не вызывает сомнений, что менталитет определяет характерные внешние черты конкретного социума, но он определяет и многие внутренние характеристики общества.

ГЛАВА II

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУХОВНОСТИ РУССКОГО НАРОДА

Современные исследования русского национального характера, к сожалению, уделяют недостаточное внимание проблеме русского менталитета как духовного основания для формирования социального характера народа. В данном случае под «социальным характером» можно понимать систему наиболее устойчивых на отдельном отрезке времени внешних типичных черт народа, выраженных в особом, отличном от других, общественном мироустройстве.

Что позволяет нам говорить о типичных чертах народа? Возможность проследить их в малоизмененном состоянии на некотором протянутом в истории временном промежутке. При этом непрослеживаемость тех или иных, казалось бы, характерных признаков в истории может стать поводом отмахнуться от них как от ложных по причине, условно говоря, «сиюминутности», что также, на наш взгляд, неверно. Ведь известно, что «внешнее» в характере народа обусловлено внутренним содержанием, и потому кажущиеся утраченными национальные черты через какое-то время могут вновь актуализироваться, заявиться в качестве характерных и определяющих в связи с изменяющимися условиями окружающей среды.

Витальные (подвижные или жизненные) черты народа, таким образом, объясняются как ментальными смысложизненными установками «изнутри», так и «внешним» установочным воздействием со стороны социума. Взаимопереплетение этих противонаправленных факторов достаточно сложно и неоднозначно на различных отрезках времени.

Многие современные исследователи признают, что одной из важнейших особенностей государства российского во все времена была гипертрофированность двух основных государ-

ственных институтов: институтов подавления и институтов пропаганды. Закрытость общества от информации характерна не только для тоталитарного периода Советского государства, но и для досоветского времени. Это не могло не найти своего отражения в системе глубинно-психических установок, характерных для русского народа.

В этом смысле государственно-политическая, правовая и другие смежные установки русского менталитета мы доказательно рассматриваем как сформированные во «времени большой длительности». Коммуникационный момент в этом представляется весьма существенным. Ю.С. Степанов, например, замечает, что в русском государстве никто никогда не знал законов ввиду их недоступности¹. Возможно, именно это положение утвердило известный правовой нигилизм, столь характерный для русского общественного сознания, русской духовности в целом.

Проблема духовности зачастую рассматривается как относящаяся преимущественно к сфере искусства, культуры, что не вполне верно. Вместе с тем следует признать, что в числе глубинно-психических, социокультурных установок менталитета мы выделяем и установку эстетическую (как ценностный аспект менталитета), тесно связанную с морально-этической сферой общественного сознания и внесознательного. Особенности, предстроенности конкретного нравственного и эстетического восприятия, несомненно, проявляются в конкретном общественном сознании и сознании индивида.

Исторический опыт художественного видения (или отсутствие его) относится к сфере, формирующей образ народа. Именно поэтому, утверждает И.А. Ильин, «народ, бессильный в созерцании красоты, с незрелым, больным или изуродованным вкусом, будет иметь убогое, уродливое или безобразное искусство — лишенный органа к прекрасному, беспомощный в художественном творчестве, он будет не в состоянии ...осмыслить эстетическую функцию души...»². Достаточно жесткое, но спра-

¹ См.: Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Шк. «Языки русской культуры», 1997. С. 454.

² Ильин И.А. Религиозный смысл в философии // Он же. Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 50.

ведливое, высказывание, которому можно найти достаточно подтверждений, в том числе в современной реальности.

Понятно, что в системе установок национального менталитета существует значительное число содержательных пересечений. Не может быть так называемой «чистой» установки, четко дистанцированной от других. Поэтому не стоит с удивлением воспринимать тот факт, что эстетическая установка русского менталитета не только несет на себе морально-нравственную нагрузку, но выполняет и религиозно-мировоззренческую функцию. Можно выделять также конкретные проявления различных составляющих общественного сознания и внесознательно и говорить, например, об иконописи как форме осуществления эстетической установки русского менталитета.

Русское православное мировоззрение и мирочувствие на длительном историческом пути своего становления и развития, вобрав в себя множество традиций, выработали собственную оригинальную эстетическую систему. Исследователи обозначают как возможные различные варианты периодизации русской эстетики. Например, В.В. Бычков приводит наиболее характерные ее этапы: поздняя античность, Византия, Древняя Русь и русский религиозный ренессанс конца XIX — начала XX в., тесно взаимосвязывая при этом развитие русской эстетики с исторической жизнью православия¹. Возможны и другие варианты исторического деления.

Важно подчеркнуть несколько моментов, признаваемых большинством исследователей как немаловажные для русского понимания прекрасного. Во-первых, как выше уже отмечалось, русское мировидение и миропонимание в своих началах и глубинах религиозно. А потому религиозна и русская эстетическая мысль, которую невозможно рассматривать в отрыве от общего склада национальных мыслей, идей, чувств, чаяний и ценностных ориентиров. Специфической особенностью православной эстетики вообще является то, что она принципиально имплицитна, то есть не выделена и невыделима из целостности культуры как живого организма. Во-вторых, культурно-ре-

¹ Бычков В.В. Эстетический лик бытия: (Умозрения Павла Флоренского). М.: Знание, 1990. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Эстетика»; № 6). С. 3.

лигиозный ренессанс начала века в России стал логическим (и в определенном смысле — историческим) завершающим этапом — на пике своего развития — традиционной патриархальной русской культуры. И именно это время дало России целую плеяду блестящих имен. А.Ф. Лосев, Е.Н. Трубецкой и П.А. Флоренский и другие в разное время и с различных точек зрения (хотя надо сказать, что взгляды А.Ф. Лосева и П.А. Флоренского в значительной степени соприкасаются, по-видимому, вследствие тесного сотрудничества этих мыслителей) исследовали важную проблему русского миропонимания и религиозно-духовного видения окружающего мира — русскую «духовную живопись» — иконопись, ее основные признаки и свойства, отражающие сущностные, качественные особенности русского сознания и бессознательного, его глубинной души, а в конечном итоге — особенности русского национального характера, интенциональные ориентиры и нормы, относимые нами к сфере функционирования менталитета.

Следует напомнить, что мы рассматриваем менталитет как устойчивую во «времени большой длительности» (Ф. Бродель) систему внутренних установок (установок восприятия, оценки и поведения) общества, формирующихся и функционирующих как под воздействием внешних условий, так и на уровне бессознательного (внесознательного). Особенности восприятия человеком и обществом той или иной социально-исторической глубинно-психологической информации и другого в разные времена представляются различными, однако основа его (восприятия) является неизменной, что обусловлено сохранением в социальной памяти (хотя и не обязательно в чистом виде) некоего своеобразного «генетического кода», восстанавливающего в общих чертах национальную психологию как большой социальной группы, так и (в рамках ее) отдельного индивида¹.

Приведенное отступление необходимо в том числе потому, что, рассматривая менталитет как систему социальных установок, в качестве одной из составляющих мы выделяем, наряду с правовой и государственной, национальной и трудовой установками, установкой языка (письменности), религиозной, природной и некоторыми другими, эстетическую установку

¹ См.: Российская ментальность. С. 25—54.

русского национального менталитета. Совершенно определенным образом (в рамках концепции русского менталитета), наиболее ярко и характерно она выражается в русском художественном (в том числе народном) творчестве и прежде всего в иконописи.

Религиозное искусство вообще есть выражение национального духа народа в его большой глубине. Все ментальные установки здесь взаимосвязаны: эстетическое выражает национальное, а в национальном естественным образом устроено эстетическое и т. д. Недаром, по-видимому, Е.Н. Трубецкой подмечает, что в русских иконах «просвечивает одухотворенный народно-русский облик. Не только общечеловеческое, но и национальное таким образом вводится в недвижный покой Творца и сохраняется в прославленном виде на этой предельной высоте религиозного творчества»¹. Итак, речь идет об осуществлении глубинно-психологической эстетической установки русского менталитета в иконописи, духовной живописи народа, долженствующей отражать и закреплять его национальный дух, его религиозные, национальные и прочие социальные установки, обозначать ориентиры социально-исторического и духовно-нравственного развития.

Иконопись не являет собой мирскую действительность, но и не отражает только высшую духовную действительность. Более того, иконописные лики и сюжеты не суть образы действительности. А.Ф. Лосев находит термин, воспринимающий единство «действительности» и «образа», без всякого разделения их даже на внутренние составляющие. Этот термин — «выражение». «В понятии,— пишет А.Ф. Лосев,— содержится как момент некоей реальности, так и ее выхождения из своего внутреннего пребывания в себе в свой внешний и явленный образ. ...синтезируется момент внутреннего и момент внешнего, но не просто внутреннего и внешнего, а еще и такого внутреннего и внешнего, которое реально есть, существует в действительности. ...Итак, действительность и ее образ сливаются в один единый и нерушимый, неразделимый лик выражения или вы-

¹ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Он же. Избр. произв. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 353.

раженной действительности»¹. В самом деле, традиционным для русских представлением об иконе является понимание ее не как физического объекта, не как, условно говоря, «рисунка на дереве», а как «окошка в иной мир, в запредельное», запыленного и замутненного, но достаточно точно отражающего духовное движение, то есть выражение «действительной действительности» в ее диалектической динамике.

Рассматривая религию не только с внутренней, сущностной стороны, но и с внешней, атрибутированной символами и ритуалами, А.Ф. Лосев выделяет некоторые ее характерные черты, которые выступают не только лишь поверхностными признаками, но несут в себе и значительную содержательную нагрузку. Основной здесь, по мнению мыслителя, выступает религиозная живопись (а в русском религиозном сознании, повторим, это прежде всего иконопись — поскольку речь идет о сущностных, в том числе глубинно-психических основаниях национального характера), которая является своеобразным посредником, отражающим небесный Лик и сводящим его к личности. При этом, по-видимому, как Лик (то есть лосевский «Абсолют») низводится до уровня «личности индивидуальной» (и «коллективной»), так и частный индивидуум может быть вознесен до небесных высот. Впрочем, А.Ф. Лосев утверждает одновременное признание и тождества личности с ее проявлениями и энергиями и различия их между собой.

Характеризуя русскую икону, ее отличие от византийской монументальной стенописи, европейской эгоцентричной живописи или «эксцентро-концентричной» дальневосточной, А.Ф. Лосев определяет ее как эксцентрически-ориентированную. В ней пространство изображения разворачивается по направлению к зрителю. Это есть, полагает философ, характерное отражение русского национального сознания, поскольку иконопись является продуктом мироощущения, построенного на утверждении «развертывающейся в своем инобытийном самооткровении Субстанции».

А.Ф. Лосев приводит следующие рассуждения, характеризующие особенности проблемы обратной перспективы в иконописи: «В эксцентрическом пространстве нет ни чисто плоскостного, фронтального изображения, ни перспективного. Показание предмета с

¹Лосев А.Ф. Вещь и имя // Он же. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. С.807.

трех сторон достигается художником при помощи метода развертывания пространства изнутри наружу. Тут зритель осязает предмет глазами, видит его самодовлеющую жизнь, нисколько не зависящую от «единой точки зрения». Зритель сам не может проникнуть в это пространство. Все его формы как бы вооружены против нас: пространство «идет на нас», а не увлекает нас в глубину, как пространство перспективной проекции. Изображенные тут лица общаются между собою вне условий нашего пространства и вне наших «законов тяготения»¹. Живопись, в том числе и духовная, культовая, выступает своеобразной мифологической (то есть последовательной или дискретной) производной религиозного мироощущения человека. Особенности русской иконописи, ее оригинальные образы и смыслы, как выше отмечалось, занимали умы многих русских философов начала XX века, что, на наш взгляд, «выдает» сущностную, сокровенную значимость рассматриваемого нами, кажущегося только «атрибутивным», момента.

Отражение национального духа в русской иконописи рассматривает в своих философских этюдах Е.Н. Трубецкой, отмечая, что величие религиозных знаков, символов и образов есть лишь слабое отражение «отдаленных образов потустороннего богатства». Производимое ими некоторое эстетическое впечатление необходимо соответствует определенному религиозному настроению, а индивидуальная жизнь всякой храмовой иконы подчиняется общему соборному плану. При этом иконописные изображения не отражают, да и не должны отражать сиюминутной реальности. «В иконописи,— замечает Е.Н. Трубецкой,— мы находим изображение грядущего храмового или соборного человечества. Такое изображение должно быть поневоле символическим, а не реальным по той простой причине, что в действительности соборность еще не осуществлена...»².

Одновременно в иконописи, как и в русском религиозном искусстве вообще, имеет место кажущееся невероятным сочетание аскетизма и радужной пышности при симметрии отдельных фрагментов не только в их (фрагментов) изображении, но и в их духовном движении. «Вся русская иконопись

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 296.

² Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. С. 355—356.

представляет собой отклик на ... беспредельную скорбь существования...», — пишет философ и добавляет, что икона является своего рода связующей нитью поколений людей. При этом зачастую духовный смысл передается между представителями данной социальной или национальной общности, далеко в историческом протяжении, во «времени большой длительности» отстоящими друг от друга.

В традиционном миропонимании основа православия — это поддержка униженных и гонимых. Христианство вообще не может быть религией господствующего класса, сопутствующей достатку и мирским удовольствиям. Утешение страждущих и печалющихся — главная, на наш взгляд, хотя и не единственная, задача православия. И это не могло не отразиться в религиозной живописи; именно этим духом жила и именно этому настроению отвечала русская икона. Е.Н. Трубецкой, говоря об общем настроении иконы, подчеркивает, что «её символический язык непонятен сытой плоти, недоступен сердцу, полному мечтой о материальном благополучии. Но он становится жизнью, когда рушится эта мечта и у людей разверзается бездна под ногами. Тогда нам нужно чувствовать незыблемую точку опоры над бездной: нам необходимо ощущать это недвижимое спокойствие святыни над нашими страданием и скорбью...»¹.

Почему мы смеем утверждать о возможности познания духа нашего народа, его глубинных ментальных установок посредством приобщения зрителя к смыслу русской иконописи, выраженному преимущественно эстетически? Прежде всего, естественно, потому, что «линии и краски» выражают духовный смысл этого, по выражению Е.Н. Трубецкого, «единственного в мире искусства», не предназначенного только для поверхностного любования. Философ утверждает, что «открытие иконы дает нам возможность глубоко заглянуть в душу русского народа, послушать её исповедь, выразившуюся в дивных произведениях искусства. В этих произведениях выявилось все жизнепонимание и все мирочувствие русского человека...»².

¹ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. С. 367.

² Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Он же. Избр. произв. С. 373.

Другим аргументом, подтверждающим актуальность обозначенной нами проблемы отражения менталитета в искусстве, могут служить размышления Е. Трубецкого о творческом озарении, инстинкте иконописца, об отражении в иконе неких возвышенных символов и смыслов, отобранных каким-то мистическим сверхсознанием индивида, когда отражение в творчестве можно признать «лишь бессознательной реминисценцией»¹. Таким образом, можно говорить о глубинной психологичности древнерусской иконописи, об отражении в искусстве целого внутреннего мира чувств и настроений.

Нелишне напомнить, в связи с вышесказанным, что менталитет а) выступает как глубинно-психологический феномен, то есть отражает соответствующий набор эмоций, чувств, оценок и установок как отдельного индивида, так и данного конкретного общества в целом, и б) формируется (что особенно просматривается, полагаем, на индивидуальном уровне) и функционирует в том числе и на бессознательном (точнее, малоосознаваемом) уровне. Так что налицо определенные содержательно-смысловые пересечения с наблюдениями Е.Н. Трубецкого и его замечаниями по поводу русской духовной живописи. Тем более, что он вполне конкретно свидетельствует о поразительной глубине жизнепонимания иконописца и его проникновения в человеческую душу.

Православная икона отражает также глубинные, потаенные моменты русской национальной идеи, общего необыденного смысла русского существования, то есть в определенной мере выражает умонастроение и сознание народа, обращенное в будущее. Икона является той своего рода «хоругвью», вокруг которой сплачивается наш народ в дни бед и опасностей, когда разрывается на части и гибнет некое народное целое. Спасает русский народ всегда только та сила, которая звучит в молитвенном призыве: «Да будет едино как и Мы»² (имеется в виду, прежде всего, образ божественного триединства, написанный, запечатленный в иконе А. Рублевым).

Еще одной показательной особенностью русской иконы является то, что она рассчитана на определенный уровень по-

¹ Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи. С. 385.

² Там же.

нимания человека, уровень его интеллектуального и духовного развития. П.А. Флоренский, подчеркивая эту особенность, говорит, что «именно иконы — это возвешение истины всякому, даже безграмотному, тогда как богословские писания доступны немногим и потому менее ответственные»¹. Духовное содержание иконы состоит как в устремлении души в будущее, так и в обращении ее к прошлому. Часто такого рода противовекторное духовное движение является одновременным, то есть некая духовная субстанция, двигаясь в различных направлениях времени, в то же время движется только в одном. Противоположные направления, таким образом, совпадают. Чем онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давно ожидаемое всечеловеческим сознанием. Как будто это некая весть из глубин бытия, бережно и тайно, почти полузабыто, лелеемая память о духовной родине.

Особого рода помощником для «припоминания» и выступает православная русская икона, помощником относительно несложным по сравнению с другими символами духовного мира, облакаемыми в необыкновенные формы, загадочно сложенными «ребусами» духовного мира. Русская иконопись может быть рассмотрена не только как компонент, сопутствующий и значительный для отечественной культуры на отдельных этапах ее развития, но и как сущностный, весьма значимый элемент, отражающий ментальные установки русского национального сознания в его длительном историческом протяжении.

Известно, что русская культура на протяжении многих веков обладала единством, параллелизмом всех составляющих ее частей. Особенно это относится к периоду XI—XVII вв. В синтез искусств наравне с зодчеством, монументальной фресковой живописью, мелкой пластикой, прикладным искусством, литературой входила русская церковная музыка — одна из наиболее ярких страниц русской духовной и художественной культуры. Творцы древнерусской музыки избегали внешних эффектов, украшательства, чтобы не нарушить глубину чувств и мыслей. Слово, смысл составляли основу песнопений, которые способствовали прояснению его значения, озвучивали его, иногда иллюстрировали.

¹ Флоренский П.А. Иконостас // Он же. Имена. С. 381.

Не менее значима роль слова и в иконописи. Т.Ф. Владышевская отмечает, что «церковное изобразительное искусство... равносильно проповеди, потому что иконопись для глаза есть то же, что слово для слуха. Фрески, иконы, миниатюры поучали. Созерцание икон, слушание близких к ним по содержанию песнопений вызывало высокие мысли и чувства»¹. Можно говорить, что икона и звучащее перед нею песнопение, молитва составляли пульс русской духовной культуры.

Церковное искусство, действуя всеми своими компонентами, переключало человека с проблем сегодняшнего дня на проблемы высокого, вечного. В отличие от фольклора, ориентированного на трудовую жизнь, повседневный быт человека, церковное искусство обращается к миру горнему, возвышенному, помогает человеку совершить этот переход, воздействуя на его слух и зрение. Известно, что византийская эстетика оказала определяющее влияние на музыкальную культуру Древней Руси, надолго определив путь развития русской музыки. Эстетический аспект явился основополагающим для формирования как византийского, так и древнерусского музыкального искусства, сохранившись в дальнейшем в виде внесознательных эстетических установок русского национально-го менталитета.

Современные исследователи справедливо утверждают, что в основе русской иконописи и певческого искусства (в том числе современных) отражаются древние эстетические архетипы византийского происхождения, как иконописные образы, так и модели песнопений — мелодические формулы. На них должны были опираться художники, подчиняя им свою творческую волю. Создавая свои произведения, иконописцы и гимнографы использовали уже готовые модели, архетипы. Максимально близкое перенесение «переводчиком» художественного смысла означает передачу множеству молящихся свидетельства Церкви об ином мире, и малейшее изменение не только линий (в иконописи), но и тончайшее — их характера — придаст этой отвлеченной схеме иной стиль, иную духовную структуру, а возможно, и изменит содержание.

¹ Владышевская Т.Ф. Музыка Древней Руси // Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. М.: Искусство, 1993. С. 173.

Однако вышесказанное вовсе не означает, что здесь из смыслового эстетического поля напрочь выпадают личность и творчество исполнителя. Просто роль отдельного человека в сопряжении с Божественным значением представляется более чем несущественной самому исполнителю. В этом, в частности, кроется идея соборности русского национального творчества. Т.Ф. Владышевская, впрочем, замечает: «Ни иконописцы, ни музыканты Древней Руси не были копировщиками. В рамках канонической традиции они находили достаточно возможностей для того, чтобы выразить свою творческую индивидуальность, но идея архетипа возвышалась над всем. Обретенные свыше богодухновенные песнопения принадлежали не человеку, а высшей небесной иерархии, являлись музыкой «небесной», этим объясняется причина их анонимности. Задачей музыканта, равно как и иконописца, было не самовыражение, не воплощение индивидуального, личностного, а постижение и воспроизведение «небесных» песнопений, воссоздание божественного образа, передаваемого с помощью древних священных подлинников»¹. В этом, повторим, нам видится яркое выражение русской идеи всеобщности жизнедеятельности и творчества народа, препятствующего проникновению в культуру чужого и ненужного.

Однако если духовно-нравственная, эстетическая установка русского менталитета имеет глубокое укоренение в индивидуальном сознании, в глубине души человека, то установка национально-государственная, выражающая отношение индивида к социальному окружению, не может быть не обращена «вовне». Именно поэтому, полагаем, до настоящего времени русское национальное понимание государства, его места и роли в жизни общества и человека оценивается зачастую через призму идеологических представлений и интересов.

Проблема взаимодействия и воздействия друг на друга государства и общества всегда была и остается одной из наиболее важных, волнующих человечество. Занимая особое место, наряду с экстремами «государство и личность», «общество и человек», «природа и общество» и другими, она несет на себе

¹ Владышевская Т.Ф. Музыка Древней Руси. С. 177.

как идеологическую, так и повседневную, конкретную (для индивида) нагрузку одновременно.

Сегодня, когда на первый план социально-философских и иных исследований часто выходят феномены индивидуального и массового (коллективного) поведения, сознания и бессознательного в сопряжении с социальной ситуацией и попытками их длительного прогнозирования, изучение ментальных феноменов в историческом протяжении (особенно) и в настоящем приобретает очень большое значение. Можно ли, изучив ментальные установки конкретной нации, народа, предсказать его дальнейшую судьбу? Можно ли влиять на общественный менталитет и тем самым достаточно уверенно детерминировать ход национальных, социально-политических событий? Каково в данном контексте соотношение таких философских категорий, как «закономерное» и «случайное», «общее», «особенное» и «единичное»? Одно из возможных направлений поиска ответов на эти и другие вопросы можно обозначить как «ментальное» — в контексте рассматриваемого нами ментального подхода.

В основу данного направления мы помещаем предположение о том, что характер, форма и признаки государства, хотя и не в полной мере, но в значительной степени, определяются соответствующим им национальным менталитетом¹. Представления о государстве, ориентация на государство в системе внутренних глубинно-психических социокультурных установок, характеризующих национальный менталитет или менталитет любой иной социальной общности, являют собой широкое поле для исследования, результаты которого могут оказаться плодотворными для общей характеристики ментальных феноменов. В связи с этим встает вопрос о теоретическом и прак-

¹ Авторское определение менталитета см. также: Характер русского народа: ментальное и витальное (Современное прочтение философии И.А. Ильина) // Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений. Н.Новгород: Изд-во ВВАГС, 1999. С. 213—214; Диалектическая триада в философии имени А.Ф.-Лосева (к концепции русского менталитета) // Актуальные вопросы диалектики (историко-философские аспекты). М.: ИФ РАН, 2000. С. 232—234; Ментальность личности и внутренние механизмы динамики социальной направленности // Credo. 2000. № 2 (20). С. 60—67 и др.

тическом обосновании значимости проблемы русского менталитета, которую мы видим в нижеследующем.

Современная социокультурная и политическая ситуация в России, которая имеет ярко выраженные черты социально-политического кризиса (что подчеркивается в соответствующих исследованиях)¹, характеризуется повышенной активностью духовных исканий в обществе, связанных в числе прочего с попыткой национальной, социальной и культурной самоидентификации, в том числе самоидентификации русского народа как народа — носителя определенной государственной идеи. Государственная идея (которой сегодня старательно придается оттенок идеи национальной, практически отсутствующей на сегодняшний день в России), долженствующая сплотить все общество, остановить дальнейшую социальную, клановую, расовую стратификацию страны, — одна из основных целей большинства социально-политических исследований и может рассматриваться как одна из попыток внутреннего восстановления страны, духовного возрождения нашего общества, попытка примирения духовного содержания русского социума и политических задач государства между собой. Целостность народа и государства, таким образом, может выступать в качестве своеобразного стержня современного возрождения российского государства.

В этой связи теоретическое и практическое значение социально-философских исследований проблемы русского менталитета неоспоримо. Осознание «самости» народа, его национальной и культурной самобытности невозможно без поиска истоков развития и формирования целостной системы устойчивых внутренних глубинно-психических установок, которые в значи-

¹ См.: Большаков В.И. Русская соборность и системные кризисы российской государственности // Философское осмысление судеб цивилизации: Тез. XIV ежегодной науч.-практ. конф. кафедры философии РАН (29—30 янв. 2001 г.). М.: ИФ РАН, 2001. С. 150—153; Дубова Е.Т. Духовный кризис в России и религиозная психология // Новая Россия: духовность, гражданственность, возрождение. Краснодар: Кубанский учебник, 2000. (Библиотека журнала «Наука Кубани»). С. 83—85; Пигалев А.И. Философский нигилизм и кризис культуры. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та., 1991; Чубайс-И.Б. Россия в поисках себя: Как мы преодолеваем идейный кризис. М.: НОК «Музей бумаги», 1998 и др.

тельной степени определяют характер народа (в том числе и на границе бессознательного). Изучение ментальных феноменов, выделение значительных, определяющих черт общего социального организма позволяет дать изучаемому объекту более полную, объемную, если не исчерпывающую характеристику.

Современный российский своеобразный правовой нигилизм и недоверие к власти не является качественной чертой русского народа, принадлежащей исключительно настоящему времени. Слабая оформленность русских представлений, ориентаций, установок была характерна для российского общества еще в начале XX в., и есть определенная уверенность в том, что эта черта является неизбывной для русского народа. Стоит задуматься об условиях формирования и поддержания этой черты, во всяком случае ее внешнего проявления. Вопрос о внешней форме и внутреннем содержании можно считать одним из основных для определения русского характера. Н.А. Бердяев замечает, что для русских внутренняя свобода личности всегда значила больше, чем убедительная внешняя, социальная детерминированность, упорядоченность жизни. Огромная сила стихии и сравнительная слабость формы противопоставлялись западной практически тотальной определенности и расчетливости. «Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности», — отмечал русский мыслитель¹.

Не случайно, рассматривая отношение к форме как некую внешнюю обустроенность, Н.А. Бердяев проводит параллели с западным к ней отношением, сравнивая, таким образом, русское и западное сознания. Это помогает заметить наиболее яркие черты, свойственные большей частью или исключительно русским: «Русский народ очень одаренный, но у него сравнительно слабый дар формы. Социальная стихия опрокидывает всякую форму. Это и есть то, что западным людям, особенно французам, у которых почти исчезла первичная стихия, представляется варварством»². Стихия — душа русского народа. Нежелание закрепляться в постоянных формах, пусть даже самых удачных, может вырвать

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 14.

² Там же. С. 192.

русского человека из привычных, сложившихся условий и заставить искать нового, светлого, идеального на стороне. Этот яркий, на грани социально-личностного конфликта, протест личности против социума и государства весьма характерен для русского человека и русского народа в целом; можно сказать, что это — одна из важнейших черт, характеризующих русский менталитет. Имеет смысл именно в таком ракурсе говорить о русской стихийности, поскольку традиционно понимание, что западный тип человека совершенно отличен от русского. Н.А. Бердяев замечательно говорит об этом: «Западные люди гораздо более оседлые, более прикреплены к усовершенствованным формам своей цивилизации, более дорожат своим настоящим, более обращены к благоустройству земли. Они боятся бесконечности, как хаоса, и этим походят на древних греков. Слово «стихия» с трудом переводимо на иностранные языки. Трудно дать имя, когда ослабела и почти исчезла самая реальность»¹.

Стихийность и даже анархичность русского сознания позволяет говорить о двойственном отношении русских к государству, и это легко укладывается в концепцию дуалистичности внутренних устойчивых установок народа, то есть собственно русского менталитета. Духовные искания и социально-политическое упорядочение жизни требовали точек совмещения для обоюдного удовлетворения потребностей, достижения своих целей. Глубокая противоположность между Святой Русью как возвышенным образом и Российской империей как социальной реальностью изначально заложена в душе народа. Славянофильская патриархально-органическая теория общества предполагает в качестве основы русского общества семью и построение всего социума по типу семейственных отношений. Но, например, К.Н. Леонтьев, которого очень трудно отнести к западникам, вообще отрицал семейственность русских и большую силу видел в самодержавном государстве. Н.А. Бердяев отчасти поддерживает это утверждение, добавляя, что «народы Запада, французы в особенности, гораздо семейственнее русских и с большим трудом порывают с семейными традициями»².

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 195.

² Там же. С. 55.

Государственное сознание русского народа, таким образом, можно частично связать с семейными ценностями, а устройство государства представляется по аналогии с семьей. В то же время, несмотря на то, что для России вроде бы являются характерными патриархальные отношения и считается общепринятым достаточно строгое подчинение младших старшим, однако в их основе лежит не страх или юридические нормы, а уважение и уважение это обоюдно: как младших к старшим, так и старших к младшим. Нарушение этого равновесия приводит к серьезным внутрисемейным конфликтам, которые на уровне общества могут проявиться как конфликты социальные.

Свобода личности, внутренняя свобода индивида была духовной, нравственной основой русского общества. Общинность (или «коммунитарность», как говорит Н.А. Бердяев), русского народа не подавляла личность, но упорядочивала ее внутренние установки, приводя их в соответствие с собственными. К.С. Аксаков подчеркивал значение хорового начала у русского народа, в отличие от западного самодовления и изоляции индивидуума, прежде всего юридической его изоляции, свойственной для западного человека: «Личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Свобода в ней, как в хоре»¹. Это одна из духовных черт народа. Однако, полагаем, это не значит, что призвание России в мире, мессианизм русского народа связаны с отсталой формой экономической общины.

Заметна сущностная взаимосвязь государственного сознания народа и сформированности правовой установки общественного сознания и внесознательного. Правовое сознание справедливо представляется И.А. Ильиным как закономерный итог национального развития: «Народ, не выносивший зрелого правосознания, не создавший сильной и духовно-верной государственности — не может иметь подлинной и предметной философии права: она зародится только тогда, когда для него придет эпоха великой борьбы за правосознание и за настоящую государственность»². Таким образом, очень верно, на наш взгляд, увязывается воедино правосоз-

¹ Цит. по: Бердяев Н.А. Русская идея. С. 56.

² Ильин И.А. Религиозный смысл в философии // Он же. Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 50.

вание и государственное сознание народа¹. Означенный духовный аспект русского национального характера, повторим, можно рассматривать как одну из основ духовности народа, как основание его социального развития, в том числе и современного.

Выше уже подчеркивалось, что представления русских о государстве и их отношении к существующему государственно-му устройству совершенно отличны от западного «культу государства» в сознании граждан. Русская, большей частью идеальная, утопическая идея государства заключается в целостном понимании народной жизни, органическом понимании отношения между верховной властью (царем) и народом. Подобные представления, «принятые на вооружение» славянофилами, предполагают, что в государственных отношениях не должно быть ничего формального, юридического, не нужны никакие правовые гарантии, поскольку органические, естественные отношения в корне противоположны договорным. Все должно быть основано на доверии, любви и свободе. Н.А. Бердяев замечает об этом: «Славянофилы, в этом отношении типичные романтики, утверждают жизнь на началах, стоящих выше правовых. Но отрицание правовых начал опускает жизнь ниже правовых начал. Гарантий прав человеческой личности не нужно в отношениях любви, но отношения в человеческих обществах очень мало походят на отношения любви. ...Славянофилы не любили государства и власти»². Однако эта черта, принадлежавшая не только славянофилам, — это одно из проявлений народности.

Одна из русских идей, также достаточно рельефно выступающая во взглядах славянофилов и признаваемая в качестве неизбывного свойства русского сознания, — это идея соборности: «это и есть русская коммунитарность, общинность, хоровое начало, единство любви и свободы, не имеющее никаких внешних гарантий. Идея чисто русская»³. Свобода личности в русском миропонимании стоит выше права. Юридическое оформление социальных отношений представляется русским угрозой этой свободе, угрозой внутренней подвижной це-

¹ См. подробнее: Ильин И.А. Путь духовного обновления // Там же. С. 81—122.

² Бердяев Н.А. Русская идея. С. 57—58.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 58.

лостности, «самости» человека. Но еще раз, думается, нужно подчеркнуть, что принципы, лежащие в основании русского государства, — добровольность, свобода и мир — это основы в большей степени идеального государства; в русской исторической действительности ничего подобного, к сожалению, не наблюдалось, это воззрение — своего рода романтически-утопическая прикраса. В этом нам видится своеобразие государственного (а в каком-то смысле — антигосударственного) сознания русских людей.

Чисто русское искание идеальных черт в реальном государстве не приносит желаемого результата. На этой основе возникает такой своеобразный и характерный для русских людей феномен, который может быть обозначен как «мифологизация сознания». В процессе мифотворчества идеальное государство занимает собой то пространство социальных и личностных представлений, в котором смешиваются образы идеального и реального мира. С определенными оговорками можно назвать это пространство ментальным. При этом установки, представления, ориентации на государство являются одной из составляющих общей, глобальной системы устойчивых внутренних установок общества, то есть собственно менталитета.

Важно отметить, что, согласно бердяевской концепции двойственной дуалистической природы характера русского народа, в котором сочетаются между собой самые противоречивые черты, отчасти славянофильская идеализация прошлого России (но только отчасти, ибо российское «настоящее» никогда не было по душе нашим соотечественникам как духовным искателям, странникам и бунтарям) сопровождалась одновременно идеализацией и западного устройства (государственного устройства в том числе). В понятии «западническое» (или «прозападное»), как его обычно применяют для характеристики известного общественно-политического течения, не вполне, на наш взгляд, отражается его истинное содержание. Так называемые «западники» — не менее русские люди, чем «славянофилы», и разногласия в их воззрениях заключаются, прежде всего, в различном видении путей социального развития России.

Русский философ и богослов Г.В. Флоровский говорил об общности исторического пути народов. Все нации, государства, этносы проходят один и тот же путь исторических «пре-

вращений», только за различное время, разница — в темпе и ритме движения, счете периодов и поколений. И по истории одного народа мы можем заранее прочесть творимую историю другого. Г. Флоровский приводит мнение А.И. Тургенева о сходстве и различии в судьбах России и Европы: «Мы, Русские,— писал Тургенев Герцену с раздражением человека, принужденного твердить азы,— мы принадлежим и по языку и по породе к европейской семье, “genus Europaeum”, и, следовательно, по самым неизменным законам физиологии должны идти по той же дороге. Я не слыхал еще об утке, которая, принадлежа к породе уток, дышала бы жабрами, как рыба”. И он злобно высмеивал русскую ”загадку”, “русский сфинкс” с его годами молчания, узнавая в нем знакомые черты ярославского мужичка, забитого нуждой и непосильным трудом, с его запахом и изжогой»¹.

Со стороны и на первый взгляд может показаться, что сторонники «чисто русского» пути русского государства тянут страну назад, в «идеальное» общество, которое на поверку оказывается не более чем мифом; приверженцы же западного пути стремятся увести Россию в сторону от ее собственной стези, ее сути, ее высшего духовного (но пока еще не вполне постигаемого и достигаемого) мирового предназначения. Полагаем, что оба толкования не могут быть приняты как единственно верные и одновременно заслуживают внимания.

Духовный склад русского народа, по признаниям мыслителей конца XIX — начала XX вв., совсем не устроительный. Внутренняя свобода превалирует над внешней оформленностью отношений. Слабый дар формы у русского народа на Западе считается «варварством». Отсутствие в русской истории античной традиции как изначального исторического истока не позволяет считать органичной для русского народа ту форму государственного и общественного устройства, которая принесена в Россию из Запада.

Впрочем, Г.В. Флоровский указывает на еще одну сторону российско-европейского противостояния. «Восток и Запад, Россия и Европа — за этой конкретной, фактической, истори-

¹ Флоровский Г.В. О народах не-исторических: (Страна отцов и страна детей) // Он же. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 90.

ко-географической противоположностью ... стояла другая, дававшая ей содержание, принципиальная антитеза — антитеза принуждающей власти и свободы»¹. Вообще, сравнение России и Запада, сопоставление и противопоставление идей, представлений, духовного склада и образа мыслей народов позволяет на контрапунктах возможно точно выявить и показать своеобразие, особенности русского менталитета.

Отвержение примата права и государства в русском сознании обуславливается еще и тем, что русские люди в иерархии внутренних ценностей ставят любовь выше справедливости. Причем любовь эта не носит исключительно физического или исключительно социального характера, она имеет духовный характер и высокий смысл. Русская любовь не закрепощает, не ограничивает, но освобождает человека. Свобода личности как одна из установок в русском менталитете — не юридический, правовой результат, но высшая, зачастую недостижимая, цель. Весьма важно понимание того, что духовное освобождение позволяет русскому человеку «не замечать» закрепощения физического или социального. В этой своеобразной иерархии приоритетов нам видится одна из причин того, что личное рабство сохранилось в России до третьей четверти XIX в.

Почти парадоксальны (для западного миропонимания особенно) дуалистические представления русских о свободе. Освобождение духа и закрепощение тела — это, казалось бы, устойчивое равновесие представляет собой обманчивое благополучие. В процессе исследования русского менталитета открылся удивительный факт: когда удастся вычленив из хаоса российской души какую-либо черту, удержать и проследить ее, зафиксировать и описать, то эта черта оказывается... не вполне русской. Так и здесь: казалось бы, мы согласились, что русские — внешне смиренные (или смиренные?), покорные люди (это вполне может объясняться их внутренней освобожденностью и внутренними же, духовными поисками высших смыслов), и подтверждением тому служит практически вся история России. Но вдруг личный, индивидуальный протест, легко перерастающий в про-

¹ Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Он же. Из прошлого русской мысли. С. 37.

тест социальный, ломает эти сложившиеся представления о русском человеке и русском народе ¹.

Один из ярких примеров бунта личности против социума и государства приводит Ф.М. Достоевский в своих «Записках из подполья». С большой остротой им поднимается и разворачивается тема антисоциального протеста. Примечательно то, что чувство личности, не согласной быть штифтиком, винтиком мирового механизма, малой частью целого, быть только средством для целей установления мировой гармонии и принести себя в жертву во имя этих целей, доведено у Ф.М. Достоевского до безумия. Н.А. Бердяев замечает об этом, что «человек совсем не есть благоразумное существо, стремящееся к счастью, что он есть существо иррациональное, имеющее потребность в страдании, что страдание есть единственная причина возникновения сознания. Подпольный человек не согласен на мировую гармонию, на хрустальный дворец, для которого сам он был бы лишь средством»². Бунт русского человека против государства, физический или духовный, — это весьма примечательная русская черта, показывающая отношение русского народа к государству. Поэтому было бы справедливо утверждать, что основным в русском сознании был «государственный анархизм», если возможно такое сочетание понятий (допускаем подобное сочетание, потому что для русского менталитета характерно, как мы выше показали, совмещение практически несовместимого — идейного, социального и психического содержания).

Анархическая идеология, созданная, по преимуществу, высшим слоем русского дворянства, отвечает интересам всех слоев населения России. Тема власти и оправданности государства, как пишет Н.А. Бердяев, «очень русская тема», которая не разбирает социального положения, знатности, богатства и образованности человека. Это одна из наиболее общих русских черт, демонстрирующая особенное отношение русских к влас-

¹ Об обманчивости русского смирения см. подробнее: Полежаев Д.В., Прудникович Л.А. О«русском смирении» и российском менталитете // Сб. науч. ст. проф.-преп. состава ВФ МУПК. Ч. 3. Волгоград: ВКПК, 1998. С. 55—62.

² Бердяев Н.А. Русская идея. С. 82.

ти, весьма отличное от западного. К.Н. Леонтьев, например, утверждал, что русская государственность с сильной властью была создана во многом благодаря татарскому и немецкому элементу (имеются в виду золотоордынское влияние на формирование первичных государственных институтов и Петровские реформы, когда во многом некритически перенималось западное устройство государства), и в этом он отчасти был прав. Однако некоторые крайне резкие его суждения трудно признать однозначными. Так, к примеру, он считал, что русский народ и вообще славянство ничего, кроме анархии, создать не могли бы. Это, полагаем, преувеличение. У русских, как и у всякого другого народа, достаточно большая естественная способность к самоорганизации, но все дело в отношении русских к государству, которое (отношение), как выше отмечалось, оказывается преимущественно негативным.

Можно поддержать известный тезис о том, что «русские не любят государства», не считают его своим и поэтому либо бунтуют против него, либо покорно несут его гнет, что также является своеобразной формой протеста. Отношение к государству, которое строится на отношении к власти, основывается на том, что русские острее и глубже, чем западные люди, чувствуют зло и грех власти. Властные, политические отношения устанавливают несправедливое противоположение, когда для отдельной личности предполагается евангельская мораль, самопожертвование, а для общества допускается мораль «звереподобная»¹. Здесь снова встает вопрос о жертве личности (и личностью) для государственных, отдаленных, не очень понятных, а потому часто резко отторгаемых этой личностью целей. Но на уровне коллективном данная установка отнюдь не всегда срабатывает как негативная, особенно в поведенческом плане.

Государственно-правовая установка русского менталитета — это проблема и интеллектуального плана. Роль интеллектуальной, духовно высокой культуры («интеллектуальность» и «духовность», конечно, — неравнозначные понятия) подчеркивалась, к примеру, в концепции А. Тойнби, который считал, что в зависимости от реального отношения к власти, к

¹Бердяев Н.А. Русская идея. С. 127.

управлению наиболее духовно высокоразвитого слоя общества определяется историческая судьба государства.

Проблема отношения русского народа к государству и праву в значительной мере религиозная. Русский «уход из истории» (например, известное явление раскола в истории России) — это тоже антигосударственный протест. Он означает признание того, что миром овладел антихрист, грехи и пороки накапливаются в обществе, и борьба против них становится возможной только при разделении этого общества на несоприкасающиеся составляющие, объединение которых возможно только в будущем, после самоочищения. В большой глубине русского общественного сознания подспудно витает убеждение, что, служа государству, человек отдает Богово кесарю, а жажда власти и распоряжение жизнями людей есть «искушение царством мира сего».

Этому царству настоящего, государству, построенному на принуждении, на римской идее, противопоставляется русская идея, основанная на свободе духа. Отрицание же этой духовной, внутренней свободы и есть соблазн, искушение Антихриста. Принципиальное отношение к «царству кесаря» определяется в Евангелии: отвержение искушения царством мира сего, государственным устройством. В этом христианском миропонимании раскрывается одна из основ отрицательного отношения русских к государству.

Н.А. Бердяев замечает о православии в данном контексте, что «в нем больше свободы, больше чувства братства людей, больше доброты, больше истинного смирения, меньше властолюбия, чем в христианстве западном»¹. Религиозное сознание русских, переплетение в нем христианства с языческой традицией — это достаточно сложный и объемный вопрос, который необходимо рассматривать через призму феномена религиозной установки русского менталитета.

Для углубленного осмысления «взаимоотношений» государства и общества, уяснения сущностных основ государства можно обратиться к известной работе И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», которая, по общему признанию, является одним из самых значительных сочинений европейской философии XX в. В ней, ре-

¹Бердяев Н.А. Русская идея. С. 246.

шитительно отвергая традиционную трактовку гегельянства как абсолютного рационализма, И.А. Ильин создает оригинальную интерпретацию философии Г.В.Ф. Гегеля, во многом предвосхищающую то обращение к гегелевскому наследию, которое в 20—30-х гг. XX в. стало основой немецкого и французского неогегельянства и экзистенциализма.

Диалектика Г. Гегеля предполагает понимание «абсолютного государства» не в качестве завершеного «образа», но как «явления», основанного на компромиссе. В процессе взаимодействия государства и общества, им регулируемого, весьма важным фактором выступает стихийность народа, включенного в общественную и государственную системы. Возможность преодоления этой стихийности скрывается в общественной нравственности как способности к самоопределению и самоограничению индивида в социальном смысле. Осмысливая гегелевские построения, И.А. Ильин замечает: «Общество как нравственный организм состоит по необходимости из нравственных людей. ...Общество людей как образ нравственного организма осуществляется только через целостное преодоление эмпирической стихии чувственного разъединения, свойственной земному существованию людей»¹. Полагаем, под такого рода «стихийей» можно понимать определенную часть ментальных, глубинно-психических, социокультурных, установок человека и общества, функционирующих в бессознательной сфере или на границе сознания. Во всяком случае здесь можно уверенно исключить поведенческий компонент менталитета.

Когда Г. Гегель говорит об общественной нравственности, он обязательно подчеркивает, что следует непременно подразделять ее внешнее проявление (форму) и внутреннее, сущностное содержание. Он замечает недостаток конкретной нравственности у граждан, то есть нравственности непосредственной, бытовой и каждодневной. Это представление защищает И.А. Ильин, в свою очередь уточняющий, что «духовное» и «эмпирическое» проявления в общественном сознании и поведении глубоко различны. В глубинных основах социального поведения лежат ментальные, социально-психические установ-

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 444.

ки, проявляющиеся, актуализирующиеся в зависимости от конкретной ситуации.

«Нравственность народа, — отмечает философ, — может оставаться бессознательным и скрытым, а может быть и бес- сильным, непроявляющимся, подавленным «добрым нравом». ...Жизнь свободного народа есть только сама по себе или непосредственно реальная нравственность, а на поверхности своей она подвержена уклонениям, блужданиям, «ограниченности» и слепоте, тогда оказывается, что «откровенный дух имеет корень своей силы в подземном мире»... и что конкретное единство народа скрывается в бессознательной и немой субстанции всех, в водах забвения...»¹.

Напомним, что ментальные феномены функционируют в значительной степени за границами сознания, в его «большой глубине», поэтому наше предположение о том, что речь здесь идет о взаимодействии «идеи государства» и идеи социального менталитета имеет определенные основания для существования. Здесь высвечивается основная причина противоречия государства и общества. Первое (государство) стремится к абсолютному упорядочению мира с возведением его (упорядочения) в степень абсолюта. Второе (общество) имеет в глубине своей интенцию к свободе, но свободе, опять-таки абсолютной, то есть отрицающей самое себя. Две этих противоположности, «экстремы» устройства человеческой жизни необходимо дополняют друг друга и должны бы уравниваться, хотя такого равновесия в истории не просматривается. Идет явная борьба, в крайнем случае, налицо напряженное противостояние.

Возможно ли вообще существование государства, не только основанного на неких «идеальных социальных принципах», но и использующего их в действительности? Г. Гегель считает, что да, И.А. Ильин полагает, что нет. Идеальное государство предполагает наличие идеального человека в массе, то есть идеального, «абсолютного» общества. Г. Гегель не допускает отрицания государственного устройства «за ненужностью». Однако следует прислушаться к мнению И.А. Ильина, который справедливо отмечает, что «если центробежные и дифференцирующие тяготения человеческого существа будут целостно преодо-

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля... С. 449—450.

лены и осуществится всеобщая «добровольность» и «сращенность», то государство или перестанет быть принудительно-властвующей организацией, или совсем отомрет и исчезнет за ненадобностью. ...Оно превратится в нечто новое и небывалое, наподобие безвластного, анархистического союза, в котором властвование заменится разъясняющим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого»¹. Пытаясь изобразить картину идеального государства, Г. Гегель оказывается в силах показать лишь мир, наполненный мешаниной из духовной свободы и хаотической необходимости.

Таким образом, «правильное» общество не испытывает нужды в каком-либо вообще государственном оформлении, поскольку в нем все изначально не извне, но внутренне обусловлено и детерминировано. Взаимоосуществление целей и задач общества и государства содержит в себе заметное, существенное противоречие, которое мы полагаем уместным обозначить как «диалектический компромисс». Предполагается, что государство отказывается от достижения части своих целей, ограничивающих, ущемляющих свободу социального устройства, а общество, в ущерб своим интересам и внутренним потребностям, не форсирует собственного развития на направлениях, мешающих государству. Можно сказать, что диалектический компромисс между государством и обществом есть самоограничение и отказ от «идеального» осуществления.

С точки зрения Г. Гегеля, наиважнейшим является то, что именно государство делает уступку обществу. Заметим, что уступка эта делается не некоему, условно говоря, «внешнему обществу», но обществу «внутреннему», имеющему опору на глубинные социально-психические установки менталитета общества. Возможно именно поэтому природа государства рисовалась Гегелю как «трагическая». В нем (государстве) не было выхода к осуществлению всеобщей конкретной нравственности, которую возможно достигнуть только на уровне социума не формально-правовыми средствами, культивируемыми государством, но в ходе саморазвития. Для Гегеля же как ярого сторонника государства вообще в этом заключалось почти неразрешимое противоречие.

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля... С. 445.

Это противоречие заключалось не только в столкновении с обществом, но было присуще изначально и самому государству в его системе — закономерный итог взаимопроникновения социального и государственного феноменов. «Политический организм,— пишет И.А. Ильин,— оставался качественно неодинаковым и духовно неравноценным в своих частях; он оставался не только по своему элементу («социально-психическое»), но и по внутренней структуре, несовершенным единством, осуществляющим не победу духа, но его трагически принятый компромисс»¹. Менталитет общества в его относительном единстве, то есть во взаимопересечении сущностных глубинно-психических установок, оказывает значительное влияние на становление и функционирование государственности и государства как политического института. Поэтому имеет смысл выделять в качестве одной из глубинных социально-психических установок менталитета государственную (или политическую) установку индивидуального и массового сознания (и бессознательного).

Отличительной особенностью государства является то, что оно в осуществлении своей функции подходит к общественному сознанию извне, большей частью не согласовывая с ним свои решения и действия. Почему же необходимо государство для обыденной жизни индивидов? Понятно, что для некоторого упорядочения, но по какой причине? И.А. Ильин утверждает, что «возможность государственной жизни и государственного управления независимо от творческого согласия и сознательного участия всех и каждого может быть объяснена только незрелостью всеобщего самосознания и непроявленностью всеобщей воли в жизни народа. Такая незрелость допускалась Г. Гегелем всегда и притом в качестве низшей ступени духовного бытия: народный дух не всегда стоит на высоте истинного, «по себе и для себя сущего» самосознания, так же, как индивидуальная душа...»². Можно еще раз напомнить тезис И.А. Ильина о «бессознательности» доброго нрава народа, в повседневной жизни демонстрирующего, к примеру, вражду и непримиримость.

Для подтверждения приведенных выше слов И.А. Ильина важен пример из работы другого русского философа «золотого

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля... С.448.

² Там же. С. 449.

века» Вл. Соловьева «Русская идея», который пишет, что «...конечное призвание еврейского народа, истинный смысл его существования существенно связаны с мессианской идеей, то есть с идеей христианской. Однако не похоже на то, чтобы общественное мнение и национальное чувство евреев было особенно благорасположено к христианству. ...Народ, предназначенный даровать миру христианство, выполнил эту миссию лишь против воли своей... Посему не может уже считаться дозволенным теперь говорить, что общественное мнение нации всегда право и что народ никогда не может заблуждаться в своем истинном призвании или отвергать его. ...Народ может при случае не понять своего призвания»¹. Право принимать решения и сводить многие мнения к единому знаменателю, таким образом, присваивает себе государство, ибо общество, нация, народ в силу своих по природе слабых самоорганизации и самосознания к этому не способны. Многие идеи гегелевской философии оказали значительное влияние на развитие отечественной общественной мысли со времени ее зарождения до настоящего времени, получая различную интерпретацию и часто противоречивые оценки.

Идея государства в системе установок менталитета, как мы видим, тесно переплетается с такими понятиями, как «право», «правосознание», «закон» и др. Они имеют свое толкование и воплощение в индивидуальном и массовом сознании, приобретая статус концепта. Ю.С. Степанов замечает о правовой установке менталитета в контексте концептуального осмысления системы отношений и образов человека и мира следующее: «Возьмем ... представления рядового человека, не юриста, о «законном» и «противозаконном», — они концентрируются, прежде всего, в концепте «закон». И этот концепт существует в сознании (в ментальном мире) такого человека, конечно, не в виде четких понятий о «разделении властей», об исторической эволюции понятия закона и т. п. Тот «пучок» представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово закон, и есть концепт «закон». В отличие от понятий в

¹ Соловьев В.С. Русская идея // Он же. Спор о справедливости: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 625—627.

собственном смысле термина (таких, скажем, как «постановление», «юридический акт», «текст закона» и т. п.), концепты не только мыслятся, они переживаются. Они — предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений. Концепт — основная ячейка культуры в ментальном мире человека¹.

Менталитет, который сегодня часто называют российским (напомним, мы рассматриваем русский аспект российского менталитета), распространен в Российской Федерации и в массе своей выражает свою правовую установку через социально-психический образ «Государство — это отец», то есть предполагается, что именно государство осуществляет заботу об обществе и отдельном человеке. Эта своеобразная модель патерналистского государства («государства-отца») сложилась, по распространенному мнению, в золотоордынскую эпоху отечественной истории, когда князья получили двойной статус и задачу — руководить и заботиться.

Следует, полагаем, упомянуть о таком немаловажном факте, что один из актуальных вопросов современных общественных наук — проблема личностного правосознания — почти исчез из философской литературы. Между тем формирование современного правового государства — не только политическая задача, но и задача формирования правосознания личности. Важен учет не только формально-логических положений, признаков правового государства (в юридической науке), но и особенностей национального восприятия права в общественном и индивидуальном сознании и в сфере внесознательного, то есть на уровне глубинно-психических социально-культурных установок менталитета общества и личностных ментальностей.

Ранее утверждение социально-индивидуального правосознания сводилось большей частью к формированию уважения к закону. «Человек и закон» — такая трактовка отношений государства, общества и человека (в том числе как своего рода противопоставление) представляется сегодня довольно узкой. Пересмотр позиций по вопросам права, с учетом нового понимания сущности права, национальных особенностей восприятия, оценки и осуществления права, должен продвинуть исследова-

¹ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 41.

телей и в понимании основ процесса формирования современного правосознания.

Серьезным препятствием на этом пути стал дефицит новых подходов и идей, которые могли бы составить стержень понимания права и отношения общества к нему. Известно, что юридическая практика в СССР 30-х гг. привела к отторжению права от гражданского общества. Оно целиком ушло в область государственного бытия и стало там частью государственной политики — административным инструментарием, средством утверждения мощи госаппарата, оформления его команд. Это обусловило оттеснение всего юридического, правового на периферию общественной жизни, в область техники управления, в некую полускрытую сферу деятельности государства.

В российском менталитете доминирует совершенно определенный образ государственной власти. Если базовой метафорой власти на Западе является «договор», на основе которого общество на определенных условиях поручает ей выполнение оговоренных функций, то базовой метафорой государственной власти в российской традиции выступает «семья». Народ («земля») не столько поручает власти выполнение каких-либо функций, сколько вручает ей свою судьбу. Это отношение включает в себя неискоренимый элемент полицеизма со стороны государственной власти с такими его смысловыми составляющими, как «контроль» и «забота», «опека» и «наставление». На этой основе в российском менталитете утвердился в качестве ценности и базовой установки патернализм.

Государственное попечительство рассматривается как «благо» и обязанность властей перед обществом (народом). Вместе с тем патернализм, порождая иждивенческие настроения в обществе и приучая его к пассивному выжиданию, ослабляет самостоятельную энергию частных лиц. В качестве идеала государственной власти в русском общественном сознании и внесознательной сфере санкционируется в первую очередь власть единоличная (ответственная), сильная (авторитетная) и справедливая (нравственная). Этот образ власти ориентирован на умеренный авторитарный идеал, который всегда сочетается с коллективным демократизмом охлократического толка. В силу этого в русском менталитете сложилось двоякое отношение к авторитету: с одной стороны, существует вера в авторитет, ча-

сто наделяемый харизматическими чертами, и, соответственно, от него ожидают «чуда», сопровождаемое постоянной готовностью подчиняться авторитету, с другой, — убеждение в том, что авторитет сам должен служить «общему делу», национально-государственной идее. Отсюда направленность русского менталитета на контроль за деятельностью авторитета через постоянное соотнесение ее с «общим делом», которое коллективно переживается людьми.

Для русского менталитета характерным является культ государственной власти, преклонение перед ней как воплощением силы и господства. Такая фетишизация государственной власти порождает этатизм, причем не в западном, а, скорее, в восточном смысле. Этатизм основывается на том, что российское государство, наделяющееся сверхъестественными свойствами, рационально воспринимается как «демиург» российской действительности. Государство отождествляется с большой семьей. Отсюда вытекает понимание общенародного единства как духовного родства и стремление заменить бездушные правовые нормы нравственными ценностями. С этой точки зрения, характер отношения государства и индивида в России в отличие, например, от Запада определяется не столько соглашением подданных и государственной власти в соблюдении законов, сколько молчаливым сговором о безнаказанности при их нарушении.

В российском менталитете государственная власть часто ставится выше закона, что формирует такую политическую установку, как неверие в закон в качестве воплощения справедливости и средства борьбы со злом. Примат государства над законом порождает, с одной стороны, правовой нигилизм и произвол, а с другой, — терпимость русского человека и страсть к порядку.

Для русского гражданского правосознания характерно формальное признание принципов правового государства на фоне правового нигилизма и неправомерного общественного поведения. Это правосознание исходит из того, что нормы права выше закона, из которых сам закон черпает обязательную силу. Однако нормы такого положительного права могут формироваться не только законами и обычаями, но и путем общественного провозглашения. Такой экстраординарный источник права активизируется в нестабильных политических

ситуациях, когда нормы, провозглашенные небольшой группой или даже отдельным лидером, соответствуют общественному правосознанию.

Рассмотрение проблемы права вообще, в изоляции от проблем личности и общества, проблем морали, вырывают ее из контекста системы нормативной регуляции поведения в обществе. Сегодня необходимо, чтобы философское осмысление права было полностью ориентировано на человека. В новом правопонимании должен быть выражен исконный смысл права в его историческом развитии — обеспечение и защита человеческой свободы (или ограничение несвободы), определение ее возможностей, границ и гарантий.

Идея свободы личности занимает важное место в изучении проблемы становления и формирования ее правосознания. Можно говорить о сложном диалектическом взаимодействии установки свободы и государственно-правовой установки русского менталитета в общей системе глубинно-психических и ценностных установок. Существует мнение, что поступать в соответствии с юридической нормой — значит действовать несвободно, быть связанным некими требованиями. Трудно возражать против этого, поскольку история человечества знает многие случаи применения социально недоброкачественного права, ограничивавшего свободу. И все же, с философской точки зрения, свобода есть важнейший конституирующий фактор определения права. Не случайно, например, сегодня, когда в обществе стала утверждаться мысль о необходимости правового государства, заговорили о «господстве права» и «культе закона», появились и тревожные вопросы: не станем ли мы рабами права, не принесем ли свою свободу в жертву новому культу?

Мораль, в отличие от права, обращена к внутреннему миру человека, к его внутренней свободе и выражена в оценках поступков, в категориях добра и зла, в отношениях любви и ненависти и т. п. Невозможно принудить человека любить то, что он ненавидит. Благие намерения построить моральный оазис с помощью правовых и государственных рычагов неизбежно оборачиваются пустыней. Право не должно вторгаться во внутреннюю свободу, ибо юридическими средствами нельзя обеспечить любовь и добро. Необходим учет особенностей националь-

ного характера, его сущностных оснований — глубинно-психических установок национального менталитета.

Исследование проблемы русского национального характера предполагает повышенное внимание к проблеме русского менталитета как духовного основания процессов и явлений социального плана. Под «социальным характером» можно понимать систему наиболее устойчивых на отдельном отрезке времени внешних типичных черт народа, выраженных в особом, отличном от других, общественном мироустройстве. Важно помнить, что личностные ментальности формируются не только во взаимодействии с окружающей средой, но и под достаточно жестким давлением менталитета общества; иначе говоря, народ формирует личности, которые его составляют.

Подтверждение тезиса о единстве нравственности личности и народа мы находим у И.А. Ильина, который пишет, что нравственный, добродетельный человек «почерпает в “самом себе” мотивы своих действий и законы своей жизни: он несет их в своем духовно оправданном влечении... Эта устойчивая жизнь ... в личной душе составляет “добрый нрав” (Sitte) человека, целостно проникающий во все его дела и помыслы и определяющий линию его поведения»¹. И далее добавляет, своеобразно коррелируя общественное и индивидуальное: «... “Добрый нрав” представляет из себя не “своеобразную” и “обособленную” нравственность индивидуума, но видоизменение всенародной нравственности: добродетель и единичного человека есть биение пульса всей системы и даже вся система в целом»². Эти высказывания несут на себе заметную печать гегелевского философского учения (И.А. Ильин переосмысливает систему взглядов Г. Гегеля в религиозно-иррационалистическом духе), однако они в значительной степени отражают взгляды русского человека на проблему взаимодействия личности и общества. Выражение отношения человека к государству и государства к человеку как личности может рассматриваться как устойчивая во «времени большой длительности» (по выражению Ф. Броделя)³ установка общества, то есть как составляющая социального менталитета.

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля... С. 404—405.

² Там же. С. 405.

³ См.: Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 198.

Витальные (подвижные, жизненные) черты народа, полагаем, могут быть объяснены как ментальными смысложизненными установками «изнутри», так и «внешним» установочным воздействием со стороны социума. Абсолютизация аксиологического подхода в осмыслении ментальных феноменов представляется не вполне верной. Ценностные ориентации, характерные для общественного менталитета или личностных ментальностей, отражают важную часть рассматриваемых явлений, но не исчерпывают, на наш взгляд, всего содержания. Ценностные ориентации социума или индивида, как известно, относятся преимущественно к сфере сознания (общественного или индивидуального), а менталитет функционирует и в сфере бессознательного.

Полагаем необходимым подчеркнуть, что термин «бессознательное» рассматривается здесь вне рамок психоаналитической теории З. Фрейда, хотя, следует признать, что точки соприкосновения между ними в достаточной степени расплывчаты. Это одно из направлений дальнейшего исследования ментальных феноменов в отечественных науках об обществе и человеке, которое еще раз подтвердит, что феномен менталитета — не только исторический, но и психологический.

Термин «глубинное сознание», характерный для работ русских философов конца XIX — начала XX в., очень близко отражает процессы становления и работы менталитета, в том числе в сфере бессознательного. Область психики, лежащая за границами сознания, должна быть во всяком случае выделена для подробного исследования в отечественной науке в качестве проблемы, весьма важной для философского осмысления духовного образа народа и формирования цельной социально-исторической картины конкретной нации.

Одной из сущностных основ российского общественного организма, глубинных опор социального и национального существования является религиозная установка русского менталитета (в том числе и общественного сознания). Можно с некоторыми допущениями утверждать, что даже наше современное, в значительной части внерелигиозное, общество имеет одним из духовных пластов подсознания такой, может быть, спрятанный глубже всех, который сохраняет в себе нити религиозной духовности и в кризисные времена является последней надеждой разрушающегося общества и государства.

Установка на религию (или установка религиозного сознания) характерна для общего духовного строя русского народа и традиционного русского миропонимания. Попытки мистического постижения мира вообще привычны для русских, хотя зачастую они и связаны не с православным мироощущением, а с инославными и даже языческими ценностными ориентациями, императивами и запретами, проявляющимися в тех или иных обрядах и культах. Современное духовное освобождение нашего народа без соответствующего наставления Церкви, без «подсказки» ему настоящих духовных и жизненных ориентиров оказалось опасным для россиян, что заставляет более серьезно исследовать религиозную установку менталитета.

Присуще ли русскому народу религиозное сознание исторически? Было ли оно характерно для наших предков, и насколько, исходя из этого, оно приемлемо для наших современников? Чтобы попытаться ответить, следует провести некоторые исторические аналогии. Начало XX в. в России, напомним, справедливо признается сегодня как время культурного ренессанса (который оказался в значительной степени ренессансом религиозно-философским). Примерно в это же время мировое сознание в целом переживало общий кризис, связанный со сменой утвердившейся, казалось бы, на века естественнонаучной социальной парадигмы, вместо которой пришла гуманистическая и гуманитарная. К этим подвижкам в начале века наиболее чувствительным оказалось русское сознание. Однако в советский период отечественной истории естественнонаучное направление исследовательской мысли искусственно поддерживалось, а противоречившие ему движения мысли ограничивались и «закрывались» государством.

Необходимо уточнение, связанное с содержанием понятия «парадигма», важное для осмысления ментальных феноменов. Греческое слово «парадигма» стало одним из главных терминов науки после введения его в сферу социально-гуманитарного знания американским физиком Т. Куном, который опроверг представление о науке как о непрерывном линейном накоплении фактов. По Т. Куну, нормальные (кумулятивные) периоды познания чередуются с революционными. В последнем случае ученые заняты преимущественно пересмотром своего мировоззрения и приспособлением к нему эмпирических данных. Парадигма, утверж-

дает В.А. Шкуратов, — «это модель научного восприятия и мышления, вокруг которой объединяются общества исследователей. Парадигму обязаны усвоить все желающие войти в круг специалистов»¹. И здесь же он говорит об условиях смены парадигмы: «Угрозу единству науки несет накопление аномальных случаев, не объяснимых общими правилами и языками. Наступает научная революция, в которой победит тот, кто даст парадигму, вмещающую в себя и спорные случаи, и позволит ученым возобновить общую игру»². Кроме узко понимаемой научной парадигмы, можно говорить о социальной и даже народной парадигме как внутренней интенциональной направленности действия в сфере духовного производства и основы особенного национального мировоззрения, мировосприятия, мирочувствия.

Гуманистическая общественная парадигма в России начала XX в. приобрела вид религиозной направленности общественного сознания, обозначив иррациональное, мистическое (в полном смысле — духовное) направление поиска внутреннего смысла человеческого существования. Стоит заметить, что это — наиболее соответствующая русскому духу дорога к познанию тайны мира. Современное освобождение религиозной мысли в России, которое может перерасти в новый этап русского религиозного философствования, как и культурно-философский ренессанс начала XX в., мы рассматриваем как характерное для духовного строя нашего народа. Тем более что в свое время и многие отечественные мыслители подчеркивали эту особенность.

Известный русский философ и богослов В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» уделяет немало места для кратких и несколько отрывочных характеристик русского народа, которые, тем не менее, дают нам достаточно полный набор наиболее существенных национальных черт. В числе особо важных В.В. Зеньковский неоднократно упоминает различные оттенки русской религиозности, используя такие характерные выражения, как «богословское сознание»³, относя его не к отдельной личности или социальной прослойке общества (например, священникам), но к народу в целом; «религиозное миро-

¹ Шкуратов В.А. Историческая психология. С. 155—156.

² Там же. С. 156.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1, ч. 1. С. 52.

воззрение», или «христианское мировоззрение»¹, существование которого философ не подвергает сомнению. То, что русская религиозность относится к числу ментальных установок и социальных черт народа (а ментальные феномены, как известно, функционируют в том числе и на уровне глубинных, архаических слоев психики), может подтвердить и мнение В.В. Зеньковского о русском национальном сознании как не только в общем религиозном, но и «церковном сознании в своих глубинах»².

Заслуживает внимания замечание философа о том, что характерное для России религиозное видение мира представлено у русского народа специфическим феноменом, который можно обозначить как «религиозно-эстетическое умозрение» (видение умом), то есть не физическое, но духовное освоение мира. Нельзя также не упомянуть здесь и о другом небезосновательном утверждении, что светский, мирской уклад русской жизни в значительной степени зависим от православного ее (жизни) понимания, а потому даже бытовое мироустройство православных в России являло собой большей частью «церковный уклад жизни». А тесная связь русского народа с религиозной стихией видится православному философу главным корнем русского своеобразия³.

Если говорить о терминологическом уточнении нашей точки зрения, то можно обратиться к творческому наследию русского философа и богослова П.А. Флоренского, который также употребляет понятия «религиозное сознание»⁴ и «церковное сознание»⁵ для характеристики русского народа. Справедливости ради, следует напомнить, что П.А. Флоренский проводил некоторые параллели между христианским миропониманием и миропониманием языческим, подчеркивая естественное откровение язычества и сверхъестественное Божественное откровение христианства: «У нас в христианстве, в православии есть таинства, которые по сути дела заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. ...Общение человека

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1, ч. 1. С. 23, 32 и др.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 16, 36, 84 и др.

⁴ Флоренский П.А. Имена. С. 268.

⁵ Там же. С. 377, 382.

и человечества с абсолютной Личностью-Богом и есть таинство. Но эта “магия”, так сказать, “белая магия”, магия светлая, благодатная, христианская. ...Наш Бог доступен для общения, ведь молитва — это не абстракция, это живое общение. У нас общение с Богом может быть и через прикосновение (к иконам), вкус (при причащении), обоняние (ладан), слух, зрение — все чувства»¹. Такое самооправдание православия перед верующими за исторические аналогии с язычеством неслучайно. Это может быть объяснено и сохранением в русском менталитете глубинных установок неправославного и даже вообще нехристианского сознания, могущих нарастать со временем, при наличии определенных социальных условий. Возможно, именно эта попытка «примирения» различных религиозных представлений в русском мировоззрении привела к тому, что взгляды П.А. Флоренского некоторые мыслители рассматривали как «не вполне православные»².

Религиозность русского народа проявляется во всех сферах его культуры, что подчеркивается в работах многих отечественных философов. Русский народ был издревле народом глубоко религиозным и христианским. Даже мирская жизнь наших исторических соотечественников заключала в себе глубоко религиозный смысл — как показатель высшей, непоказной духовности и надежды. «Самое искание Царства Божьего на земле было русским исканием», — замечает Н.А. Бердяев³. Хотя и не вполне православным, — добавим мы. Поднимая весьма актуальную и сегодня тему русской интеллигенции как выразительницы глубинных интересов и ценностных ориентаций всей нации, Н.А. Бердяев отмечает ее высокую религиозность. Русская литература XIX—XX вв. до сих пор является строгим образцом и добрым учителем жизни. «Тема о смысле жизни, — пишет философ, — о спасении человека, народа и всего человечества от зла и страдания преобладала над темой о творчестве культуры. Русские писатели не могли оставаться в пределах литературы, они переходили эти пределы, они искали преображения жизни»⁴.

¹ Флоренский П.А. Имена. С. 271.

² См.: Бычков В.В. Эстетический лик бытия... С. 3.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 87.

⁴ Там же. С. 85, 92.

Философ подмечает эмоциональную основу русской религиозности, анализируя содержание произведений Л.Н. Толстого, противопоставлявшего русскому коммунизму христианское решение социальной темы. Религиозность русского народа настолько глубока, что даже антицерковная работа ответственных атеистов приобретала религиозные черты: «...Русские религиозные направления — социализм, народничество, анархизм, нигилизм и самый наш атеизм — имели религиозную тему и переживались с религиозным пафосом. ...Русский социализм есть вопрос о Боге и бессмертии»¹.

Одновременно Н.А. Бердяев отмечает двойственный характер религиозного чувства русских: «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие»² и добавляет, что «соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией объясняет многие противоречия в русском народе»³. Поэтому было бы верным, думается, предположить, что многие наши национальные черты, действительно, имеют корни в религиозном видении мира, неосознаваемом, но существенном компоненте русского сознания в целом.

Явный религиозный смысл имеет и традиционное русское искание, пытающееся соединить в одно целое правду-истину с правдой-справедливостью, что приводило часто к выработке в душе русской интеллигенции целостного, упорядоченного, в каком-то смысле тоталитарного мирозерцания. Тоталитарное мышление было в определенной степени свойственно русской интеллигенции, которая являла собой социальный слой народа, выражавший его глубинные чаяния, внутренние установки и социальные ориентации. И.А. Ильин, раскрывая наиболее яркие характеристики русского народа, обозначает их в качестве своеобразных показателей состояния всенародного духовного опыта, определяющих судьбу национальной философии, национальной идеи, идеологии в целом. Одной из таких черт И.А. Ильин также признает религиозную установку русского сознания (и, добавим, внесознательного).

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 158—159.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 17.

Внешняя религиозность любого народа, часто непонятная для других и потому вызывающая опасения, является характерным показателем внутренней зрелости народа, устойчивости религиозности как социально-национального образования. Не имеющий глубокого религиозно-мистического основания народ будет в значительной степени неспособен к собственному духовному мироустройству. И.А. Ильин замечает, что народ, «утративший и выработавший свой подлинный и чистый религиозный опыт, будет жить, вместо религии, пустыми суевериями или мертвыми обрядами; ...его философия будет иметь скудный и бледный сверхчувственный опыт о Боге, а его философия религии будет нагромождать пустые и мертвые выдумки»¹. Философ подчеркивает не столько саму собой разумеющуюся необходимость существования внутреннего пласта ценностей, норм, установок народа, нации, общества, который (пласт) таится в социальной глубине, сколько показывает невозможность говорить о целостности любого социального образования без учета работы глубинного слоя установок общественного сознания и внесознательного.

При освещении социально-философских проблем и их решений в «золотом веке» русской философии имя русского мыслителя Н.О. Лосского иногда выпадает из поля зрения исследователей, что видится нам не вполне справедливым. Многие его работы затрагивают круг специфических философских проблем, его «История русской философии» раскрывает общую структуру и направление отечественной философской мысли (впрочем, надо сказать, довольно кратко и схематично). Но, полагаем, при осмыслении проблемы русского менталитета нельзя обойти вниманием его работу «Характер русского народа», где автором делается успешная попытка выделить и некоторым образом обосновать существенные национальные черты русских людей.

Первой среди главных черт русского народа, характеризующих его как особенное социальное и национальное образование, Н.О. Лосский также называет его религиозность. Может, конечно, показаться небесспорным понимание философом этого

¹ Ильин И.А. Религиозный смысл философии. С. 50.

внутреннего свойства нашего народа как первоочередного или отличительного. Сделаем несколько пояснений. Автор рассматривает в своей работе не «типические черты» народа, а, скорее, «типическое» их проявление. В подтверждение этого мнения достаточное количество доказательств приводит сам Н.О. Лосский, ссылаясь на свидетельства иностранцев о России и русских. Например, рассматривая леность как одно из качеств, свойственных русским, он говорит, что И.С. Тургенев «нарисовал образ, имеющий общечеловеческое значение: обломовщину он изобразил в той сущности, в которой она встречается не только у русского народа, но и во всем человечестве. Это поняли англичане, когда Н.А. Деддингтон ... перевела роман Гончарова на английский язык»¹. Есть и другие примеры «общечеловечности» отдельных русских народных свойств и качеств.

Русская религиозность несет в себе *особенные* черты русского народа и именно поэтому может рассматриваться как характерная его черта. Она связывает повседневные духовные чаяния народа с исканием абсолютного добра, достижение (или осуществление) которого, как справедливо полагает Н.О. Лосский, возможно лишь в Царстве Божьем. Почему не в обыденной жизни? Да потому, что мечтания эти идеалистичны, возвышены и неосуществимы *здесь*. «Совершенное добро без всякой примеси зла и несовершенств существует в Царстве Божьем...», — замечает мыслитель. Показательно при этом, что Н. Лосский начинает свою работу о русском народе с вопроса о соотношении Добра и Зла, темы, являющейся в действительности сущностной, основной и, возможно, единственной для русского сознания. Действительно, русское самосознание невозможно осмыслить вне контекста проблемы «доброто» и «злото» как в душе отдельного человека, так и в душе народа и мира в целом. Отсюда «космичность» русского сознания, стремление к всеобъемлющей целостности и гармоничности, отсюда в какой-то мере и известная наша русская категоричность².

¹ Лосский Н.О. Характер русского народа. Репринт. воспроизв. изд. «Посев» 1957 г. М.: Ключ, 1990. Кн.1. С. 42.

² Авторскую позицию об этом см. подробнее: Полежаев Д.В. Космическое сознание русского народа и русская национальная идея // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир»: Сб. науч. ст. / Под ред. Е.С. Троицкого. М.: АКИРН, 2000. С. 150—154.

Этическое осмысление мира в душе русского народа вытекает, по всей видимости, именно из этого основополагающего противопоставления. И известный тезис о том, что во всяком обществе ценностные и смысложизненные социальные и индивидуальные направленности и отношения строятся на противопоставлении категорий «добра» и «зла», вытекающих из них — «истинного» и «ложного», «прекрасного» и «безобразного» и тому подобного, относится к русскому национальному сознанию (его этической, общественно-политической, религиозной и другим составляющим) в полной мере. Особенностью, повторим, выступает категоричность самоопределения как национальный признак: противоположности здесь выступают как «экстремы». Поясним еще, что русский «этический экстремизм» (понимаемый как отказ от так называемой «золотой середины») обращен не вовне, а преимущественно вглубь самого себя.

Выделенный нами религиозный элемент (как и другие качества русского народа) не следует рассматривать только в аксиологическом аспекте, поскольку в этом случае указанный и другие признаки мы не могли бы в полной мере отнести к сфере функционирования феномена менталитета. Здесь важно обозначить глубинно-психическую сущность этой установки русского национального сознания, которая осуществляется в том числе и во внесознательной сфере или на границе осознаваемого и неосознанного.

Русская религиозность, по утверждению Н.О. Лосского, может принимать различные формы и пронизывать всякое, на первый взгляд даже светское, дело. Этот взгляд на проблему, напомним, характерен для русской общественно-политической мысли XX в. вообще. Даже воинствующий атеизм, поддерживает Н.О. Лосский мнение Л.П. Карсавина, представляет собой существенный момент религиозности русского духа. Религиозность характерна для различных слоев общества — от знатного дворянина до бездомного странника, от ученого или литератора до крестьянина или рабочего. Интеллигенция (даже в ее внерелигиозности) и чиновники, священники и купечество своей жизнью выражают некоторые представления о различных проявлениях русской религиозности. Н.О. Лосский отмечает: «Высокое развитие нравственного опыта сказывается в том, что все

слои русского народа проявляют особый интерес к различию добра и зла и чутко подмечают примеси зла к добру»¹.

Религиозность является лишь одним (хотя и высшим) из проявлений, форм жизненного опыта, более высоких, более значительных, чем опыт чувственный. Н.О. Лосский выделяет, кроме указанных, нравственную, эстетическую и философскую формы². Мы можем признать приведенные автором так называемые «формы опыта» (а фактически это способы познания человеком объективной действительности) в качестве устойчивых во «времени большой длительности» глубинно-психических социокультурных установок восприятия и отражения в сознании окружающей среды, реализации в деятельности собственных внутренних устремлений на основе некоторой выработанной системы, то есть мы можем рассматривать их как составляющую структуры механизма менталитета.

Небезынтересно осмысление религиозной сущности русского национального сознания в творчестве последнего представителя волны русского философского возрождения начала XX в. — А.Ф. Лосева. Высокая научность и глубокая религиозность самого А. Лосева дают нам хорошую возможность избрать его в качестве ориентира современного научного осмысления философии религии. С чистой верой в Бога и детской убежденностью в чудесном происхождении мира вошел А.Ф. Лосев в русскую философию. Середина 20-х гг. — эпоха низких истин, «время веры в трактор, лампочку и самолет». Как писал об этом сам философ: «Всем вдруг захотелось происходить от обезьяны»³. Обладатели других, неприземленных истин были или уничтожены, или высланы из страны, а ярлык «идеалист» звучало судебным приговором. «Диалектика мифа» А.Ф. Лосева является своего рода научным манифестом религиозного мировидения и мироощущения. В ней автор защищает не только свои умственные построения, но и человека от воцарившегося в обществе хаоса и смуты, словно напоминая, что человек создан по образу и подобию Божию и не

¹ Лосский Н.О. Характер русского народа... С. 25.

² Там же. С. 25, 29 и др.

³ Цит. по: Шеваров Д. Высоко-высоко над обстоятельствами.

годится ему жить по-скотски. А.Ф. Лосев защищает чудесную, тайную часть окружающего мира, не подвластную социально-политической конъюнктуре. Но делает он это ненавязчиво и логически точно.

В качестве важнейшего компонента религии как структурной составляющей объективного духа всякого народа мыслитель отстаивает личностное начало, отмечая это как характерную черту любого религиозно-мистического и мифологического образования. «...В религии, — пишет А.Ф. Лосев, — мы находим какое-то особое, специфическое самоутверждение личности. Это какое-то принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях. Мы не ошибемся, если скажем, что религия есть всегда то или иное самоутверждение личности в вечности...»¹. Личностное начало религии не может быть объяснено чисто механистически. Религия есть духовное спасение (или ожидание спасения) отдельного человека, а в лице его — спасение целой Вселенной (возможно, живущей в душе каждого человека, а может быть, включающей в себя и макрокосмос). При этом для религии имеет значение спасение не только души человека, но и его физического тела. Здесь можно вспомнить философские построения Н.Ф. Федорова, связанные с проблемой физического ощущения мира человеком, что также может быть представлено в виде своеобразной семантической конструкции.

Поскольку дух, душа и тело являют собой взаимосвязанные, хотя и неоднородные субстанции, постольку физическое тело человека небезразлично для религии, что скрывается часто за знаковыми и символными кодами. Не случайно, как подметил А.Ф. Лосев, в одной из самых духовных религий «Абсолют воплощен в виде обыкновенного человеческого тела, а в конце времен воскреснут и все обыкновенные человеческие тела»². Налицо пересечение представлений А.Ф. Лосева с идеями Н.Ф. Федорова о воскрешении мертвых.

Если нет абсолютного общения личности и религии (абсолютной личности и мирового Абсолюта) в теле, то есть мистического сочетания физического, то все иные формы обще-

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 291.

² Там же. С. 292.

ния можно рассматривать как несущественные. Нет ли здесь противоречия? С точки зрения религиозно-мистического осмысления мира, — нет. «Религии нет без тела, — поясняет А.Ф. Лосев, — ибо тело есть известное состояние души, как душа есть известное состояние духа; и судьба духа есть судьба души, как душа есть судьба тела. Спиритуализм и всякая метафизика — враждебны религии. ...Это есть учения, принижающие тело и даже часто сводящие его на иллюзию, в то время как в религии... осуждается определенное состояние тела, а не самый принцип тела»¹. Потому тело выступает в религии ее неотъемлемой и даже «чудесной» составляющей.

«Религиозное» есть «чудесное», с некоторыми оговорками замечает А.Ф. Лосев, раскрывая свое утверждение на примере времени как не только физического или социального, но и духовно-мистического феномена. Религия наполнена многими пересекающимися, накладывающимися друг на друга и взаимопротивоположными (но непротиворечивыми) символами и смыслами. Подобного рода многократный символизм содержится в сказках и сновидениях. Таким образом, выходя из осмысления общего на личностный уровень осознания религиозных установок, философ говорит: «Слой личностного бытия лежит решительно на каждой вещи, ибо каждая вещь есть не что иное, как вывороченная наизнанку личность, колеблющаяся между Перво-огнем и Перво-светом, с одной стороны, и Тьмой Кромешной — с другой»². Поэтому каждая вещь, оставаясь самой собою, может иметь бесконечные формы проявления своей личностной природы.

Поскольку, утверждает А.Ф. Лосев, «личность не есть ни познание, ни воля, ни чувство, ни душа, ни тело, ни дух, но реальная и субстанциальная утвержденность и познания, и воли, и чувства, и души, и духа, то религия хочет именно спасения личности, такого ее утверждения, чтобы она была уже не в состоянии попадать в сферу бытия ущербного»³. Ограждение личности от «ущербного», то есть грешного бытия, есть абсолютизация человека, освобождение его внутренних свойств и

¹Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 292.

²Там же. С. 288.

³Там же. С. 292.

качеств и, еще раз повторим, связывание личностного бытия с бытием абсолютным.

Рассматривая религию не только с внутренней, сущностной стороны, но и с внешней, А.Ф. Лосев выделяет некоторые атрибутивные моменты, заключая, что они также не выступают как лишь поверхностные признаки, но несут в себе и значительную содержательную нагрузку. Как мы выше рассматривали, физическое тело человека, на первый взгляд выступающее только как носитель личностных смыслов и притязаний, переживаний и надежд, для А.Ф. Лосева является важнейшей, в каком-то смысле мистической составляющей религиозного мироощущения. Приведем некоторые примеры, наиболее ярко им обозначенные и рассмотренные.

Религиозная живопись, а в русском религиозном сознании это, прежде всего, иконопись, является своеобразным посредником, отражающим небесный Лик и сводящим его к личности. При этом, по-видимому, как Лик низводится до уровня «личности индивидуальной», так и частный индивидуум может быть в некотором смысле «вознесен» до небесных высот. Впрочем, А.Ф. Лосев утверждает одновременное признание и тождества личности с ее проявлениями и энергиями и различия их между собой.

Молитва выступает, на первый взгляд, также лишь внешним признаком религии, ее своеобразным и характерным «знаком». А.Ф. Лосев утверждает, что молитва есть некоторое соединение мира духовного с физическим. Облегчение и утешение, прояснение чувств и мыслей, испытываемые от молитвы, трудно отнести к конкретной сфере — телесной или духовной. «Для настоящей молитвы, — пишет он, — есть свой определенный физиологический путь; ...молитва зависит от тысячи внешних причин, — от того, стоит ли или сидит человек, сидит ли на высоком или низком стуле, от положения тела и головы, от управления дыханием, от времени года и так далее, не говоря уже о внутреннем внимании и покаянии, и независимо от того, что настоящая молитва приходит сама собой, неизвестно откуда и как, иногда вопреки всему, насильственно отрывая от обстоятельств текущей жизни. С наступлением весны труднее сосредоточиться и труднее молиться. Легче — к осени и зимою. ...Важен самый об-

щий принцип религии: это есть жизнь..., субстанциально-телесная утвержденность, притом жизни личности»¹.

Еще один момент следовало бы обозначить отдельно — колокольный звон. В обыденном понимании религии он также зачастую относится к «внешним обозначениям» религиозности, но несет в себе глубокую мистическую, мы бы сказали, эзотерическую (причем скрывающую свое существо изначально и непреднамеренно), и потому до конца не понятую нагрузку. Однако рассматривается колокольный звон первоначально все-таки в смысле признака, а не сути. «Христианская религия,— рассуждает А.Ф. Лосев,— требует мифологии колокольного звона. Христианин, если он не умеет звонить на колокольне, или не знает восьми церковных гласов, или, по крайней мере, не умеет вовремя развести и подать кадило, еще не овладел всеми тонкостями диалектического метода. Колокольный звон, кроме того, есть часть богослужения; он очищает воздух от духов злобы поднебесной. Вот почему бес старается, чтобы не было звону»². «Мифология обязывает» — замечает философ о внешних религиозных атрибутах-признаках, в то же время осмысливая их и раскрывая совершенно иные, сущностные черты, не понимаемые и не осознаваемые в обыденной жизни и «практической религиозной реализации».

Жизнь личности, по мнению А.Ф. Лосева, есть религия. В то же время религия есть высшее отражение личностного начала. При этом как мирская жизнь, так и философское творчество находят в религии свое ипостасное воплощение. Так, познание и наука в сфере религии будут являть собой не что иное, как богословие; воплощением воли и поведения, нормированной деятельности и в этом смысле «морали» станет поведение религиозное, характеризующееся обрядовостью, то есть обряд есть поведение в сфере религии; чистое чувство, творчество, воплощенное в художественных образах приобретает вид религиозной мифологии, известной как священная история. Понимание, в контексте вышесказанного, религиозного мироощущения как важнейшей составляющей инобытия человека приводит мыслителя к выводу о том, что «бого-

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 292—293.

² Там же. С. 299.

словие есть религиозная наука, обряд есть религиозное поведение, мифология есть религиозная поэзия и искусство. Сама же религия не есть ни то, ни другое, ни третье. И жалки, смешны, беспомощны общераспространенные попытки свести религию то на науку и познание, то на мораль и поведение, то на эстетику и чувства»¹.

Осмысление роли и места религии в жизни человека, актуализировавшееся в последнее время в российском общественном сознании, является важным признаком индивидуально-духовной и даже творческой самореализации человека как личности. Любой человек однажды задает себе так называемые «проклятые» философские вопросы о смысле жизни, о бесконечности или конечности Вселенной и вообще физического мира и времени, о том, что ждет каждого за чертой жизни. И здесь религия помогает человеку, поскольку обращаясь к ней, повторим слова А.Ф. Лосева, «ищет утешения, оправдания, очищения и даже спасения». Этим, полагаем, функции религии не ограничиваются, о чем и свидетельствует русский национально-культурный ренессанс конца XIX — начала XX в., ознаменовавшийся настоящим всплеском религиозно-философских исканий в отечественной общественной мысли.

Становление (или восстановление) национальной идеи и, глубже, национального духа в современной России может и должно иметь в своей основе религиозное возрождение общества в лучших традициях смиренного и непоколебимого русского православия. Значительным подспорьем в этом, точнее, отправным этапом, полагаем, могут сегодня служить религиозно-философские работы русских мыслителей периода «золотого века» русской философии.

Современная религиозная неопределенность, в связи с рассмотренными выше свидетельствами, выглядит несколько неестественной для русской традиции. Можно сказать, что одной из наиболее вероятных причин настоящей внерелигиозности является общая бездуховность. Утрата национальных традиций православия объясняется возможными нарушениями в ментальных механизмах трансляции духовных установок из поколения в поколение.

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 381.

Схематически феномен менталитета возможно представить в виде двух условных осей, одна из которых — функциональная ветвь, а другая отражает аксиологический аспект феномена. К так называемым «вертикальным» составляющим относятся функциональные социальные установки индивидуального и массового сознания и бессознательного. Здесь выделяются в качестве основных блоков-установок следующие: восприятие, оценка, поведение. По предметным признакам, как подчеркивалось выше, вполне уверенно можно выделить более двух десятков внутрисоциальных, макропсихологических установок массового сознания и сферы внесознательного (неосознанного), влияющих на выработку отношения к окружающим человека явлениям, событиям и процессам: правовую, хозяйственно-экономическую, языковую, религиозную, эстетическую и другие. Совмещение глубинно-психологической и аксиологической условных «осей» представляет нам картину социального осуществления отдельного индивида, социальной группы и общества в целом.

Но в русском менталитете, кроме вышеперечисленных и других, также вполне рационально просчитываемых, психических и ценностных установок, мы имеем установки внерациональные, мистические, глубинно-духовные. К такого рода микросоставляющим русского менталитета можно отнести и установку «духовного поиска» или «искания духовной Родины». Нужно оговориться, что это не искусственное выпячивание духовного характера русских национальных устремлений. Дело в том, что большей частью в основе подлинно русских движений души и тела лежат нематериальные интересы. Речь идет, конечно, о свободных устремлениях как творческих актах человека, а не о каждодневной заботе о хлебе насущном.

Важно подчеркнуть в качестве особенности нашего национального характера (а возможно, и составляющей менталитета), что даже в каждодневном труде самый неграмотный русский крестьянин часто искал ответы на очень глубокие, общепhilosophические, космического масштаба вопросы (и мог вести беседы на соответствующие темы). Открытым и чистым характером русского крестьянства восхищались многие отечественные и иностранные мыслители. Достаточно вспомнить известное высказывание по этому поводу А.С. Пушкина: «Взгляните

на русского крестьянина: есть ли и тень рабского унижения в его поступи и речи? О его смелости и смысленности и говорить нечего. Переимчивость его известна. Проворство и ловкость удивительны. Путешественник ездит из края в край по России, не зная ни одного слова по-русски, и везде его понимают, исполняют его требования, заключают с ним условия. Никогда не встретите вы в нашем народе того, что французы называют *unbadaud* (ротозей. — *Фр.*); никогда не заметите в нем ни грубого удивления, ни невежественного презрения к чужому»¹. Это еще и к вопросу о коммуникативных способностях русских. А Н.А. Бердяев однажды заметил, что «русскому народу свойственно философствовать»². Причем для утверждения этого качества нет необходимости в обретении учености, жизненного опыта и тому подобного. Может быть, это качество или свойство русского народа врожденное и реализуется интуитивно?..

У Н.О. Лосского также есть интереснейшее замечание о том, что к осмыслению мировых проблем у русских склонны не только умудренные возрастом старцы, но и «зеленые» юнцы; что это вообще есть неотъемлемое качество русского народа в целом. «Интерес к вопросу о смысле жизни, — пишет Лосский, — необходимо ведет к философствованию и попыткам выработать целостное мировоззрение. Эта черта есть в высшей степени характерное свойство русского народа. ...Русские мальчики, только что познакомившись, засев в угол в вонючем трактире, сейчас начинают рассуждать ... о мировых вопросах не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие?..»³. Ту же мысль в различных вариантах высказывают и другие русские философы, в центре внимания которых находились проблемы русского национального духа, социально-психологического уклада и другого, что может рассматриваться как подтверждение ее истинности.

Движение вовне, за границы привычно очерченные всей предыдущей историей даже в сознании отдельного индивида, не может начаться спонтанно. Оно должно быть предваритель-

¹ Пушкин А.С. Путешествие из Москвы в Петербург // Он же. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6: Критика и публицистика. М.: Худ. лит., 1976. С. 349.

² Бердяев Н.А. Самопознание. С. 38.

³ Лосский Н.О. Характер русского народа. С. 27.

но осмыслено и опробовано, хотя бы на теоретическом уровне. А теоретическим построениям должна непременно предшествовать «идея», то есть заведомое приятие возможности этого своего рода «отступничества» (в данном случае трансцензуса), а значит, и уничтожение определенных табуистических ограничений. Такого рода «право на побег», на наш взгляд, скрывается в самой потайной (и самой открытой) части русского национального сознания — в наших национальных сказках, в «душе народа», по выражению Б.П. Вышеславцева¹. Ниже в настоящей работе мы более подробно остановимся на этом особенном выражении русской духовной свободы.

Проблема менталитета общества вообще и русского менталитета в частности является многогранной и в современных науках об обществе и человеке рассматривается зачастую весьма неоднозначно. Это связано, как указывалось, с недостаточной социальной и терминологической детерминацией рассматриваемого понятия (характеризующего соответствующий социально-психический феномен), при которой упускаются из виду некоторые существенные характеристики.

Одной из принципиальных в научном плане позиций является противопоставление «природного» и «социального» в национальном менталитете. Актуализация проблемы «русской идеи» в современном российском социуме подвигает нас к рассмотрению ментальной проблематики с точки зрения русского национального характера (национального сознания и «национального бессознательного» в том числе). Полагаем важным здесь уточнить следующее. Менталитет включает в себя в качестве структурной составляющей не только поведенческий компонент (как «внешнее», наиболее яркое и заметное, а потому чаще всего избираемое в качестве предмета исследования учеными), но и уровень восприятия (первоначальный этап), а также этап оценивания, сопоставления и отбора поступающей извне информации.

В какой степени природа влияет на формирование в том или ином обществе социально-психических установок восприятия и оценки определенных фактов, событий, явлений, а также на выстраивание соответствующего им (установкам) социаль-

¹ См. подробнее: Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Русский мир: Сб. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 621—640.

ного поведения в рамках национального менталитета? Для русского народа это влияние обозначено, полагаем, достаточно четко. Можно вспомнить бердяевское замечание о влиянии пространств России на русскую государственность, общественное устройство и индивидуальное сознание, о том, что русская душа «ушиблена ширию». Известны и признаны многими широта русской души, ее устремленность в бесконечность, космичность сознания русского народа, присущие всем его представителям вне зависимости от социального или имущественного положения, происхождения, возраста и т. п. Можно утверждать, что эти (здесь дискретно представленные) свойства имеют в своем основании, своем изначальном истоке природные условия, бескрайние пространства или, по своего рода знаковому выражению Л.Н. Гумилева, «великую степь». Возможно, именно отсюда рождена наша зачастую скрывающаяся, но неизбежная свобода, духовный простор, удаль, авантюризм и безнаказанность — в мыслях, словах и поступках как на индивидуальном уровне, так и на уровне социальном.

Однако не следует упускать из виду и то, что сформированный в тех или иных условиях менталитет общества в дальнейшем выстраивает свою собственную систему становления индивида (в рамках социума) и общества, социальных традиций, норм и правил (как выше отмечалось, не только поведенческого характера). Данная ментальная система установок может не только не соответствовать изначальным установкам природного окружения, но и противоречить им. Возникающий в этом случае конфликт, полагаем, не может быть исчерпан до исключения из него одной из противоборствующих сторон. Он приобретает характерные черты противостояния, особенно в рамках классической дилеммы «природа и цивилизация» (понятие «цивилизация» здесь применяется в известном и характерном для западноевропейской науки понимании — как интенсивное развитие техники, производства и т. д.).

Ментальные установки народа в изначальном смысле суть духовные его опоры, в соответствии с которыми складывается внутренняя его структура, а в дальнейшем выделяются и определенные сущностные черты, в какой-то степени отличные от черт других подобных социальных образований. Подробное исследование ментальных феноменов приводит к мысли о нали-

ции некоторого общего набора черт национального характера, которые становятся типическими в зависимости от их чрезмерной развитости или недоразвитости, а также в совокупности с другими чертами, в их комплексе, то есть, можно сказать, строении гармоничной социальной структуры.

Природа оказывает определенное влияние на национальный или социальный менталитет, а также на формирование в каком-то смысле соответствующего ей общества и государства. В последующем проявляющиеся в виде традиций и тому подобного ментальные установки становятся духовными, глубинно-психологическими «соперниками» первоначальному, природному влиянию; оба вектора существуют и действуют параллельно. Характер их взаимоотношений многогранен и неоднозначен. Рассматриваемая проблема заслуживает самого пристального внимания и подробного исследования.

Замечательно заметил однажды Н.А. Бердяев зависимость русской души (с определенным допущением — русского менталитета) от окружающей народ природы. Вообще, следует сказать, подобного рода зависимость довольно тесная. Ведь и способ хозяйствования, и особенности общественного мироустройства, и характер государственности часто определяются (особенно на ранних этапах истории) сопутствующими климатическими условиями. Известно, Россия — не экваториальная Африка, у нас не собирают по три урожая в год, а выражение «зона рискованного земледелия» — это отнюдь не образное выражение или, может быть, не только образное, но оно имеет в своей основе совершенно реальные осязаемые основания. И если сегодня этот риск не является чрезмерно опасным, то раньше его ценой могли стать многие человеческие жизни. Суровость русского национального характера, которую часто отмечают особенно западные исследователи, может иметь в том числе эти корни.

Развернутость, безграничность русского сознания может быть справедливо отождествлена в какой-то мере с русской природой. Действительно, одной из форм отражения человеком действительности (в том числе окружающей среды) является географическое знание. В абстрактно-целостных философских построениях оно играет роль важного содержательного компонента, развиваясь в лоне космографии как единой по-

знавательной системы, охватывающей знание о космосе, Земле и физических явлениях.

Вплоть до XIX в. географическая область философско-исторических, социальных и политических размышлений русских ученых не имела специального, самоценного воплощения, хотя географическое знание находило в русской научной мысли своих последователей и критиков. В первую очередь это русское течение географического детерминизма, основателем которого принято считать Л.И. Мечникова, теория социального прогресса которого основана на выделении гидрологического фактора — рек, морей и океанов. К этому направлению относятся также такие русские мыслители, как К.М. Бер, С.М. Соловьев, А.П. Шапов и другие¹.

Чаще всего под русским национальным менталитетом подразумевается система установок российского общества в границах государства, а отнюдь не в национальных или этнических границах. Говорить же о «русском менталитете» более чем сложно. Ко всем рассматриваемым собственно ментальным проблемам в данном случае добавляется еще и «национально-расовая» — изначально обреченная на неудачу попытка выделения этнически «чистой» группы русских на территории России. В настоящее время термин «русский» означает, скорее всего, не национальную, а государственную принадлежность. По-видимому, то, что проблема русского менталитета взволновала умы ученых, имеет все необходимые для этого основания, важнейшее из которых — это беспокойство за дальнейшую судьбу великого народа. Принцип природного детерминизма должен быть учтен при осмыслении проблемы русского менталитета.

Несомненно, «замедление времени» в России в какой-то степени определяется огромными расстояниями государства, а также обычно недостаточно развитой инфраструктурой и, вслед-

¹ См.: Банных С.Г. Географический детерминизм как проблема русской философии // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Рос. филос. конгр. (7–11 июня 1999 г.): В 4 т. Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 1. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. С. 148; Полежаев Д.В. К вопросу о природном детерминизме в функционировании социального менталитета // История взаимодействия природы и общества: Материалы науч. конф. Ч. III. М.: ИИЕТ РАН, 2001. (Приложение к Вестнику Российского философского общества РАН). С. 14–18.

ствие этого, слабой внутренней связью. Следует напомнить, что до относительно недавних пор многие районы России были почти незнакомы нашим же соотечественникам. Н.Г. Чернышевский в свое время писал, что «в Европейской России тригонометрия покрыла своею сетью еще только половину пространства, другая половина снята способами, не столь совершенными; в Азиатской России остаются пространства, в которых только «мимоездом» определено положение нескольких главных пунктов, а все лежащее между ними наносится на карту по глазомеру, способу очень неудовлетворительному»¹. Так что, по-видимому, дорог в России практически нет и не было никогда. Есть поселения — города и поселки — и есть «расстояния» между ними.

Но и сама природа России накладывает особенный отпечаток на формирование ее жителя. На эту неразумность и беспорядочность окружающего мира обратил внимание еще В.О. Ключевский: «Природа Великороссии ... часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания. ...Невозможность рассчитать наперед... (неожиданные метели и оттепели, непредвиденные августовские морозы и январская слякоть), заранее сообразить план действий и прямо идти к намеченной цели, заметно отразились на складе ума великоросса...»². Можно говорить об экстремальных условиях существования россиян (имеется в виду, прежде всего, географический фактор), о природной обусловленности общего психического типа и других аспектах рассматриваемой проблемы — все они, как в прошлом, так и в настоящее время, являлись и являются актуальными и значимыми.

Представление о России как об особом географическом мире, пересмотр роли Востока в истории России явились своеобразным эволюционным переходом от географического детерминизма к «геософии»³ (термин П.Н. Савицкого, одного из

¹ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии. // Он же. Собр. соч.: В 5 т. М.: Правда, 1974. Т. 4. С. 248.

² Ключевский В.О. Сочинения: В 8 т. М., 1956. Т. 1. С. 313, 315.

³ Савицкий П.Н. Геополитические заметки по русской истории // Русский мир: Сб. М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 856—859.

основателей евразийского движения в 20—30-е гг. в русском зарубежье). Многие талантливые ученые — философы, литераторы, экономисты и географы — относили себя к евразийству как к течению русской общественной мысли. Геософия в лице ее представителей зафиксировала существование взаимосвязи природы и человека. Основные положения геософии оригинально трансформировались позже в теорию этногенеза и пассионарности Л.Н. Гумилева (о связи характера, обычаев и культуры народа с ландшафтами, психологии этноса с биосферой), явившись продолжением евразийского учения (см. об этом подробнее далее).

Менталитет как сложный социально-исторический и глубинно-психический феномен играет важную роль в осуществлении деятельности больших социальных групп. Мы традиционно говорим о менталитете народа, общества, однако представляется также вполне возможным вычленять ментальные особенности социально-группового, профессионального и других планов. Налицо углубленное исследование ментальных феноменов учеными различных направлений наук об обществе и человеке. Весьма заметен интерес к ним со стороны социологических и политологических лабораторий и центров. Известна также некоторая терминологическая «какофония» на уровне обыденного, межличностного общения (здесь имеется в виду довольно свободное обращение с термином «менталитет» российских граждан, как официальных, так и частных лиц). Все это только подтверждает актуальность и практическую значимость данного глубинно-психического (на протяжении истории) механизма передачи и воспроизведения социально и исторически значимой информации.

В чем же его значимость? Нам она представляется, по меньшей мере, в нижеследующем. Во-первых, это передача исторически существенной информации на своего рода «социально-генетическом» уровне. Во-вторых, это коррекция передающейся информации в соответствии с изменяющимися социальными, политическими, военными, природными и другими условиями. К этому же уровню исторической значимости мы относим процесс вычленения неизменных (особенно важных в этнопсихологическом плане) основ. И в-третьих, функциональная значимость феномена менталитета социума проявляется

также в наращивании и поддержании социальных автоматизмов, связанных с психическими особенностями социальной установки. Это, как подчеркивалось выше, способность представителей данного общества на внесознательном (то есть не активизирующем в полной мере социальное сознание) уровне: а) воспринимать окружающие события, явления и факты, б) оценивать их определенным (характерным для данного конкретного общества) образом и в) действовать в соответствии с устойчивыми во «времени большой длительности» глубинными социально-психическими установками.

Проблема менталитета, надо отметить, актуальна не только для отечественных наук об обществе и человеке, но и для западного (во всяком случае — европейского) социально-гуманитарного знания. Актуальность его, думается, обеспечивается, прежде всего, практической значимостью исследования ментальных феноменов, особенно в плане мировоззренческой самоидентификации (как личностной, так и коллективной).

Формирование менталитета как системы особых глубинно-психических установок (социального и личностного плана — они в определенном смысле взаимозаменяемы, «взаимопереходимы») происходит, повторим, за исторически длительный период. Отличия одной нации от другой (памятуя, согласно теории индоевропейского расселения народов, о единых корнях большинства европейцев, по меньшей мере) социальными исследователями традиционно увязываются с конкретно-историческими условиями формирования собственного национального организма и — уже — конкретными природными условиями, которые не могут не накладываться на характер народа своего отпечатка. Несколько забегаю вперед, отметим, что Л.Н. Гумилев в качестве обоснования одного из положений своей теории выделяет природно-географический фактор. Он отметил, что «неравномерность распределения биохимической энергии живого вещества биосферы за длительное историческое время должна была отразиться на поведении этнических коллективов в разные эпохи и в разных регионах»¹.

Проблема природной детерминации менталитета народа представляется не вполне бесспорной, не решаемой однознач-

¹ Гумилев Л.Н. Субэтнос // Диалог. 1991. № 17. С. 69.

но. Здесь необходимо определенное терминологическое соотношение «менталитета» и «национального характера». Действительно, увязывая национальный характер с социальным (и индивидуальным — в известном смысле) поведением, вполне уместно говорить о значительном (и даже определяющем — на некоторых исторических отрезках) влиянии природы на человека и общество. Именно природа на ранних этапах развития человеческой общности формировала общий характер (направленность) его деятельности, обеспечивающей существование. Природа непосредственно влияла на бытовой уклад жизни, определяла характер жилищ и поселений (их устройство), род занятий и в то же время определяла соответствующий набор психических установок (от установки поведения, через оценивание, до установки восприятия). В целом, природа определяла весь комплекс сфер, относящихся традиционно к области материальной культуры.

Однако известно, что менталитет — феномен, не относящийся к сфере материального. Менталитет — феномен психический, становящийся и осуществляющийся в историческом протяжении. Поэтому видится важным сопоставление материального и духовного в индивидуальном и массовом сознании. Коротко можно обозначить это взаимопроникновение материального и духовного, используя диалектический подход, следующим образом. Накопление количественных (материальных) характеристик приводит через определенное историческое время к качественным изменениям, в данном случае — социально-психическим. Психические подвижки массового сознания, как известно, — достаточно сложная для осмысления проблема, актуальная и для современной отечественной и зарубежной социальной психологии и философии. Связано это с тем, что всякого рода социальные (в особенности — кризисные) изменения носят по преимуществу деструктивный характер. А это, в свою очередь, объясняется продолжительной предварительной социально-психической деятельностью по формированию устойчивых, жизнеспособных ментальных феноменов — набора установок, занимающих глубинное положение в структуре сознания.

Справедливо было бы вспомнить здесь некоторые утверждения Л.Н. Гумилева о способности этнических, социальных систем к саморегуляции (поскольку ее имеют почти все биологические

системы, в том числе и биоценозы). «Этнос в историческом развитии динамичен,— пишет он,— следовательно, как любой долгоидущий природный процесс, выбирает посильные решения чтобы поддержать свое существование. Прочие отсекаются отбором и затухают. Все живые системы сопротивляются уничтожению, т. е. они антиэнтропийны и приспособляются к внешним условиям, насколько это возможно»¹. Это напоминает идею Д.Н. Узнадзе о фиксировании ряда актуализированных установок и «затухании» установок, невостребованных в настоящее время.

Можно утверждать, что установки социального и индивидуального сознания (и внесознательной сферы), формирующиеся в конкретно-исторических условиях (в том числе и природно-географических), через определенное время, после проверки собственной устойчивости, способствуют формированию особенно (характерного, например, для данной местности) восприятия и оценивания определенных явлений и процессов индивидом и обществом (на основе соответствующей ориентировки или преориентации). Можно уверенно утверждать, что последние феномены являются в чистом виде социально-психическими.

Таким образом, не вызывает сомнений, что природная среда играет некоторую (и немаловажную) роль в подготовке и утверждении социально-психического пространства, в котором осуществляет свое становление и деятельность менталитет общества. Личностные ментальности в определенном смысле выступают как производные, хотя характер взаимодействия «части» и «целого» здесь весьма неоднозначен.

Значительную роль в обозначении природной среды как важного фактора социальной эволюции многими современными исследователями в области общественных и гуманитарных наук отводится творчеству Л.Н. Гумилева. Вместе с тем не следует упускать из виду, что автор не возводил природно-географический фактор в ранг абсолюта, хотя и весьма подробно исследовал его, описывая специфические «менталитетные ситуации» в истории человечества. Как известно, красной нитью проходит в его творчестве идея пассионарности, а данный феномен, по утверждению самого Л. Гумилева, не есть чисто природный феномен.

¹ Гумилев Л.Н. Субэтносы. С. 70.

Весьма интересно в исследовательском плане творчество Л.Н. Гумилева для тех, кто интересуется общими проблемами и отдельными вопросами отечественной истории, поскольку большинство своих работ он выстраивал на русском историческом материале. Именно поэтому проблема менталитета в контексте его творчества может также рассматриваться несколько эже — как проблема русского менталитета. Особенно если учесть, что речь в его работах идет о глубокой, точнее, глубинной истории русского этноса (его духовной истории) в его взаимосвязи с другими большими этносами, «заметными» в истории человеческой цивилизации.

«Психическое» содержание истории довольно убедительно выделяется в творчестве Л.Н. Гумилева. Даже сама его основная категория «пассионарность» в качестве выражения некоей социально-индивидуальной «страсти» не может рассматриваться иначе, чем как относящаяся к сфере психологии (социальной, исторической или этнической). «Пассионарность,— определяет Л. Гумилев,— это характерологическая доминанта, непреодолимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной). Заметим, что цель эта представляется пассионарной особи иногда ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни и счастья современников и соплеменников»¹.

Внешним проявлением пассионарности отдельного индивида или социальной группы выступает асоциальное, противонаправленное общественным устоям, «девиантное» поведение. Это связывается с резким изменением доминанты мотивации поступков людей, стереотипов поведения, кардинальной перестройкой отношений между индивидами, социальными группами, этносами, нациями. Чаще всего причиной «пассионарного толчка» является религиозная идея, что свидетельствует о глубинно-духовных основаниях феномена пассионарности. История природы, история людей и история религий оказываются накрепко завязанными в развитии этноса.

Толчком человеческой деятельности вообще и «пассионарной» деятельности в частности, являются, по Л.Н. Гумилеву,

¹ Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990. С. 33.

несколько видов энергии: солнца, земли, космоса. Если первые два из перечисленных видов мы относим, без сомнения, к природным источникам, то последний «энергийный» вид уже не может быть оценен столь однозначно; он явно включает в себя в качестве компонента значительную долю «психического». Примечательно, кстати, что эта концептуальная идея вполне соотносится с известной концепцией «космо-психо-логоса» Г.Д. Гачева¹, что убедительно подтверждает, во-первых, жизнеспособность теории Л.Н. Гумилева, а во-вторых, преемственность одного из направлений русской философии, известного под названием «космизм». Здесь мы не будем останавливаться на этом подробно².

Встречаются достаточно часто критические замечания по поводу общих и отдельных положений теории пассионарности. Это понятно и не должно вызывать раздражения. Вместе с тем вышеприведенная идея Л.Н. Гумилева о трех видах жизненной энергии, к примеру, снимает претензии к нему по поводу того, что «он не берет в учет психический вид энергии, заложенный в самом человеке, у него он только как энергетический продукт, а не полноправный участник этногенеза»³. Кроме того, автор теории пассионарности неоднократно подчеркивает, что эта пассионарность «является чертой психической конституции данного человека»⁴. По-видимому, здесь проблема несколько шире: первичны ли индивидуальные импульсы социального изменения или все-таки социальная среда выступает предпосылкой, заставляет индивида действовать тем или иным образом (не «поступать» — как единичный факт, а именно «действовать» — как длительный процесс, как закономерность)? Здесь на первый план выступает уже проблема социального детерминизма, абсолютное признание которой нам также пред-

¹ См.: Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М.: Ин-т ДИДИК, 1999; Гачев Г.Д. Национальный Космо-Психо-Логос // Вопросы философии. 1994. № 12 и др.

² См. об этом: Полежаев Д.В. Космическое сознание... С. 150—154.

³ Попов В. Пассионарность: спасение или тьма? // Диалог. 1991. № 17. С. 68. Кроме того, ряд претензий к теории Л.Н. Гумилева как «упрощающей» отношения перехода и смены этносов, их исторической активности предъявляет Ю.В. Бромлей. (См.: Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. С. 213—214, 235 и др.).

⁴ Гумилев Л.Н. Субэтносы. С. 71.

ставляется не вполне убедительным. Полагаем необходимым обозначить авторскую позицию по этому немаловажному вопросу, связанному с особенностями социальной детерминации как индивидуального и коллективного поведения, так и разнородных феноменов ментального плана.

Особенность социальной детерминации феномена ментальности личности имеет свою специфику, которая связана с особой формой связи личности с социальной средой. Как известно, вполне привычными являются рассуждения о личности в контексте выражений: «личность и среда», «взаимосвязь личности и среды», «зависимость личности от среды». Однако эти рассуждения, на наш взгляд, требуют определенного уточнения. Особенностью личности, представляющейся нам как человек, обладающий необходимым минимумом прав, достоинств и соответствующих гарантий, как самобытный индивидуум (обладающий хотя бы минимумом этой самобытности), способный регулировать, ограничивать свое поведение различными стандартами: юридическими, экономическими, техническими, — является то, что сама по себе она *противостоит* среде, ее окружающей, так как по сути своей личность *автономна, самостоятельна* в занятиях и *свободна* в решениях. Но в то же время личность *принадлежит* среде, так как делает свой выбор, принимает решения и действует в рамках социума, строит поведение по стандартам, которые установлены в этом обществе, а также она ограничена со стороны других личностей, находящихся в плоскости одного с ней социального пространства и времени. И это противостояние (социальной среды и личности) накладывает некоторый отпечаток на содержание социальной детерминации.

Личность есть нечто автономное в своем мирозерцании и способах деятельности. Человек, как известно, является не только объектом, но и субъектом целой совокупности общественных отношений и процессов. Поведение каждого индивида складывается из целого ряда программ, из множества которых можно выделить: а) общие нормы и правила поведения, которые человек соблюдает или добровольно, или под воздействием силы закона или общественного мнения; б) нормы-правила, формируемые микросредой и прежде всего ближайшим окружением человека: семьей, соседями, трудовым коллективом; в) личные

ценностные ориентации, сложившиеся (отобранные) в ходе собственного опыта или внушения, формирующие в дальнейшем внутреннюю систему установок личности.

Одна из теоретических формул А.С. Ахиезера определяет менталитет «как особый, крайне устойчивый способ организации, структуры освоения, осмысления мира через систему основополагающих дуальных позиций»¹. Вполне возможно, что условия, возникающие в силу внешних, нементальных причин, производят некое воздействие на ментальности и таким образом видоизменяют их. Это видоизменение не может не противоречить определенным установкам и интересам тех или иных индивидов и даже целых групп в обществе по тем простым причинам, что ментальные установки представляют собой нечто «первородное» и потому, в определенном смысле, целостное, а дальнейшее видоизменение, то есть «вторичное», может быть бесконечно многообразным и потому зачастую противоречивым.

Мы должны подчеркнуть, что возникающий в результате неких изменений, в противовес основному направлению развития, альтернативный набор ментальных реакций хотя и подавляется в той или иной мере общим комплексом духовных образований общественного сознания, тем не менее, в случаях, когда в социуме происходит резкая смена социальных условий или бурные изменения в природной среде, ранее отодвинутые на задний план способы мышления могут быть тем резервом, который не позволит рухнуть всему общественному (национальному, этническому и др.) «зданию» и на основе которого будут формироваться новые социальные институты. Старые же навыки мышления отходят, в свою очередь, на задний план сознания, чтобы в удобный момент вновь занять господствующее положение. Таким образом, в лице отдельных индивидуумов и групп социум имеет не только некую перманентную «оппозицию», но и определенную опору.

Процесс формирования человека — это процесс постепенного вхождения в окружающую среду, приспособление к этой среде, освоение ряда социальных ролей и функций. Вхож-

¹Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта // Социокультурный словарь. М., 1991. С. 189.

дение в социальную среду происходит в течение всей жизни, а не только в раннем возрасте. Человек не слепо, не автоматически отражает и усваивает воздействие обстоятельств, других людей. Он всегда (хотя и в разной мере) фильтрует поступающую извне информацию. Отбор (фильтрация) внешних воздействий — первый характерный путь становления системы установок личности.

Процесс отражения действительности в сознании и психике человека не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Он не является результатом простого, механического переноса информации извне в сознание и психику индивида. На процессе отражения действительности сказываются не только общие для всех людей механизмы преломления внешнего воздействия в сознании, но и особенности восприятия индивида, которые характеризуют его как представителя той или иной социальной группы. Сказываются на процессе социально-психологического отражения и индивидуальные, неповторимые черты личности, ее жизненный опыт, ценностная ориентация и настроение в целом.

Личность есть элемент и вместе с тем продукт общественной системы, носитель и выразитель определенных общественных отношений. Любой шаг в практической и духовной деятельности человека есть отражение и аккумуляция той среды, в которой он растет и воспитывается. Однако если окружающая человека среда тоталитарна и направлена против его личности, то это — личностное — внутреннее отражение внешних воздействий будет им противонаправленным. В основе этого, фактически обратного, результата лежит поэтапность формирования личности в обществе и замкнутость личности в первую очередь на себя, относительная автономность оценок, суждений и побуждений к поступкам.

Чтобы рассмотреть процесс формирования личности обществом, средой, необходимо проанализировать понятие *социальной среды*, которое весьма объемно и многогранно. Оно включает в себя различные и подчас разнородные общественные явления и процессы. Нам видится необходимым выделение из всей совокупности социальных явлений основных факторов, которые влияют на формирование личности, непосредственно или косвенно накладывают решающий отпечаток

на ее становление и развитие. Данная констатация поможет более четко уяснить те составляющие социальной действительности, которым индивидуум прежде всего обязан своим утверждением как личности.

В качестве таковых основных факторов можно выделить следующие: а) общая социальная среда; б) непосредственное окружение (микросреда); в) испытательные рубежи (или контекстные ситуации); г) система воздействий общества на личность¹. Данная группа факторов, влияющих на формирование личности, представляется нам как гибкая взаимосвязанная система. Так, к примеру, испытательные рубежи, в ходе преодоления которых человеку предстоит делать свой осознанный выбор, а также фактор воздействия общества на личность в огромной степени зависят от первого фактора — общей социальной среды.

Одним из способов передачи ментальных установок (наряду с достижениями человеческой материальной культуры и определенными межличностными социальными отношениями) является (в рамках концепции социальной информации) язык в широком смысле, а также различные внеязыковые семиотические средства. Язык, знак и вырабатываемый ими образ играют важнейшую, если не основную, роль в формировании менталитета и передачи основных ценностных социально-личностных установок (здесь — не социально или личностно ориентированных установок, а глубинно-психических установок общественного или индивидуального сознания и внесознательного) из поколения в поколение. Неоспоримость же отнесения языка, письменности к категориям культуры доказывает то, что менталитет также в данном категориальном аппарате занимает не последнее место (см. подробнее гл. III настоящей работы).

Менталитет как информация, передающаяся из прошлого, заведомо не может быть воспринят и использован каждой личностью в раз и навсегда данном значении, и именно потому, что в основе трансляции системы ментальных установок лежит символная, а не знаково-письменная система. Знак-сим-

¹ См. подробнее об этом: Никонов К.М. Социальная активность и свобода личности // Социальная активность и духовное богатство личности. Волгоград, 1980. С. 72—86.

вол изначально несет в себе определенные трудности в расшифровке. Это признается многими исследователями. Впоследствии отдельная личность может расшифровать тот или иной знак более или менее полно; однако вполне допустимо, что при этом возникает не прежний, а новый феномен, новое явление культуры, новое качество. Строго говоря, *основной смысл* передаваемого знаком понятия *не теряется*. Однако в его видоизменении, возможно, и скрывается ответ на такой нелегкий вопрос: является ли менталитет статичным или динамичным и каковы механизмы его изменений.

Признавая, что ментальность занимает сравнительно небольшую часть объема индивидуального сознания, можно согласиться с мнением, что менталитет есть наиболее константная, глубинная часть общей социально-исторической информации, определяемая традицией и культурой и транслирующаяся из поколения в поколение. Интересно здесь место идеологии как феномена, который также может оказывать некоторое влияние на формирование либо видоизменение ментальных установок. Идеология не транслируется из поколения в поколение (это происходит в измененном виде), она оказывает непосредственное, часто довольно сильное, и все же кратковременное воздействие на конкретные исторические проявления социального менталитета и ментальности личности, а большей частью заполняет вакуум индивидуального сознания, общественного бессознательного и другого, не находящихся под непосредственным формированием менталитетом.

Социальное воздействие (наиболее распространенным и показательным примером является идеология) коснулось, прежде всего, внешних проявлений индивидуальной ментальности, которые на сторонний взгляд представляют собой деструктурированную целостность, содержащую в себе опредмеченные феномены культуры, социальных отношений и их материальных носителей. Это артефакты «конъюнктурных ритмов». Ментальность личности сохраняет внутреннее, сущностное основание в виде некоего «генетического кода» самоактуализации. Ментальные феномены представляют собой целостную информационную базу, подвергающуюся исключительно слабым изменениям во времени большой длительности.

Формопроявления «конъюнктурных ритмов» целостности могут меняться и принимать различный вид. Это подвижная часть менталитета, наиболее доступная для изменений со стороны внешних воздействий. Устойчивые целостности, составляющие сущность ее «генетического кода», сохраняются. Данный блок ментальности наименее подвержен внешним воздействиям. Взаимодействие с устойчивыми решениями инертного блока — это взаимодействие с практически неизменным ментальным информационным образованием, своеобразным социально-генетическим ядром.

Следует отметить, что без отбора, фильтрации личностью и обществом извне поступающей информации не может быть индивидуальных оттенков в системах внутренних установок различных людей. Однако подобного рода «природный тоталитаризм», по счастью, невозможен, поскольку весь путь самоформирования человек должен пройти лично, осознанно, самостоятельно. И помощь воспитателей, родителей, внушающих определенные правила отношения к действительности, не может быть расценена как изначально чужеродная, подавляющая личность. Таким образом, в результате отбора и фильтрации внешней информации личность формирует собственную ментальность, точнее, конъюнктурный блок ментальности, составляющийся исключительно данной личностью. Общество также формирует соответствующий блок менталитета народа.

Хотя в общественной жизни информация, влияющая на направление социально-исторического развития нации, движется из ядра культуры «вовне» и в эпохе сложившихся, сформировавшихся культур почти никогда не меняет направления, развитие самосознания движется в обратном направлении. Оно в состоянии проникнуть в ядро культуры, «культурное бессознательное» общества и трансформировать содержащийся в нем механизм исторической наследственности. Воспитание нового самосознания, адекватного процессам реформирования общества, должно быть форсировано, иначе оно, согласно марксистской формуле, будет отставать от бытия так, что никакие обновленческие порывы не смогут изменить ситуации социальной и экономической деструкции.

Специфические социальные процессы, протекающие в российском обществе в настоящее время, могут позволить нам

обратиться к устойчивым внутренним представлениям, установкам и ценностям, передающимся и сохранившимся в инертной части ментального информационного блока. В подобные реформаторские периоды наиболее активно используется именно данная часть менталитета. И это обращение не к мертвому пласту информационного поля, это взаимодействие с живой, наиболее полно сохранившейся частью социальной памяти, которая активизируется в силу меньшей опредмеченности и большей целостности и сохранности, по сравнению с витальным блоком и соответствующим ему слоем жизни.

Полагаем необходимым отметить, что социальный и природно-географический факторы тесно переплетаются в процессе становления национального, общественного, этнического организмов. В отдельные периоды каждый из них имеет в той или иной степени преимущество, однако это несколько не уменьшает значимости и силы воздействия тех, которые на данном этапе становятся второстепенными. Теория этногенеза Л.Н. Гумилева рассматривается иногда как универсальная формула развития нации. Большой соблазн — попытаться просчитать, спрогнозировать на ее основе развитие русского народа, учитывая в том числе и особенности нашей ментальной структуры, устойчивой и динамичной.

Попытка такого рода прогноза — из числа тех проблем, которые традиционно относят к сфере так называемых «проклятых вечных» вопросов, связанных со поисками смысла жизни. По-видимому, прав В. Франкл, который утверждал, что поиск смысла жизни онтологически, генетически (и, наверное, этнически) присущ человеку. И достаточно часто он находит его с помощью (или в виде) привлекательной идеи. Но смысл жизни конкретного человека, конкретной нации — это смысл жизни его народа, его страны, его государства. Указанные смыслы не всегда являются равнозначными или идентичными. У русского философа Г.П. Федотова есть замечательная мысль о русском народе: «У всякого народа есть родина, но только у нас — Россия... Теперь мы стоим над ней, полные мучительной боли. Умерла ли она? Все ли жива еще? Или может воскреснуть?» И сегодня время и история ставит перед нами те же вопросы. Именно поэтому отечественные мыслители вновь рассуждают о судьбах России, о смысле существования русского народа,

об идее нации не только в повседневном ее звучании, но как о необыденном смысле человеческого существования; именно надежда на обретение смысла заставляет искать некий сокрытый до некоторой поры глубинный (этнический, национальный?) пассионарный импульс, уравнивающий «численное превосходство» исторических противников, социальных невзгод и политических унижений.

Н.А. Бердяев пишет о соответствии «физической географии» «географии душевной» следующим образом: «В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их»¹. Подчеркнем эту русскую «устремленность в бесконечность» — черту, важную для нашего исследования; в ней слишком заметно проявляется важная особенность русской природы — ее «мечтательный элемент»², о котором говорит и В.В. Зеньковский: «...В русских умах начинает расцветать склонность к мечтательности, то есть к утопиям»³, которая может проявляться как на глобально-социальном уровне, так и на уровне индивидуально-личностном (важном для нас в осмыслении проблемы русской интеллектуальной эмиграции). В.В. Зеньковский подчеркивает при этом в качестве одной из причин русской мечтательности своеобразный «экстремизм» русского народа, русского общественного сознания и прежде всего сознания религиозного. «Разрыв с историей» видится философу одним из социальных проявлений этого «экстремизма» (как формы социального протеста).

В этом осмыслении одного из важных качеств русского народа его горячо поддерживает Н.А. Бердяев, заявляя, что уход из истории — это «явление чисто русское»⁴, и приводит в подтверждение образ Неведомого Града Китежа, образ, идущий, по всей видимости, из самых глубин нашего национального сознания. «...Историей овладел князь этого мира, антихрист,— пишет Н.А. Бердяев, обосновывая это глубин-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 14.

² Там же. С. 48.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. С. 89.

⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 23.

ное, исторически определенное русское качество.— Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть Град Китеж, находящийся под озером. ...Отсюда напряженное искание царства правды, противоположного этому нынешнему царству»¹. Мифологическое творчество народа дало нам этот яркий миф, символ, являющийся в значительной мере знаковым для русского сознания, — подтверждение существования идеального общества и государства в человеческой истории. Причем подтверждение материального, физического его существования, к тому же где-то в родном Отечестве. И мало кому приходило в голову, что сказочный туман, укрывающий, делающий размытым образ идеального Невидимого Града, показывал, что четко увидеть его можно только духовным зрением и достичь его можно опять-таки только духовным путем.

Не случайно же эта легенда приобрела в русском народном сознании не только религиозную, но и социальную окраску и стала в значительной степени «последней целью» русских мечтаний и надежд. Она в значительной степени пересекалась с христианским предвидением грядущего второго пришествия Спасителя на землю и создания вместо существующего — грешного, нечистого мира — другого — святого и светлого. В.В. Зеньковский говорит: «Эта мечта и есть русская *civitas Dei*, райское бытие со всей полнотой жизненного разнообразия — кроме греха». Во всем этом следует видеть тупик мечты о «священном царстве»². Речь идет (это важно!) о построении прежде всего «священного царства» на Земле, но православная христианская мечта подразумевает духовное искание и нахождение искомого выше обыденных обстоятельств.

Христиане не имеют на земле своего места, «они взыскивают града грядущего»³. Н.А. Бердяев отмечает русское отождествление этого национального царства справедливости с библейским Новым Иерусалимом: «Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый

¹ Бердяев Н.А. Русская идея.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. С. 53.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 144.

Иерусалим не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет»¹. Для мифологического сознания, в действительности, неважно, поднимется ли островок святости из-под воды или спустится с Небес; в сущности, это одно и то же, подчеркивается лишь некое иррациональное, мистическое движение и связанные с этим надежды народного сознания, то есть встречное мистическому движению русской народной души.

Этот характерный для русского сознания *хилиазм* (как мессианское учение о наступлении тысячелетнего Царствия Божьего на земле) не мог не найти форм внешнего отражения и в социальном поведении народа. Искание Божьей правды можно рассматривать как метафизический процесс, но в русской истории имелись и имеются многочисленные ее искатели в мире обыденном, реальном. В качестве примера можно привести феномен «странничества», ранее бывший весьма распространенным, он и сегодня имеет не только корни в глубинном сознании, но и определенное физическое, социальное проявление. Н.А. Бердяев утверждал, что типичным проявлением в русской истории были «русские — странники, ищущие Божьей правды. Странники отказываются повиноваться властям. Путь земной представлялся русскому народу путем бегства и странничества»². Устремленность русского сознания в безграничность, к чему-то бесконечному, недостижимому проявлялась в недовольстве тем, что есть в настоящем. «Эсхатологическая устремленность принадлежит к структуре русской души,— пишет Н.А. Бердяев,— эсхатологическая устремленность ... есть ожидание, что всему конечному наступит конец, что окончательная правда откроется, что в грядущем будет какое-то необычайное явление»³. Своеобразный протест в форме ухода из истории, из общества является одним из наименее болезненных проявлений этого протеста.

Рассматривая эсхатологический аспект русского общественного сознания, В.Н. Эрн подчеркивает его религиозный характер. «Для христиан,— замечает В.Н. Эрн, близко подходя в этом смысле к С.Н. Булгакову, — будущее — не мирный куль-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 248.

¹ Там же. С. 17.

² Там же. С. 194—195.

турный процесс нарастания всяких ценностей, а катастрофическая картина все растущих взрывов; наконец, последний взрыв, последнее напряжение — и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, абсолютного Царствия Божия. И будет некогда день, и погибнет в громах и молниях великого Страшного Суда старый мир, Ангелы вострубят, небеса совьются, как свиток, Время исчезнет, Смерть победится, и из пламени преобразования возникнет новая земля под новыми небесами. Тогда этого мира уже не будет»¹. Как видим, эсхатологическая, то есть, по сути, духовно-религиозная черта народа имеет свои яркие внешние, социальные проявления.

Справедливо предположить в связи с этим, что современные процессы, связанные с интеллектуальной эмиграцией из России, имеют в качестве одной из своих глубинных причин именно эти ментальные установки русского общественного и индивидуально-личностного сознания и внесознательного. Странничество — это не только духовный, но и физический, социальный феномен. И если ранее (вплоть до относительно недавних времен) такого рода движения были достаточно жестко детерминированы социально и ограничены территорией Российской империи (позже — территорией Советского Союза), то сегодня большая часть ограничений снята.

Можно задать вопрос: только ли материальные условия являются основной причиной современного «бегства» интеллектуалов и других граждан России? Часто оказывается, что нет: многие из эмигрантов достаточно прилично (по российским меркам) обеспечены на Родине. И даже не профессиональные причины выступают ведущими. Большей частью в основе эмиграции лежит некое ожидание, не вполне явное желание перемен к лучшему. То есть это, в принципе, и есть та самая «русская мечта», о которой мы говорили ранее. Ожидание волшебного преобразования мира, свершение того, что не могло быть совершено «в Отечестве» — это ли не есть то самое иррационально-сказочное видение мира, столь характерное для русского народа и так откровенно-распахнуто демонстрируемое в русской сказочной традиции. Это искание «инога царства» подметил в свое время еще кн. Е.Н. Трубецкой, извест-

¹ Цит. по: Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Он же. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 80.

ный русский религиозный философ, один из выдающихся представителей русского культурного ренессанса начала XX в. Он подробно рассматривал многие проявляющиеся в русском сказочном мире черты, относящиеся в том числе к сфере русского национального характера и души русского народа.

Бытие сказки, по Е.Н. Трубецкому, не есть пустая выдумка, поскольку сказка является одним из вариантов человеческого существования. Предполагая, что *сказочное* как своеобразный памятник национальной культуры отражает не только сверхнародное, но и сверхвременное, поскольку содержит «множество исторических наслоений, отражений различных исторических эпох, весьма отдаленных друг от друга»¹. Национальное оказывается при этом лишь временным отрезком, своеобразным ответвлением общечеловеческого исторического древа. Тем не менее, сказка является отражением глубинных, часто неосознаваемых, представлений и желаний конкретной нации, народа.

Обыденная, повседневная социальная жизнь в народном (сказочном) мечтании преобразуется волшебным образом, но изначально она оценивается исключительно негативно и рисуется в самых серых тонах. Общая тема русской сказки — бедность, на фоне которой и отражается необыкновенно ярко и образно «психология русской народной печали». Бедность воспринимается разными людьми по-разному, в соответствии с личным несиюминутным настроением, жизнепониманием и индивидуальным душевным строем.

Е.Н. Трубецкой выделяет несколько групп и уровней восприятия российской бедности, и его наблюдения весьма любопытны. Первый связан с вульгарным, приземленным жизненным чувством — это житейский уровень, для которого спасение от бедности заключается в поиске страны с «молочными реками» и «кисельными берегами», «где много всякого рода напитков и наедков». В угоду такому миропониманию сказки наполняются «присказками», например: «На море-океане, на острове-Буяне стоит бык печеный». Это как раз тот первый «этаж», где самой

¹ Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Он же. Избр. произв. Ростов на/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 441.

сказки-то еще нет. Второй уровень — уровень сознания более глубокого, для которого бедность и скудость — общее свойство всего вообще житейского. Люди этого склада ума не представляют себе реальности вне ее вечного спутника — бедности. Выход за обыденность для них — единственное спасение от материального и социального неблагополучия, и в этом они приближаются к третьей группе. Самый высокий духовный уровень, как считает Е.Н. Трубецкой, представляют те «избранные души», которые не находят в серой обыденщине человеческой жизни «ни подлинного добра, ни подлинного худа»¹. Нет в земной радости подлинного счастья, но и в горе житейском беды особой быть не может. Это отражает религиозное мироощущение русского народа и человечества вообще. Выход в сказку не может спасти человека, но может укрыть его на время от суровой и грустной реальности. Окончание всякой сказки — это разочарование для увлеченного ею. Но в этом и высшее очарование ее дурмана: сказка не насыщает слушателя, но именно поэтому ею нельзя и пресытиться. Она есть лишь инвариант человеческой жизни, нереальный и неосуществимый, это своеобразное проявление духовного поиска человека или народа.

Однако искания человеком лучшего места имеют и свою материальную цель, в принципе достижимую. Е.Н. Трубецкой замечает: «Все мы, люди, ищем «лучшего места» в мире земном или мире надземном, но при этом всякий предъявляет к этому лучшему месту свои требования, соответствующие его настроению, наклонностям и жизненному идеалу. В числе искателей «иного царства» есть люди низшего, высшего и среднего духовного уровня...»². Они не только оставляют следы влияния своих духовных устремлений в сказке, но и переносят эти устремления в реальную жизнь. Можно уверенно предположить, что на начальном этапе личностного становления, в пору формирования индивидуальных установок мировоззрения индивида каждый человек черпает информацию для основ собственной социальной преориентации в сказке как в своеобразном историческом хранилище ценностных ориентаций конкретной социальной исторической группы. Конечно, мы не утверждаем,

¹ Трубецкой Е.Н. «Иное царство»... С. 444—445.

² Там же. С.446.

что это единственный источник становления личности (понятно, что это далеко не так), но именно в сказке, полагаем, являются особенно влиятельными национальные особенности ментальных установок.

Духовные установки русской сказки задают особого рода направленность социальным устремлениям русского народа. Во всяком случае именно сказка достаточно твердо определяет, что лучшая доля «не здесь», заменяя совершенно понятную, с точки зрения здравого смысла, тенденцию самоустроения и адаптации иной социальной тенденцией — поиском, основанным на повышенной требовательности и социальной неудовлетворенности. Даже известная (и очень часто подчеркиваемая, хотя это не вполне справедливо) русская покорность основана не на действительном народном смирении, а на понимании всякого существующего положения как временного и потому несущественного.

Напомним, что Н.А. Бердяев в свое время подчеркивал, что «склад русского характера совсем не устроительный»¹. Вообще, с точки зрения здравого смысла (по крайней мере, с точки зрения здравого смысла западноевропейца), характер русского народа (особенности национального восприятия, оценивания и поведения) представляется в чем-то даже парадоксальным. Особенно ярко это проявляется в социальном поведении, о чем говорит и Е. Трубецкой. «Разве мало, — пишет он, — в русской жизни парадоксальных выходов из безвыходных положений? Выходы эти не поддаются ни учету, ни предвидению; а потому и говорить о них можно только сказочными образами, где стерта грань между былью и небылицей»². Русское идеалистическое миропонимание, таким образом, переносится из сферы духа в сферу материальную. Достаточно много примеров того, что социальная утопия, *идеальное* воспринимается русскими в роли реально достижимой или не достижимой действительности.

Замечательно точно Е.Н. Трубецкой разводит материальные устремления различных категорий народа (условно подразделяя их по «уровням»), имеющих различные духовные ос-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 145.

² Трубецкой Е.Н. «Иное царство»... С. 454.

новы. На все лады повторяются и варьируются в народе рассказы про «иное государство», «другое царство», «иншее царство» или «иные земли». Для каждого русского человека характерны некие сокровенные мечты о лучшем устройстве своей жизни, но устройстве вне привычного обыденного существования, «не здесь», хотя и в данном конкретном жизненном круге.

Е.Н. Трубецкой считает, что «ищут этих *новых земель* (курсив наш. — Д. П.) все те, кому, так или иначе, тесно в рамках быта. Но есть точка, где ищущие счастья разделяются. Одни удовлетворяют потребности в «новой земле» естественными житейскими способами. Другие, напротив, преисполняются отвращением ко всему обыденному, житейскому и испытывают непреодолимое влечение к чудесному»¹. Это «чудесное» несопоставимо с привычной реальностью; поэтому и сказочный идеал, достижимый в искусственном мире грез и мечтаний, не только не достигаем, но и не определяем в повседневности. Толчок, даваемый сказкой, переходит в действие физическое, но, по сути, бессельное и случайное. «Искателей чудесного, — замечает Е.Н. Трубецкой, — манит самая неизвестность искомого, и оттого они так часто сами не знают, куда идут и что ищут»². Преклонение перед «мудростью незнания», подчеркнем это, составляет неожиданную и яркую русскую черту, противоречащую привычной мудрости социальной, философской и, отчасти, религиозной.

Таким образом, можно говорить о том, что ментальные оправдания интеллектуальной эмиграции современной России могут выступать в современных социальных исследованиях данной проблемы на первый план. При этом следует также не упускать из виду сферы социального, неполадки в которой для многих граждан России являются «последним толчком», а не одним из основных побудительных мотивов переселения. В любом случае смена национального, социального и государственного «климата» должна иметь более глубокие, внутренние причины, нежели только лишь социально-экономическая неустроенность. Духовная Родина для любого русского эмигранта одна — Россия. И несмотря на то, что природные условия многих стран напоминают чем-то

¹ Трубецкой Е.Н. «Иное царство»...

² Там же. С. 455.

природу нашего Отечества (например, Канада или Германия в этом схожи с центральной Россией), эта схожесть редко обманывает переселенца и, тем более, не утоляет его духовного поиска (если, конечно, таковой имеет место).

Россия, сохраненная в душе, часто играет более важную роль, нежели сохранение тех или иных внешних атрибутов приобщенности, неких социальных ритуалов и т. п. В то же время, в силу категорического дуализма русского народа, наряду с нашей сентиментальностью (и как бы в противоположность ей), выступает характерный и для русских социальный прагматизм, неотъемлемый, хотя, казалось бы, духовно противонаправленный осмысленному нами выше глубинно-духовному национальному качеству. Впрочем, это один из характерных и ярких признаков русского национального характера и русского духовного склада, что находит замечательное (и заметное) отражение в русской национальной идее, какой бы ее аспект (государственный или национальный, социально-исторический или духовно-мистический и т. п.) мы ни затрагивали.

Таким образом, можно говорить о том, что природно-географический фактор оказывает значительное влияние на многие внутренние глубинно-психические установки, в том числе и на трудовую установку русского менталитета. Конечно, воздействие на глубинно-психические установки природных условий не может быть прямым, оно опосредовано через «историческую природу», однако проявление этого воздействия вполне заметно в русском национальном характере, природе экономических отношений и типе хозяйствования.

К примеру, весьма показательным неумением или, вернее, нежеланием многих представителей русского народа работать в сферах, связанных с кропотливым однообразным трудом. Преобладает стремление к творчеству, полету мысли, крупномасштабным проектам и техническим изобретениям.

Традиционное преимущественное положение иностранцев в России, специалистов и не только, в различные времена, может вызвать ошибочное мнение о том, что у нас в России не хватало собственных мыслителей, экономистов, ученых-исследователей, инженеров и т. п. На самом деле, их все-

гда было и сегодня достаточно — не только для родного Отечества, но и для других, как сопредельных, так и заокеанских держав. Русское государство почти всегда отличалось безумной расточительностью по отношению к талантам русского происхождения, губило и разбрасывало их по сторонам без видимой жалости.

Не может быть по-другому в обществе, где преобладает небрежное отношение к собственным идеям и достижениям, медлительность и нерасторопность в использовании отечественных разработок, увлечение крайностями. Так, за три последних столетия Россия дала миру целую плеяду выдающихся экономистов — от Ивана Посошкова до Василия Леонтьева. Но пользы стране это практически не принесло: их идеи на Родине, как правило, оказывались невостребованными и в лучшем случае находили применение в западных странах. Например, в то же самое время, пока В. Леонтьев терпеливо занимался в США своими разработками по межотраслевым балансам, на его Родине покончили с «рыночной стихией» и перешли к всеобщему планированию. Рыночные законы были преданы анафеме, а новый идол — план — поднят на социалистический пьедестал. Теперь предается анафеме ненавистный план, а новый, пока довольно безобразный, идол — рынок — водружается на освободившееся место. Как всегда, вопреки диалектике, никаких полутоннов и переходных состояний, естественных сочетаний из прошлого и будущего. Вновь прорываются характерные для русского национального менталитета социально-психические экстремы.

Таким образом, пушкинское выражение «задумчивая лень» удачно подчеркивает, пожалуй, одну из главных особенностей русского национального характера, проявляющегося в экономике. Нельзя сказать — плохо это или хорошо, мы просто такие, какие есть, и в обычное мирное, спокойное время не привыкли быть другими. Стремление к правде, неторопливое осмысление и сопереживание, касается ли это мировых событий или каких-то мелких, незначительных фактов, — очень симпатичная черта нашего народа. Однако следует признать и принять то, что мир вокруг нас радикально изменился. Западный прагматизм правит сегодня в экономике, и, не учитывая этого, можно просто не вписаться в ми-

ровые отношения и оказаться в разрушительной замкнутости. Следует по возможности корректировать систему ценностных отношений в современном российском обществе. Важно помнить при этом, что не всегда экономика определяет духовность индивида и социума, вполне реальны и обратные ситуации.

А.Я. Серебряный отмечает, что «ценностные установки во многом определяют жизненные устремления людей, влияют на характер взаимоотношений между ними, на жизненный уклад в целом. Во многих случаях духовные факторы оказываются важнее социально-экономических. Поведение людей как на общественном, так и на бытовом уровнях напрямую жестко зависит не от экономических факторов, а чаще — от сложившегося типа культуры. Реакция людей на одни и те же экономические импульсы часто бывает различной. Люди иногда могут поступать и во вред собственным экономическим интересам. Духовные факторы оказывают часто решающее воздействие на реальную жизнь, в том числе и на социально-экономическом уровне»¹. Полагаем, можно говорить о существенном влиянии духовных факторов — структурных компонентов того или иного общества, народа — на его социально-политическую историю, культуру, поведение в тех или иных ситуациях.

Социальная, профессиональная, хозяйственная мобильность — важная черта, которая обязательно должна найти отражение в современном русском национальном сознании, характере (социальном поведении), в системе национальных ценностей, а также в «большой глубине» русского народа, поскольку это — вопрос существования русской цивилизации (в культурно-историческом смысле). Времени у русских, если мы хотим сохранить себя как единый, большой народ, почти не осталось. Пора понять, что нация только тогда полнокровна и полноценна, когда она, в том числе и в соответствии со своим менталитетом, контролирует, прежде всего, экономическую сферу жизни.

Для этого нужно постараться осмыслить и найти пути изменения довольно опасных для самосохранения нации особен-

¹ Серебряный А.Я. Восточноазиатская цивилизация: от возникновения до конца XIX в. Волгоград: Перемена, 1999. С. 8.

ностей экономической установки русского менталитета, постараться занять большую часть командных высот в собственной стране. С. Ивановский призывает: «Надо стать лучшими и преуспевающими предпринимателями, банкирами, парламентариями, юристами, торговцами, посредниками и администраторами. Другого пути у русских в России нет»¹.

¹ См. подробнее: Ивановский С. Кое-что осмыслить, а кое-что изменить. Русский экономический менталитет и «заветные мысли» Менделеева. www.ug.ru/ug_pril/ol/2000/13/estyle.htm

ГЛАВА III

МЕНТАЛИТЕТ И ЯЗЫК

Рассматривая менталитет общества как систему установок, мы относим к их числу и языковую установку. Выделение из общего числа глубинно-психических социально-культурных установок языковой обусловлено сложным характером взаимоотношений феноменов менталитета и языка. Справедливо предположить, что менталитет (который, как известно, в значительной степени детерминируется социальными условиями) выражается в языковых особенностях нации, народных способах социального общения и т. п. Язык, в свою очередь, оказывает определенное формирующее влияние на процесс становления и функционирования социального менталитета и ментальности отдельной личности. Возможно вычленивать различные уровни формирования ментальности как языковой картины мира отдельного индивида. Основную нагрузку, на наш взгляд, несет на себе уровень семейного воспитания, на котором происходит переживание индивидом более общих (национальных и социальных) традиций, норм морали, правил, ориентиров и целей общения как личностно-значимых ценностей.

На основе сложившейся системы оценки индивидом определенного близкого социального мира, тех или иных вещей, свойств и отношений формируется индивидуальное направление мысли человека, складываются как индивидуальные характерные для данной общности социальные формы общения с различными категориями социального окружения, к которым относятся а) родственники, соплеменники, находящиеся в одном социально-географическом пространстве с субъектом (принадлежащие к одному национальному образованию) и б) относящиеся к другим культурам (инородцы, живущие в иных социально-культурных условиях — выше или ниже субъекта по

уровню развития культуры). Возможно иное социальное представление рассматриваемых категорий социального окружения. Можно утверждать, что именно в ходе семейного воспитания формируется дуалистическое отношение, критерий «свое — чужое» в индивидуальном и коллективном сознании, находящийся выражение в социальных оппозициях «Мы» — «Они», «Я» — «Мы» и т. п.

Взаимосвязь языка с менталитетом не вызывает серьезных сомнений у большинства исследователей, которые рассматривали в свое время данную проблему с точек зрения ряда наук. Различия проявляются на уровне осмысления характера взаимосвязи. При этом все-таки не следует представлять проблему взаимодействия менталитета и языка как однозначно развернутую в социально-философском плане, поскольку трактовки понятия «менталитет», как выше подчеркивалось, широко варьируются в различных научных работах.

Исходным пунктом осмысления проблемы взаимного воздействия друг на друга менталитета и языка следует, полагаем, признать положение о том, что с помощью языка человек отражает окружающий мир. Причем «отражает» — значит не только описывает мир, поскольку, во-первых, передача информации и описание в целом — это лишь одна из форм отражения человеком окружающего мира, а во-вторых, существо человека раскрывается только в форме той или иной деятельности, в реализации собственных устойчивых ценностных структур.

Небезынтересно выделить в отдельное направление изучение рассматриваемого нами здесь ментального взаимодействия профессиональными исследователями в различных областях социально-гуманитарного знания. Так, О.Г. Почепцов, анализируя с точки зрения социальной лингвистики проблему «языковой ментальности», обозначает сферу ее осуществления как часть человеческой деятельности. «Под миром в определении языковой ментальности, — пишет О.Г. Почепцов, — мы понимаем не только окружающий человека мир, но и мир, создаваемый человеком и нередко в большей части своего объема прекращающий свое существование, когда исчезает его создатель и носитель — человек, то есть мир речевых действий

человека и его состояний»¹. Языковая ментальность как некое «субстанциальное состояние» человека исчезает для него, таким образом, вместе с окружающим человека миром. Это мнение близко к пониманию менталитета как «воображаемого», что, полагаем, недостаточно в контексте понимания менталитета как «рационального» понимания духа народа и индивидуальной духовности.

Насколько точно язык отражает мир, окружающий человека? Возможно ли рассматривать индивидуальное социально-языковое представление как универсальное отражение? По всей видимости, нет. Мир в целом является информационно полным, в то время как языковое представление чаще всего информационно неполно или неточно. Последнее особенно следует учитывать в случае индивидуального языкового представления. Впрочем, неточное представление о тех или иных феноменах, фактах, событиях, законах и закономерностях человеческого бытия или устройства мира (реализуемое, к примеру, в форме социальной мифологии или утопии) характерно и для большой социальной общности и потому может быть уверенно отнесено к сфере функционирования менталитета общества. Например, незнание того, что Земля вращается вокруг Солнца, приводило к утверждению ложных представлений, которые до настоящего времени имеют отражение во многих языках, в том числе и русском: например, мы уверенно говорим, что «солнце взошло», понимая (и не принимая?) в действительности ложность этого утверждения.

Следует ли рассматривать этот и подобные ему факты как своего рода «языковые стереотипы» или «навыки языкового мышления»? В любом случае было бы правильно отнести данный «речементальный акт» к сфере осуществления интересующего нас феномена социального менталитета. Это тем более справедливо, что в сфере функционирования менталитета исследователем выделяются: система времен, категория чисел, категория родов². Это вполне соотносится с мнением известного исследователя ментальных феноменов А.Я. Гуревича, который разделял в системе ментальных представлений в том числе следую-

¹ Почепцов О.Г. Указ. соч. С. 111.

² Там же. С. 113.

щие структурные элементы: восприятие времени, пространства и природы, смерти и потустороннего мира, возрастов человеческой жизни, право, труд, собственность, богатство и бедность, соотношение естественного, сверхъестественного и центра, в котором фокусируются все аспекты мировосприятия человеческой личности и человеческого социума¹ и др.

К сожалению, О.Г. Почепцов не избежал понятной профессиональной односторонности в осмыслении ментальных феноменов, не отошел от узкого толкования а) языковой ментальности (рассматривая язык как язык-систему) как способа языкового представления мира и б) речевой ментальности (понимая здесь речь как язык-деятельность) как способа речевого представления мира, что в определенном смысле суживает сферу применения менталитета². Однако примечательно, что в данном случае профессиональный лингвист все-таки не ограничился формальным (как единственно возможным) толкованием «ментального» только как «воображаемого», характерного для отдельного индивида или социальной группы, что имело место в трудах других исследователей³.

Весьма интересным в контексте исследования менталитета общества и языка (в различных его формах) является привнесение в эту взаимосвязанную (и взаимозависимую, как представляется) оппозицию третьего элемента — социокультурного. Что же определяет индивидуальную языковую ментальность (нам вновь здесь не уйти от сопоставления личности и социальной среды), что формирует ее? «Применительно к индивиду это: а) те его особенности, которые определяются его принадлежностью к некоторой социокультурной группе (в самом широком понимании культуры), то есть особенности данного индивида как представителя группы, выделяемой на основе образовательного уровня, профессии, возраста, пола и т. д., и б) те его особенности, которые определяются социокультурной средой. К социокультурной среде относятся, например,

¹ См.: Гуревич А.Я. // *Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды*. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический проект, 1999. С. 233.

² См.: Почепцов О.Г. Указ. соч. С. 113, 116.

³ Ср.: Ментальность, воображаемые миры // Степанов Ю.С. *Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*. М.: Шк. «Языки русской культуры», 1997. С. 131—142, 305, 339, 641—647 и др.

круг знакомых на работе и вне ее, круг родственников, близких, страна проживания. Особенности страны как социокультурной среды — это культурные традиции, история, политическое устройство и подобное»¹. Поэтому, когда мы говорим об особенностях взаимодействия языка и менталитета, первенство в формировании личных ментальностей следует отдавать языку.

Важнейшей основой функционирования языка является социум; глубинной основой последнего выступает менталитет. На начальных этапах усвоения языка индивид идет от языкового мышления к социокультурным стереотипам восприятия, поскольку с усвоением языка он усваивает и значительную часть глубинно-психических установок социального менталитета. Общество с устойчивым набором ментальных установок (вне кризисных периодов) способно к устойчивой трансляции их на своих членов. Можно утверждать, что в условиях различных социально-политических режимов направленное влияние социума на личность было различным по силе; различны были и формы контроля над индивидом. Язык в этом случае рассматривается как сфера, в наибольшей степени приспособленная для официального, в том числе политического отслеживания.

Известно, что отношение к языку в условиях тоталитарного режима формировалось достаточно жесткое: в период навязывания новых форм обращения (с целью выработки соответствующих отношений), во время разгула так называемого «новояза» и т. д. Ориентация на «закрытость» общества от информации «извне», по причине враждебности внешнего окружения, привела в свое время к выработке негативной оценки знания иностранных языков гражданами Советского Союза. А.П. Огурцов отмечает: «Сталинистское сознание... весьма подозрительно оценивало сам факт знания иностранных языков. Когда на процессе Бухарина подсудимый был охарактеризован как “культурный человек”, владеющий четырьмя иностранными языками, Вышинский заметил: “Тем хуже для него. Значит, он на четырех языках может клеветать на Советскую власть”»². Чужой язык в тоталитарном обществе часто рассматривается

¹ Почепцов О.Г. Указ. соч. С. 118.

² Огурцов А.П. Подавление философии // Общественные науки. 1989. № 3. С. 177.

как угроза государству, государственной идеологии, то есть тем направленным социальным установкам, которые фиксируются преимущественно под воздействием внешних условий в подвижном, витальном блоке менталитета общества. При этом традиционно забывалось известное высказывание К. Маркса: «Иностранный язык есть оружие в жизненной борьбе». Впрочем, известно, что знание трудов классиков марксизма при тоталитаризме необходимо было преимущественно для подтверждения правильности партийно-государственной линии, а не для критики ее. Таким образом, можно утверждать, что социокультурные стереотипы восприятия мира формируют языковую личностную ментальность, кристаллизуются в ней. Несуммарное единство личностных ментальностей составляет менталитет того или иного общества, нации, народа.

Видится в определенной степени справедливым утверждение о том, что в формировании системы социальных установок важную роль играет «бессознательная мораль той или иной социальной совокупности, характеризующая обобщенные жизненно важные потребности большинства членов данной общности»¹. Необходимо напомнить, что к числу «жизненно важных» следует относить не только социальные, но и интеллектуальные, духовные и другие потребности индивида (и общества). Вообще феномены менталитета и ментальности различаются между собой лишь по масштабности, широте охвата объектом иных социальных феноменов, имеют некоторые особенности в функционировании. Но в глубине своей они суть явления одного плана. Именно в силу своей изначальной общности они имеют достаточно большое количество точек соприкосновения.

Каковы же векторы взаимовлияния менталитета и языка? Что является определяющим в этой двухзвенной «цепочке»? По-видимому, не следует выделять один из этих феноменов в качестве постоянного ведущего: одностороннее воздействие не может быть константным. Конечно, язык выступает как одно из основных средств социальной трансляции, как носитель менталитета. То есть, с одной стороны, можно говорить, что язык определяет менталитет. Однако в последующем, когда менталитет сформирован (то есть когда становятся фиксиро-

¹ Кондратьев С.В. Указ. соч. С. 122.

ванными его основные глубинно-психологические установки), тогда уже он сам выступает как детерминатор тех или иных языковых изменений, социально-индивидуальных подвижек. На этом этапе мы уже можем говорить о том, что языковая установка становится одной из составляющих в структуре менталитета, то есть здесь менталитет определяет язык. На индивидуально-личностном уровне мы можем проследить такое же соотношение. Таким образом, справедливо утверждать о диалектическом взаимодействии феноменов менталитета общества и языка, ментальности личности и языка и т. п., проявляющемся в различных социальных ситуациях по-разному.

Уровневое разведение взаимодействия менталитета и языка подтверждается известной аналогией в подобного же рода дуалистических позициях «язык и общество» и «социальное и ментальное», акторы которых действуют — каждый в свою очередь или даже попеременно — в течение определенного времени. Справедливо мнение отечественных исследователей о том, что направленность связи между социокультурными факторами и «языковой ментальностью», а также характер данной связи применительно к индивиду могут быть различными на разных этапах его развития. «На начальных этапах усвоения языка, — отмечает О.Г. Почепцов, — человек идет от языкового мышления к социокультурным стереотипам мировосприятия, поскольку с усвоением языка человек усваивает и языковую ментальность (курсив наш. — Д. П.). В дальнейшем, то есть после усвоения языка, связь обратная — социокультурные факторы определяют языковую ментальность.

Таким образом, социокультурные стереотипы восприятия мира формируют языковую ментальность, кристаллизуются в ней. ... Социокультурные факторы выступают в роли своеобразных фильтров, которые образуют различные комбинации. Пропустив через эти фильтры один и тот же участок мира, мы получим различные представления, или отражения, последнего»¹. Приведенное высказывание не противоречит нашим представлениям о структуре глубинно-психической (в отличие от аксиологической) составляющей менталитета и о прохождении этапа «отбора-фильтрации» различной извне поступающей

¹ Почепцов О.Г. Указ. соч. С. 118—119.

информации, характерного как для социальных общностей, так и для индивидуально-личностного уровня.

Языковая установка выступает как одна из ведущих социально-психических составляющих менталитета общества. Значительную роль она играет и в осуществлении межнационального взаимодействия. Современные европейские философы полагают, в частности, что во всех учебных заведениях Европы необходимо возвращение к изучению латинского языка как иностранного, поскольку латынь — «праматерь» большинства языков европейских. «Латынь, — заявляют ученые, — как основа европейских языков, выступает в смысле словарного запаса, грамматики и научной терминологии, а также и как отражение процесса подготовки пути к другим европейским языкам и как ключ к европейскому многоязычию»¹. Это подтверждение того, что язык (и языковая установка — как основа его) и в межкультурном диалоге, и в плане национальной самоидентификации играет важнейшую роль.

Особо значимой представляется роль языковой установки менталитета в самоидентификации, социализации и самоосуществлении индивида (по отношению к социуму установка, что понятно, играет консолидирующую роль, превращая конгломерат индивидуумов в социальную общность). Но каковы психологические механизмы осуществления языка? Этот вопрос задавали себе многие исследователи в прошлом, и отвечали на него каждый по-своему. Общей при этом у большинства из них была мысль о наличии некоей «внутренней формы» в языке, которая так или иначе определяет закономерности языковых изменений и независимость языковой действительности.

В работах Д.Н. Узнадзе встречается ряд идей, посвященных проблемам языка и затрагивающих различные аспекты функционирования языка как объективного и субъективного, как логического и психологического феномена, рассматриваемого исследователем через призму субъективной установки как «досознательной ступени психического развития». В частности, высказывается мнение об индивидуально-национальном харак-

¹ Europaisches Bildungs memorandum «Europa als gemeinsamen Gesellschafts- und Kulturraum begreifen!» // Bulletin Europa Forum Philosophie de l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, avril. № 42. Minden, 2000. S. 42.

тере феномена языка, подчеркивается в том числе его функционально-субъективное значение. «Язык, — пишет Д.Н. Узнадзе, — не предмет, не простой продукт (εργα); он больше сила (ενεργεια), полностью индивидуальное стремление, с помощью которого та или иная нация придает языковую реальность мысли и чувству»¹.

Две природы языка подразумеваются как бы сами собой, исходя из того, что язык есть, во-первых, нечто внешнее, а во-вторых, нечто внутреннее. Внешнее проявляется слишком явно и должно быть отождествлено со звуком. Д. Узнадзе считает звук материалом языка, подразумевая его (звук) в ряду явлений внешней природы. Внутренняя природа языка представляет собой, по выражению исследователя, «единство чувственных впечатлений и самодействующих движений духа, которые предшествуют составлению понятия с помощью языка»². Приводимая автором характеристика близка характеристикам ментальных феноменов.

Таким образом, автор выделяет психическую природу языка как одну из его основ, в то же время призывая не абсолютизировать ее, избегать чистого психологизма, подобного тому, который отстаивал в свое время основатель психологического языкознания В. Вундт. Два процесса, возникающие перед появлением слова (точнее — два потока единого процесса), формируют две формы языка при противопоставлении субъекта действительности. Первый, чисто внутренний процесс, представляет собой духовное отражение объекта. Он являет собой «интеллектуальную часть» языка, неся в себе определенное логическое содержание и предуготовливает своеобразное «духовное отражение» предмета. Второй же процесс направлен вовне, протекает на основе звукового материала и логически завершается оформлением внутренней идеи в виде соответствующего слова.

Какова же роль внутренней, социально-психологической установки в функционировании языка, то есть в осуществлении одной из составляющих общественного менталитета? Мож-

¹ Узнадзе Д.Н. Внутренняя форма языка // Узнадзе Д.Н. Психология установок. СПб.: Питер, 2001. С. 384.

² Там же. С. 385.

но предположить, что языковая установка прежде всего дает направление механизму речи на соответствующем языке, механизму чтения и письма. Беглый разговор также возможен только при осуществлении соответствующей установки, потому что при этом нет необходимости в обязательном вмешательстве сознания. Бессознательная работа интеллекта невозможна; при смене же языков в межсубъектном общении актуализируются лексика и грамматика того или иного языка.

Как известно, всякая социально-психическая установка возникает на определенном потребностно-мотивационном «фоне». Каждый человек, вследствие импульса какой-либо потребности и в аспекте этой потребности, вынужден установить определенное отношение с внешней действительностью. «После этого, согласно теории установки, у него, как у целого — субъекта этого взаимоотношения — возникает установка определенной активности и последующая его активность, в частности и психологическая, направляется этой установкой»¹. Это первый этап осуществления ментальных движений субъекта, который мы обозначили в принятом нами за основу детерминации менталитета определении как «установку восприятия».

На втором этапе предполагается «повторное осознание», объективация восприятия. Субъект обращает внимание на предмет своего восприятия. Это второй слой активности психической жизни — «переработка психических содержаний на более высоком уровне, уровне объективации: повторное переживание уже пережитого на уровне установки, повторное восприятие объективированного содержания»². Необходимость в коммуникации вынуждает человека найти звук, выражение объективированного и затем осознанного им содержания, выражение, которое смогло бы и в другом субъекте вызвать объективацию такого же содержания. Последним этапом осуществления установки можно рассматривать становление поведения субъекта на основе выработанных установок восприятия и оценки. Заслуживает пристального исследовательского интереса понимание феномена установки как некоего «социального аттитюда» — сис-

¹ Узнадзе Д.Н. Внутренняя форма языка. С. 396.

² Там же.

темы фиксированных социально-психических установок, актуализирующихся при соответствующих обстоятельствах.

Рассматривая язык в контексте исследования феномена менталитета, полагаем важным особо выделить необходимую связь мышления и языка, при которой язык выступает своего рода «материальной оболочкой» мыслей человека. Выявление логических структур, составляющих языка возможно при этом лишь на основе анализа языковых выражений, то есть непосредственного исследования его (языка) носителей.

Традиционно считается, что язык служит для транслирования той или иной информации (в том числе социальной) от индивида к индивиду. Однако нет сомнений, что этим основные функции языка не исчерпываются. Язык, по определению, — это знаковая информационная система, выполняющая в процессе познания действительности и общения между людьми функции формирования, хранения и передачи информации. Коммуникативная функция языка, обычно особо выделяющаяся при анализе данного феномена (и весьма, подчеркнем, актуальная в контексте исследования менталитета), органично включается в число этих трех наиболее общих языковых функций. Однако язык необходимо рассматривать и как наиболее дифференцированное средство выражения, которым владеет отдельный человек, и одновременно, как высшую форму проявления объективного духа. А поскольку объективный дух, по Г. Гегелю, воплощается в праве, морали, нравственности, обществе и государстве, то можно утверждать, что язык отражает совокупность явлений, в которых концентрируется и объективируется историческая и культурная жизнь (язык в определенном смысле и влияет на них).

Таким образом, в контексте нашего исследования возможно говорить о проблеме отражения русского менталитета в языке, слове, письменности. Попытаемся коротко описать характер предпочтений русского менталитета в традиционном его виде. Типологически — это во многом общечеловеческие предпочтения, свойственные народам на определенных этапах развития их общественного сознания, а не искусственно устанавливаемые, навязываемые формы человеческого общения.

В центре русского менталитета находится не факт или идея сами по себе, а конкретное дело, имеющее характерные признаки идеи. Причем «труд, — по словам Н.А. Бердяева, — имеет

религиозный смысл». Для русского важно дело, которое имеет некий овеществленный результат. Это определило даже развитие терминов в их смысловой дифференциации: с одной стороны, — дело, труд, работа, страда и прочие как ипостаси «дела», с другой же — дело, действо, действие, действительность и прочие — как выражение сущности жизни — «действительность как система действий». Мысль расценивается как дело. За мысли можно судить так же, как и за совершенное дело. Такое понимание стало формальным основанием для борьбы с ересями и трагически отозвалось в русской истории. Имеется в виду не бытовая, плоская мысль, а ключевая идея — *логос*.

Всякое дело, мысль или слово (три ипостаси логоса) окрашены нравственным идеалом. Нет ничего, что не сопрягалось бы с моральным в мыслях и поведении человека. Действие нравственно или не нравственно, а каждый результат деятельности, то есть продукт, предмет, вещь и т. д. окрашен признаком красоты. В оценке красоты присутствует критерий «хорошо — плохо», а в оценке его результата критерий «красиво — некрасиво». Традиционную сущность русских отношений выразил Н.Ф. Федоров, который всегда говорил о приоритете в русском сознании нравственных категорий над логикой.

Красота важнее пользы, поскольку польза — один из компонентов красоты. Враждебное отношение к позитивизму и практицизму выступает устойчивой характеристикой русского народного понимания «пользы» и «красоты». Духовность в русском общественном сознании традиционно понимается предпочтительнее меркантильности. Прагматические установки не существенны, если на первое место выходят идеи и интересы более высокого порядка. Это объясняет в какой-то мере тот факт, что все слова абстрактного родового порядка в русском языке обслуживают сферу мистического, а слова конкретного значения — сферу прагматическую, связанную с конкретностью «вещи» (ср. «вещь», а не «вещность»).

Качество дела или исполнения важнее, чем количество произведенного. Категорию качества как основную категорию славянского менталитета в свое время особенно отстаивали славянофилы. Действительно, по утверждению специалистов в сфере философии языка, «имена прилагательные — специфическая особенность славянских языков, тогда как имена чис-

лительные как самостоятельная часть речи до XVIII в. фактически отсутствовали (существовали “счетные имена”)¹.

Личная совесть человека предпочтительнее навязываемой со стороны социальной среды и ближайшего окружения «сознательности», то есть сознания. Уже Вл. Соловьев заметил, что во многих европейских языках понятия о «сознании» и «совести» выражаются одним и тем же словом. Возможно, этот термин заменил существовавшую до того народную формулу «стыд и срам», которая выражала личное ощущение стыда и коллективное осуждение лица (сороматить — срам). Таким образом, работе совести соответствуют обязанности, работе чести — правда. «Христианство явило не идею справедливости, а идею вражды», — считал Н.А. Бердяев². Он последовательно признает, что для русского важнее «правда», чем отвлеченная «истина», как вообще душа (сущность) важнее тела (формы), а искусство важнее науки (в широком смысле).

Право говорить должно подкрепляться правом решать, иначе возникает то, что в народе называется «болтовней». Современные исследователи подтверждают тот факт, что более всего текстов остается от «эпохи молчания», когда правом говорить обладают многие, а правом же решать — единицы. Знание в русском менталитете вообще не отождествляется с говорением, поскольку знающий молчит. Но единственным способом передачи информации остается речь («глагол»). Причем важна не только информация, как для современного человека, а раскрытие, «откровение» прежде всего символа: не «знать», а «ведать». Отсюда интерес к когнитивной, а не к коммуникативной стороне мысли (последняя признается вторичной). Возникает обманчивое впечатление, будто здесь отсутствует оригинальность идеи, пережевывается хорошо известное; на самом деле это другой принцип познания: знание — не в слове, а в действии (повторении). Таково важное отличие восточнославянского менталитета от западноевропейского. Оно обусловило особенности в воспитании и образовании молодых членов общества.

¹ См.: Кондрашова М.В. Российский менталитет: базовые предпосылки в социальной работе. www/sociology.ru/science/kondrashova.html

² Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1951. С. 93.

С русским менталитетом традиционно связывается легковерие, точнее вера в авторитет, а не в «науку» (последняя воспринимается как лишний навык, она искусственно создана, а не сотворена). «Неученые люди — самые гениальные»¹, — это высказывание Н.Ф. Федорова вполне отражает древнерусское представление об угодном Богу мудреце. В качестве единственного критерия авторитетности, общего для всех, в русском сознании признается Бог: «Если нет Бога как истины и смысла, нет высшей Правды, все делается плоским, нет, к чему и к кому подниматься». Строго говоря, сила русского менталитета (и, одновременно, слабость его) в том, что для него нет авторитета, кроме Бога, а Бог, как известно, у каждого в сердце свой, Бог — совесть. Отсюда самодовольство и кажущаяся социальная и индивидуальная буйность русского человека, его свободолюбие и видимая «усредненность», в том числе интеллектуальная.

Жизнь нацелена на идеал хорошего, а не на критику отрицательно-плохого. Плохое, то есть «зло», маркировано в противопоставлении к добру и, следовательно, само по себе ясно. Идеал видели не в будущем (которого просто нет), а в другом месте, отсюда — известные «хождения за правдой» в Беловодье и т. п., о чем говорилось в предыдущей главе. Идеал представлен не во времени, а в пространстве, наполняя собою другое место; он не творится нами, а сосуществует с нами, его можно искать, найти (в буквальном смысле слова, *на-йти*, то есть прийти до него).

Из многих значений, связанных с понятием «любовь», для русского менталитета, по-видимому, более характерно понимание любви как отношения, а не как связи. Русские философы подтверждают, что это, идущее из древности представление о любви, как цементирующей силе соборности. Влияние христианских воззрений тут налицо. Сегодня мы и любовь представляем в искаженном понятийном пространстве, внедряя в подсознание молодых людей новые представления об этом отношении, предпочитая заимствовать иностранные слова и значения, а не вводить его смысл в значение славянского «любовь».

¹ См.: Каган Л.А. Философия Н.Ф. Федорова // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 76.

Существует множество частных ментальных характеристик, находящихся отражение в русском языке, которые интересны сами по себе, поскольку восходят к далекому прошлому, к глубинным основам русского национального сознания. Добрый человек, например, в русском понимании, по-прежнему, удалой, а не смелый или отважный, то есть не расчетливо решающийся на смелый поступок, а спонтанным личным выбором, порывом решающийся на рискованный шаг. Милосердие никогда не понималось как простое бескорыстие; милосердие не может быть общественным, поскольку — это личное стремление человека очиститься путем помощи слабейшему. Мир как спокойствие приходит не извне, им нельзя одарить. Мир — внутри человека, в душе его. Собственно, на достижение такого мира и направлены обозначенные выше категории русского менталитета. Характерна для русского индивидуального и общественного сознания мысль о том, что невозможно жить счастливо, видя несчастья других.

Изложенные здесь отдельные характеристики русского менталитета по данным истории русского языка показывают всю важность данного аспекта общей проблемы. Не мы живем в языке, а язык живет в нас. Он хранит в нас нечто, что можно было бы назвать интеллектуально-духовными генами, которые переходят из поколения в поколение посредством механизма, который мы представляем как систему глубинно-психических установок в социально-историческом пространстве.

В контексте исследования языковой установки русского менталитета можно вновь обратиться к идеям русского философа А.Ф. Лосева, рассматривавшего важный для понимания сути нашей общей проблемы вопрос с позиции философии имени. Общим моментом для его работ является изначальное разделение в характеристике бытия всего сущего на «внешнее» (формальное) и «внутреннее» («живое»). При этом «внешнее» накрепко увязывается с состоянием покоя, с неизменным во всякой вещи, включая события и феномены. «Внутреннее» же представляет собой нечто подвижное, то есть состояние постоянного становления. Здесь важно замечание о том, что эти две значительные составляющие вещи тождественны в своем различии и различны в тождестве. «Взяты относительно, — пояс-

няет философ, — эти понятия различны, а взятые абсолютно, тождественны»¹.

Диалектическое осмысление строения вещи вполне соответствует нашему определению внутренней структуры феномена менталитета, которое состоит в следующем. Ядро менталитета социума составляет внутренний ментальный блок, инертный в отношении внешних воздействий. Окружающая его сфера — витальная ментальная составляющая, подвижная и видоизменяющаяся в зависимости от характера окружающей социальной, национально-государственной или природной среды. Инертный блок менталитета является константным и неизменным, с одной стороны, и живым — с другой. Витальный блок жизненен не только по своему названию, но и по сути, если принять за признак жизни приспособляемость к внешним изменениям, своего рода примитивную рефлексю. Если принять во внимание точку зрения на «жизненность» как на способность к самовозрождению и самостоятельному внутреннему восстановлению в прежних (или близких к ним) качественных характеристиках, то внутреннее является жизненным и изменчивым. Таким образом, налицо тождество в различии и различие в тождестве, указанное А.Ф. Лосевым.

Однако диалектическая триада слова-вещи, рассматриваемая ученым, включает в себя не две, а, естественно, три составляющих, характерных, в понимании А.Ф. Лосева, для любого физического объекта: единое, образ (эйдос) и становление. Всякая вещь есть, во-первых, нечто изначально единое. Во-вторых, вещь имеет собственное очертание, образ, внутреннюю «идею». А в-третьих, она представляет собой нечто текучее, изменяющееся. А.Ф. Лосев утверждает, что имя является не только физической вещью. Оно есть гораздо большее, а именно нечто живое и самосознающее. Поскольку сущность жизни заключается в самоощущении, в самоотнесенности, в для-себя-бытии, а указанные диалектические моменты характеризуют бытие имени только как бытие само по себе, то чтобы привести составляющие диалектической триады в состояние для-себя-бытия, необходимо соотнесение сущности слова с самой собою.

¹ Лосев А.Ф. *Философия имени* // Лосев А.Ф. *Самое само: Сочинения*. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 99.

Самостоятельная сущность не ощущает необходимости в объекте ее исследования, она является таковой сама по себе и для себя самой. В подтверждение этого А.Ф. Лосев замечает, что «отказывая сущности в ...для-себя-бытии, мы постулируем необходимым образом субъективизм и заранее чисто догматически предполагаем, что субъект все формирует, и сущность сама по себе вне субъекта не существует. Это ничем не оправдываемая догматическая метафизика»¹. В действительности субъект не может считаться окончательной инстанцией и критерием истины, поскольку сам является производным от другого источника. Поэтому сущность есть сущность вообще, при наличии объекта (то есть как субъект) и вне его.

Предыдущие моменты сущности дают своего рода диалектику по «горизонтали», но они же порождают и «вертикальное» углубление в сущность, также состоящее из трех частей. А.Ф. Лосев называет их «диалектическим моментом интеллигенции». Они делают горизонтальные аспекты диалектики моментами живой и самоощущающей, самосознающей сущности имени. Первый момент — «сверхинтеллигентный» — являет собой изначальный исток всех проявлений жизни изучаемой сущности и всех ее судеб. Второй — «эйдетический» или собственно интеллигентный — это абсолютное самосознание, раскрывающее глубину и суть первого момента. Третий момент — «пневматический», превращение в самосознающую и самоощущающую пневму (от греч. — дыхание, дух), характеризующую жизненность сущности, так как жизнь есть неумолчное, непрерывное становление и изменение, движение и обновление. Итогом «интеллигентной триады» становится превращение смыслового тела сущности в «живое тело вечности», его организованность и благоустроенность. Философ обозначает этот результат как «софийный момент» и утверждает, что «софийная сущность, максимально осуществившая первотриаду и тем давшая ей имя, есть личность»².

Превращение сущности в живую речь, в слово означает символическое рождение имени. Символ слова при этом становится живым существом, действующим и говорящим, то есть

¹ Лосев А.Ф. *Философия имени*. С. 101.

² Там же. С. 102.

уже обращенным вовне. А.Ф. Лосев называет этот этап «демиургийным моментом имени». И действительно, в этом залог и основа всех возможных творческих актов мысли, воли и чувства триадной сущности. Применение диалектических разработок А.Ф. Лосева, связанных с философией имени, в концептуальном исследовании феномена русского менталитета видится нам весьма плодотворным в исследовательском отношении.

Имя выступает как одна из сущностных «ипостасей» языка, потому философское осмысление имени остается одной из важнейших проблем современного социогуманитарного знания. Интересен вопрос о соотношении содержания и функций «языка» и «имени», о «прикреплении» смысла к языку и навязывании его (насильственной актуализации) и др.

Современная наука обозначает имя (имя вообще, как понятие, выступающее основной семантической, смысловой категорией языка) как имеющее определенный смысл языковое выражение в виде слова или словосочетания, обозначающее или именуемое какой-либо внеязыковой объект; оно анализирует языковые явления с точки зрения внутренней структуры суждений. Имя имеет предметное и смысловое значения. Предметное значение (денотат имени) — это один или множество каких-либо объектов, которые этим именем обозначаются. Например, денотатом имени «дом» в русском языке будет все многообразие сооружений, обозначающихся этим именем: деревянные, кирпичные и каменные, одноэтажные и многоэтажные и т. д. Смысловое значение (смысл, или концепт) имени — это информация о предметах, то есть присущие им свойства, с помощью которых выделяется множество предметов.

В русской философско-языковой традиции особое внимание уделялось *личному* имени. Эта проблема рассматривается в работах П.А. Флоренского, придававшего личным именам глубокий религиозно-мистический смысл (что, впрочем, видится не всегда вполне бесспорным, хотя в некоторых случаях его аргументы весьма убедительны). П.А. Флоренский указывает, например, что в разного рода магических действиях в различные времена всегда использовались личные имена. Понятно, что имя следует рассматривать как своеобразную форму слова, выступающего как часть языка. Можно говорить, что так называемый «язык профессии» (науки, специальности, в том числе

«язык магии») есть особый набор выделенных в течение длительного времени специфических терминов и понятий, приобретенных особым, иногда совершенно отличным от первоначального смысл. Некоторые смысловые пересечения данной мысли с содержанием, включаемым в понятие «профессиональная ментальность» прослеживаются здесь весьма явственно.

Многие мыслители прошлого вообще считали языковые средства не вполне достаточными для выражения тех или иных идей, тем более идей абсолютных. Французский мыслитель М. Монтень писал: «Мне всегда казались безрассудными и непочтительными в устах христианина выражения вроде следующих: бог не может умереть, бог не может себе противоречить, бог не может делать того или этого. Я нахожу неправильным подчинять божественное всемогущество законам нашей речи. То предположение, которое мы вкладываем в эти слова, следовало бы выразить более почтительно и более благочестиво.

Наша речь, как и все другое, имеет свои слабости и свои недостатки. Поводами к большинству смут на свете являлись ссоры грамматического характера. Наши судебные процессы возникают только из-за споров об истолковании законов; большинство войн происходит из-за неумения ясно формулировать мирные договоры и соглашения государей. ...Возьмем формулу, которая со стороны логической представляется нам совершенно ясной. Если вы говорите “стоит хорошая погода” и если при этом вы говорите правду, значит погода действительно хорошая. Разве это не достоверное утверждение? И тем не менее оно способно нас обмануть, как это видно из следующего примера. Если вы говорите “я лгу” и то, что вы при этом утверждаете, есть правда, значит вы лжете. Логическое построение, основательность и сила этого умозаключения совершенно не схожи с предыдущим, и тем не менее мы запутались. Я убеждаюсь, что философы-пирронисты не в состоянии выразить свою основную мысль никакими средствами речи; им понадобился бы какой-то новый язык! Наш язык сплошь состоит из совершенно неприемлемых для них утвердительных предложений, вследствие чего, когда они говорят “я сомневаюсь”, их сейчас же ловят на слове и заставляют признать, что они, по крайней мере, уверены и знают, что сомневаются. Это побудило их искать спасения в следующем медицинском сравнении, без ко-

того их способ мышления был бы необъясним: когда они произносят “я не знаю” или “я сомневаюсь”, то они говорят, что это утверждение само себя уничтожает, подобно тому как ремень, выводя из организма дурные соки, выводит вместе с ним и самого себя.

Этот образ мыслей более правильно передается вопросительной формой: “Что знаю я?”...»¹. Круг проблем логико-философского характера не только не уменьшился в сфере языка с течением времени, но и значительно расширился. При этом в различных языках выделяются особые, специфические вопросы, отражающие национальную специфику той или иной общности.

В современной психологии языка — как части философии языка, исследующей взаимосвязи между языком и психической жизнью человека, — язык рассматривается как психическое действие в рамках остальных психических функций и как своеобразный механизм мышления человека (как отдельного индивида, так и «коллективного человека»). Поэтому при изучении отдельных вопросов философии языка нельзя упускать из виду указанную «психическую» составляющую рассматриваемой философской проблемы в ментальном контексте ². Философия языка традиционно включает в себя исследования языка с точки зрения его происхождения, сущности и роли в обществе.

Известно, что знак является составляющей всякой языковой системы, выступая общей основой для конструирования языка. «Любая единица языка, — утверждает Ю.С. Степанов, — определяется в соответствии с общим принципом по трем уровням — единичного (непосредственно наблюдаемого), особенного (наблюдаемого в наиболее независимой позиции, наиболее «типичного»), всеобщего (определяемого на абстрактном уровне как конструктивная сущность)»³. Таким образом, можно утверждать, что язык представляет собой объективно существующий наиболее полный образец иерархической системы, в которой воплощен принцип «единичное — особенное — всеобщее», что весьма важно для со-

¹ Монтень М. Опыты: Избр. произв.: В 3 т. / Пер. с фр. Т. II. М.: Голос, 1992. С. 212—213.

² Психология языка // Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс — Энциклопедия, 1994. С. 556.

³ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 164.

циально-философского осмысления феномена языка в контексте его взаимодействия с менталитетом общества.

Можно выделить различные виды знаков в зависимости от сферы их применения (индивидуальное и социальное сознание, сфера подсознательного и др.), однако общим для них всех будет определение знака как любого чувственно (зрительно, на слух или иным способом) воспринимаемого предмета. «Другим предметом» в нашем случае выступает язык. Среди различных знаков выделяются два вида (все известные знаки объединяются в две большие группы): знаки-образы и знаки-символы. Первые имеют определенное сходство с обозначаемыми предметами. Это копии документов, фотоснимки, дорожные знаки с изображением людей, животных, других объектов. Знаки-символы не имеют сходства с обозначаемыми предметами. Семиотика как общая теория знаковых систем занимается тщательным, комплексным изучением языка, в том числе в его глубинно-психических аспектах.

Одной из важнейших проблем, связанных с взаимодействием менталитета и языка, является проблема, связанная с поиском ответа на вопрос: возможно ли восстанавливать утраченный в ходе истории смысл знаков-символов языка, «озвучивать» отзвучавшее. Знаменитые открытия этнолингвистов показывают, что в некоторых случаях это вполне реально. Однако, конечно, необходимы некоторые исходные, опорные точки такой реконструкции. В известном случае с расшифровкой египетских иероглифов такой опорой послужил найденный французами так называемый «розеттский камень», несший на себе один и тот же текст на трех языках (одна из надписей была выполнена иероглифическим письмом).

Еще одна интересная реконструкция древних текстов была проведена отечественным исследователем Н.Н. Казанским — восстановление текста поэмы древнегреческого поэта Стесихора из сильно поврежденных и разрозненных фрагментов. Примечательно, что в процессе восстановления ученый использовал скульптурное изображение того же сюжета на барельефе, где было указание о соответствии изображения сюжету поэмы Стесихора¹. В данном случае для нас важно уяснить, что собой

¹ Казанский Н.Н. Проблема ранней истории древнегреческого языка: (Языковая реконструкция и «проблема» языковой нормы): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. С. 19.

представляет сюжет, который возможно восстановить, с одной стороны, на основе письменного текста, а с другой, на основании скульптурного изображения. Очевидно, что это не что иное, как последовательность некоторых образов, или представлений, или эпизодов, воплощенных не исключительно в языковой форме, а в двух формах — языковой и изобразительной.

Таким образом, вполне возможно говорить о некоей изначальной основе этих форм выражения, характерных для данного конкретного исторического периода умонастроений, представлений, внутренних преднастроенностей и «автоматизмов», выраженных в особом рода деятельности — языковой (в данном случае письменной) и изобразительной (скульптурной). Полагаем, что вполне возможно говорить о ментальной природе указанных глубинно-психических феноменов. Здесь также надо иметь в виду, что внутренние установки менталитета данного конкретного общества в данный конкретный исторический период, выражаемые (осуществляемые) различными способами, могут иметь значительные не только точки пересечения, но и пространства совпадения. То есть можно предположить, что восстановление «стертых» в историческом движении народа (групп народов) смыслов вполне вероятно. Однако при этом не следует упускать из виду вопрос о точности воспроизведения заложенного изначального смысла.

Немецкий философ А. Шопенгауэр, правда, высказывает противоположную данной точку зрения, рассматривая устойчивость смысла того или иного символа во «времени большой длительности». «Так как все символическое, — пишет он, — основано, в сущности, на условном соглашении, то среди прочих недостатков в символе имеется и тот, что смысл его со временем забывается и он совершенно немеет: кто мог бы угадать, если бы это не было известно, что почему рыба¹ есть символ христианства? Разве какой-нибудь Шамполион, потому что это решительно есть не что иное, как фонетический иероглиф»².

¹ Греческое слово «рыба» рассматривалось первохристианами как аббревиатура формулы «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель».

² Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1 / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальда. М.: Моск. клуб, 1992. С. 243.

Приведенные нами некоторые особенности взаимодействия менталитета и языка (в различных его формах), конечно, не исчерпывают всех аспектов поднятой проблемы. Весьма интересны некоторые национальные черты в русском языке, которые отражают отдельные проявления качеств русского национального характера. Поскольку характер того или иного народа является внешним проявлением его устойчивых глубинно-психических социокультурных установок, сформированных в течение относительно длительного исторического периода, то взаимодействие менталитета и языка выступает здесь как еще более сложный процесс.

В национальном характере, как известно, тесно переплетаются элементы сознания, идеологии, нравственной культуры, поведения и общественной психики. Отношение к окружающему характеризует направленность (как систему осознанных интересов) национального сознания людей. К данной группе черт национального характера иногда относят такие, как консерватизм, религиозность, оптимизм, пессимизм и др.¹ Думается, данные черты могут обозначаться и реализовываться языковыми средствами достаточно точно и недвусмысленно.

В языке в потаенной, скрытой от обыденного сознания форме часто отражаются определенные смыслы, некогда имевшие явное значение, «открытое» для сознания «дневного». Некоторые примеры приводит Ю.С. Степанов. Слово «человек», полагает он, имеет два отчетливо разделяемых истока. Праславянское * *celovekъ*, не имеющее в современной науке общепризнанной этимологии, представляет собой, по всей вероятности, словосложение. Первая часть взята от *kel-* (литовское) и означает «род», «племя», «поколение» — в русском языке сохранилось как «челядь», а вторая родственна литовскому же *vaikas-* — «дитя»; то есть это сложное слово может означать «дитя (своего) племени». Второй исток (или слой — если значения переплетаются) слова «человек», более древний (поскольку встречается во многих языках), связывает его с землей: латинское *homo* от *humus* — «земля, почва, перегной»; древнеирландское *duine* от *du* — «земля», есть варианты в греческом и других языках. Объединяет их одно: человек произведен от земли

¹ См. подробнее: Этнопсихологический словарь... С. 191.

(Адам — глина, мы все «дети адамовы») в противоположность миру богов (эта идея встречается во многих верованиях), которые произведены от неба. Все эти разные формы входят в одну-единственную оппозицию «земной» — «небесный». Или, точнее, «наднебесный», поскольку, к примеру, древнегреческие боги обитали над той сферой, которая образовывала собственно «небо» — «уранос»¹. Поэтому, утверждает Ю.С. Степанов, говорить о «случайности» именованя человека, конечно, не приходится — оно проходит в рамках определенной фундаментальной оппозиции, которая выявляется вполне категорично. Укоренение в русском языке слова «человек» с указанным выше смыслом также имеет свои основания, которые мы без особой содержательной «натяжки» можем обозначить как ментальные, то есть коренящиеся в глубине национального сознания, точнее — во внесознательной сфере праславянства. Приведем еще один небезынтересный для нашего исследования пример последовательной передачи смысла в русском языке.

Понятие «иметь» родственно словам «хватать», «поймать» (русское — «имать»), что могло бы показаться случайным, если бы не было множества подобных совпадений в других языках (например, в немецком и литовском). Иными словами, «имение» есть результат «хватания». Не воспринимаемые обыденным сознанием значения слов (тем более имеющие такие глубоко уходящие в историю корни), тем не менее, сохраняют в «неузнаваемых» словах известный смысл, подспудно понятный современному человеку, хотя и не актуализированный явственно и отчетливо. Можно, по-видимому, говорить о функционировании здесь преимущественно внесознательной сферы человека и общества. Не следует упускать из виду, что в приведенном нами случае (как и в некоторых других) русский ряд значений языка совпадает с традиционными для европейских языков значениями, что может свидетельствовать и о своего рода «ментальном пересечении» Европы и России, что, впрочем, не вызывает особых сомнений. Хотя периодически требует «доказательств».

Мысль о невозможности носителей того или иного языка знать значения слов своего языка подчеркивалась многими уче-

¹ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 60.

ными-лингвистами. Выделялось, что в основе понимания афоризма лежит понимание различий слов «значить» и «знать». Б. Холл-Парти замечает: «Если какой-либо естественный язык, например английский, состоит отчасти из синтаксиса и семантики, то, согласно теории синтаксиса и семантики Монтегю, английский язык таков, что никакой природный носитель английского языка не может знать английского языка»¹. Автор имеет в виду первоначения языка, «затирающиеся» социально-историческими подвижками. Проблема рассматривалась Б. Холл-Парти в общей форме, поэтому данное утверждение может быть, на наш взгляд, приложимо к любому языку, в том числе к русскому.

Духовная жизнь общества является в значительной мере результатом общения людей, которое может быть непосредственным, с глазу на глаз, без посторонних, или опосредованным. В ходе истории известно развитие средств коммуникации (от лат. *communicatio* — связь, сообщение), благодаря которым развивается и человеческое общение в целом.

В архаическом обществе, где, как считается, преобладало устное слово, имела место и символическая наскальная живопись. Становление цивилизации ознаменовалось фиксацией речи в форме письменности. При этом письменное слово словно обретало самостоятельную жизнь. Наконец, изобретение кино, радио, телевидения вывело общение между людьми на новый, более высокий, коммуникационный уровень. Наступившая эпоха машинно-компьютерного слова и образа позволила поставить вопрос об информационном обществе, в котором чрезвычайно важную роль стало играть производство идей и смыслов. Впрочем, черты информационного общества еще во многом не ясны — оно находится в процессе становления. Многие исследователи полагают, что электронные средства связи преобразуют общество так же радикально, как это сделало распространение письма в эпоху традиционного общества.

Для современного западного сознания характерна точка зрения, согласно которой проблемы, связанные с противостоянием человека и общества, вполне могут быть разрешены с

¹ Холл-Парти Б. Грамматика Монтегю, мысленные представления и реальность // Семиотика / Сост. Ю.С. Степанов. М.: Прогресс, 1983. С. 285.

помощью технических средств. В то же время проблемы человеческого общения, формирования, «конструирования» духовной жизни общества можно решить также с помощью информационно-технического прогресса.

Новые средства общения, будучи технологическим «продолжением» человеческих чувств, радикально меняют жизненный стиль, ценности, восприятие мира и всю общественную организацию в целом. Можно образно выразиться, что в информационную эпоху электроника «продолжает» центральную нервную систему. Возникает своеобразная «глобальная деревня», аналогичная миру архаического человека, но на более высоком уровне. В ней в новой форме возрождается утраченный современным индивидуумом сенсорный баланс.

Современный информационный прогресс сам по себе не представляет какой-либо опасности, однако всякое благо в изобилии превращается в свою противоположность. Сложность и значимость поднимаемой нами проблемы заключается прежде всего в том, что «информационное поле современной цивилизации» прямо влияет на самоидентификацию личности в изменяющихся ценностных ориентациях современного социума. И эта личностная самоидентификация связывается, прежде всего, с политической, экономической и культурной стабильностью социума. Такой подход позволяет коренным образом изменить наши представления о взаимоотношении человека с электронными продуктами цивилизации, выяснить основные формы проявления и источники опасности для личностных ментальностей со стороны современной техники и технологий.

Можно говорить об ужесточении своего рода противостояния человека и машины, в том числе в российском социокультурном пространстве. В русской душе имеется самая благодатная почва для культивирования и поддержки апокалипсических идей, нагнетания эсхатологической истерии и как следствие всего этого — на сегодняшний день довольно слабое сопротивление к внешним воздействиям как у отдельно взятого

индивида, так и в обществе в целом. Многолетние «перестройки», «реформы», «модернизации» российского общества как особенного социально-политического образования, отличающегося многими принципиальными характерными чертами от других, в чем-то ему подобных, в соответствии с требованиями технологической цивилизации западного, к примеру, образца, в том числе и информационно-компьютерное развитие социума, предполагает развитие и своеобразного механистического, рационалистического понимания, то есть изменение определенным образом существующих (сегодня достаточно подвижных, но и устойчивых) ценностей, внутренних установок и т. п. Можно предположить, что в России происходит своеобразная скрытая утрата духовности под лозунгом развития цивилизации и приобщения к ценностям и успехам «остального» мира, то есть продолжается расширение и углубление современного духовного кризиса.

Внутреннее познание мира, иррациональное осмысление окружающей действительности, оценка информации, пропускаемой человеком «через себя», подразумевает то, что этот человек изначально находится в окружении целостной мистической культуры. И.Т. Касавин справедливо подчеркивает тесную взаимосвязь между духовным развитием, духовной целостностью общества и развитием материального производства, в том числе сверхсовременного и «сверхмодного». Он отмечает: «Необходимо... иметь или построить целостную мистическую культуру. Скажем, в Индии она есть. Поэтому, впрочем, у них не развивается производство. Человек, который верит в нирвану и переселение душ, не может всерьез заниматься такими пустяками, как фабричный труд или компьютеризация»¹.

Как известно, языки по своему происхождению подразделяются на естественные и искусственные. Естественные языки — это исторически сложившиеся в обществе звуковые (в форме речи), а затем и графические (в форме письменности) информационные знаковые системы. Поскольку здесь речь идет о периоде становления языка в том или ином социуме, то следует сказать, что первоначально он (во всех формах) возник

¹ Касавин И.Т. Чары расширенного сознания // Человек и природа. 1990. № 10. С. 12.

для закрепления и передачи накопленной информации в процессе общения между людьми.

Естественные языки выступают носителями исторических традиций, носителями многовековой культуры народов, носителями глубинно-психических установок тех или иных социальных образований, то есть их менталитетов. В этом смысле следует рассматривать язык как особого рода ментальную конструкцию, то есть структуру, «удерживающую» менталитет в относительно устойчивом смысловом значении, пригодном для трансляции на уровне общественного сознания и внесознательного. Естественные языки в целом отличаются богатыми выразительными возможностями и универсальным охватом самых различных областей жизни.

Искусственные языки или языки формализованные (созданные человеком на основе естественных) следует рассматривать как вспомогательные знаковые системы, предназначенные для точной и экономной передачи научной, специальной и другой информации. Они широко применяются в современной науке и технике, однако не всегда встречаются в исключительно чистом виде. В последнем случае они составляют отдельную группу смешанных языков, базой в которых выступает естественный (национальный) язык, дополняемый символикой и условными обозначениями, относящимися к конкретной предметной области. К этой группе можно отнести язык, условно называемый «юридическим языком» или «языком права», другие специальные языки. Искусственные языки успешно используются логикой для точного теоретического и практического анализа мыслительных структур. В искусственных и смешанных языках значение слов известно «пользователю», поскольку оно присвоено им самим целенаправленно («значение» выступает здесь в понятии знака-символа), для реализации заранее определенной специфической деятельности. Носителям же естественных языков значения могут быть неизвестны. Значение слова может расходиться со значимостью его, то есть смыслом, вкладываемым в значение другими говорящими на этом языке. Поэтому можно уверенно говорить об изменении смыслов языка в целом в истории человечества и отдельного народа в частности.

С другой стороны, важно подчеркнуть, что большая часть смыслов, значений отдельных слов и языка в целом передается последующим носителям его от предыдущих. И этот процесс можно рассматривать не только как сознательный и целенаправленный, но и как выпадающий из сферы жесткой социально-индивидуальной детерминации, то есть осуществляющийся в сфере внесознательной (трансцендентной). То есть в индивидуальном сознании могут сохраняться в неявной форме представления о значениях языка, актуализирующихся (способных к актуализации) в соответствующих условиях. Внесознательная сфера, как выше отмечалось, является предпочтительной сферой должной реализации ментальных механизмов, как индивидуальных, так и социальных.

Слово занимает место между сознанием и мыслимым предметом, участвуя в бытии обоих. Оно отделяет их друг от друга, давая тем самым человеку возможность отличать возникающее благодаря слову представление от предмета. Вне слова существование представления невозможно ни для самого данного индивида, ни для другого, которому надо передать те или иные предметы мышления, чувствования, волнения, фантазии или мечтания, то есть некие образы предметов или процессов. Слово необходимо для того, чтобы представление могло стать образом или *знаком* того, что мыслится человеком. Однако, связывая предмет и сознание, слово находится в том числе в сфере внесознательной, участвуя в функционировании некоторых глубинно-психических установок, относящихся к языку.

Д.Н. Узнадзе особо отмечает социальный аспект словотворчества. «Поскольку активность человека, в особенности труд, — пишет он, — представляет собой явление социальной природы, ...она подразумевает необходимость и возможность сотрудничества... естественно, что у субъекта в случае задержки... активности и объективации соответствующих содержаний может возникнуть потребность — заставить и другого объективировать то, объективацию чего он производит сам... Ясно, что в таких условиях слово может выполнить особенно большую роль. ...Лишь ему, слову, под силу стимулировать объективацию»¹.

¹ Узнадзе Д.Н. Психология установок... С. 397.

Язык, слово в широком смысле можно рассматривать как, по меньшей мере, один из основных проводников менталитета. Общеизвестно утверждение о том, что характер трансляции менталитета общества следует рассматривать как преимущественно идеологический¹, то есть социальный менталитет передается в основном вербальными средствами. О том, что «слово народа» определяет слово (сознание и внесознательное) индивида, говорил в свое время П. А. Флоренский. «Если объектом... слова был человек, — писал он, — то, помимо прочего действия, сказанное слово вторгается в его психику и возбуждает здесь, этим напором воли целого народа, давление, *вынуждающее* (выделено автором. — Д. П.) пережить, перечувствовать и продумать последовательные слои семемы слова, устремляясь вниманием в намечаемую ею сторону и производя соответственное волеизъявление. ...Наслоения семемы откладываются в слове не произвольно, но — в некотором, более чем только логически связном порядке, и потому, стоит взяться за кончик нити, свитой в клубок мощною волею и широко объемлющим разумом народа, — и неминуемая последовательность поведет индивидуальный дух вдоль этой всей нити, и... этот дух окажется у другого конца нити, в самом средоточии всего клубка, у понятий, чувств и волеий...»². Здесь П.А. Флоренский, кстати, выходит к системе определений, — которые мы можем в определенном смысле рассматривать как основу структуры категории «менталитет» — «понятия», «чувства» и «воля».

Сформированные, устойчивые «понятия» могут выступать и как осуществление (как процесс и результат) установки восприятия (индивидуального и социального); «чувства» справедливо было бы рассматривать как эмоциональное осуществление установки-оценки, а «воля» в контексте нашего видения проблемы русского менталитета — предтеча и процесс деятельности. Это убедительно подтверждает, что в русской философии существуют традиции исследования сущностных и отдельных проявлений феномена, который в современном социогуманитарном знании получил название «менталитет».

¹ См., напр.: Шевяков М.Ю. Указ. соч. С. 39 и др.

² Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 255.

Видится правомерным общее представление о значительности роли языка для общества и отдельного индивида в процессе мышления и познания мира. Следует уточнить, что этнические языки оказывают определенное корректирующее влияние как на ход, так и на результат этого процесса (поскольку язык может выступать как его средство и как его цель) — само (итоговое) понятие в различных этнических языковых системах может быть существенно различным. Ю.С. Степанов отмечает, что «разные языки предоставляют для выражения понятия... разные формы. ...Но речь при этом идет лишь о различной “укладке”, различной “упаковке”, одних и тех же по существу понятий. Различные языковые формы могут влиять на содержание понятий... довольно сильно»¹. Подвижки смысла, заметные при сопоставлении различных (и различающихся) языков, имеющих неодинаковые этнические корни, проступают еще более явно при сравнении социальных общностей на различных этапах развития истории человечества.

Особую роль в определении исследователем факта смены ментальных установок в историческом протяжении, во «времени большой длительности», события в котором имеют и предысторию и историю последующую, играет текст, под которым мы понимаем не только письменный текст, но и некоторую последовательность культурных концептов. Упомянув понятие «историческое время», необходимо обозначить еще одно важное в контексте проблемы нашего исследования подразделение времени — «глубинное» или «невидимое» время, противопоставленное «видимому» или «датируемому» времени. «Глубинное время» весьма удобно рассматривать как время реализации в той или иной полноте феномена менталитета (принимая во внимание то, что менталитет «работает» на исторически больших временных отрезках); при этом нельзя упускать из виду того, что «глубинное время» всегда субъективно, то есть характеризует прежде всего теоретические взгляды самого исследователя.

Известный русский богослов начала XX в. В.Н. Лосский обозначает в своих работах «переход» смыслов слова в античности и христианстве, замечая, что под одним и тем же терми-

¹ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 177.

ном в античности и христианстве кроются «резко различные понятия». В.Н. Лосский нашел у блаженного Августина, что мысль «Вначале было Слово», данную в писаниях Иоанна Богослова, можно найти у античного философа Плотина, однако это выражение ни в коей мере не отражало христианского миропонимания. «Я не нашел того, — говорит Августин, — что Слово пришло в этот мир, и мир не принял Его. Я не нашел того, что Слово стало плотью. Я нашел, что Сын может быть равен Отцу, но не нашел, что Он Сам умалил Себя до смерти крестной... И что Бог Отец даровал Ему имя Иисус»¹. Здесь видно, что слову как основе языка и как глубинному существу его может придаваться глубокий религиозно-мистический смысл. Этот феномен встречается в различной форме во все времена и у всех народов, в том числе у русского. Здесь налицо своеобразное пересечение, «сплетение» языковой и религиозной установок менталитета. Это вполне справедливо, если учитывать, что они осуществляются в системе, взаимно дополняя друг друга, и являются сущностными его характеристиками.

Развитие русского языка в России имеет весьма важную особенность, которую можно рассматривать как характерно национальную. Всегда существовало (и, в определенном смысле, существует в настоящее время) в русском обществе разделение языка народа, то есть языка, общего для всех, «простого» и языка элиты, знати, «избранных», языка власти, в конце концов. Вторым языком чаще всего в нашей истории был один из иностранных. Как наглядный признак учености (науки осваивались в подавляющем большинстве на иностранных языках) язык блестяще усваивался многими представителями знати (иногда при полном отсутствии иных знаний) и был достаточной характеристикой, например, для принятия человека «в свете». Это положение практически неизменно сохранялось вплоть до начала XX в., несмотря, можно сказать, на многовековые попытки изменить его.

В духовной школе «русификация» образования связана с именем митрополита Платона (1737—1812). М.В. Ломоносов, как известно, также боролся за утверждение русского языка в светском образовании в качестве основы всех наук, развиваю-

¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 208.

щихся в российском государстве, это касалось любых привнесенных извне учений. Известен указ Екатерины II 1768 г., который требовал, чтобы занятия в университетах велись «природными россиянами на российском языке». Сближение между собой «высокого» и «простонародного» вариантов русского языка должно было способствовать, и способствовало, сближению глубинных структур, выступающих основой социального и индивидуального мышления русских. Национально-этнический аспект понимания социальной идентификации находит свое убедительное выражение в языке.

Выражая характерные черты образа мышления того или иного народа, всякий язык обладает, несомненно, собственными особенными свойствами. Определения этих индивидуальных языковых отличий можно встретить в работах многих мыслителей прошлого. Так, к примеру, Г.В. Лейбниц, рассматривая содержательные возможности языков в отношении научно-философского знания, утверждал, что «немецкий язык очень богат и совершенен в средствах выражения реальных понятий на зависть всем другим языкам... Наоборот, для выражения умозрительных понятий немецкий язык совершенно непригоден, во всяком случае значительно уступая в этом французскому, итальянскому и другим потомкам латинского языка»¹. Это вполне согласуется с распространенным до настоящего времени пониманием немецкого языка как «языка философского». Небезынтересно для нас замечание Лейбница относительно языка славянского, который, по его мнению, «недостаточно богат в реальных понятиях и большинство вещей, связанных с механическими искусствами или привозных, называет немецкими словами»². Эта особенность характерна во многом и для современного русского языка. Впрочем, здесь нельзя упускать из виду особенности социальной реализации языка и особенности социокультурной ситуации в целом.

Рассматривая менталитет как систему внутренних, глубоко-психологических установок, формирующуюся и функционирующую во «времени большой длительности», мы, напомним

¹ Лейбниц Г.В. Предисловие к изданию сочинений Мариа Низолия // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 72—73.

² Там же. С. 73.

ним, разводим в его структуре установки функциональные (восприятие, оценка и поведение) и качественные (ценностные). К последним в числе прочих относится языковая установка как определенного рода преднастроенность человека, социальной группы или общества в целом а) воспринимать язык (свой и чужой), б) оценивать язык (сопоставлять иные языки со своим для последующей корректировки индивидуального отношения) и в) преднастроенность человека к деятельности при помощи языка и в отношении языка.

Язык в философском смысле справедливо было бы оценивать через призму категорий «общего», «особенного» и «единичного». В понятие «языка вообще» включается при этом широкий круг значений: языки жестов, знаков, символов, язык цветов, машинный язык и другие многочисленные естественные и искусственные языки. Общепризнанным является утверждение о том, что язык выступает не только как значительный, но и как один из основных феноменов культуры.

Небезынтересно в контексте тройственной оппозиции «менталитет — культура — язык» рассмотреть мнение П.А. Флоренского, обозначавшего культуру не только как некое социальное окружение индивида, но и как язык. «Культура есть среда, — пишет он, — растящая и питающая личность; но если личность в этой среде голодает и задыхается, то не свидетельствует ли такое положение вещей о каком-то коренном «не так» культурной жизни? *Культура есть язык* (курсив наш. — Д. П.), объединяющий человечество; но разве не находимся мы в Вавилонском смещении языков, когда никто никого не понимает и каждая речь служит только, чтобы окончательно удостоверить и закрепить взаимное отчуждение»¹. В приведенной цитате можно увидеть подтверждение нашего предположения о том, что носители одного и того же языка могут использовать его не только для преодоления известного недоверия, связанного в том числе с «языковым барьером», но и для противоречивого духовного неслияния.

Менталитет как социокультурный феномен тесно связан с языком. Поэтому заслуживает пристального внимания приведенное П.А. Флоренским вполне жизнеспособное утвержде-

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 335.

ние М. Мюллера о том, что «только по оттенкам слов, понятным из состава речи, можно понять народное мирозерцание, выражающее в языке духовный склад народа и национальный характер. ...Характер сказывается в различном мирозерцании народов»¹. «Народное мирозерцание», «национальный дух» в данном контексте возможно рассматривать как одно из толкований «менталитета» как философской категории и научного понятия. А вообще, *язык и национальный дух* весьма тесно переплетены друг с другом, поэтому возможно и необходимо продолжать поиск точек их взаимного влияния.

Проблема отражения в языке характерных черт той или иной культуры — может (и должна) рассматриваться и как проблема идеологическая. Действительно, язык не может не содержать в своей внутренней, сущностной основе глубинные идейные установки, говоря конкретнее, систему представлений или общую идею нации. Но идеология отличается от идеи, на наш взгляд, определенной ограниченностью во времени, краткосрочностью в историческом смысле, направленностью на решение конкретных проблем и закрепление тех или иных достигнутых социально-политических результатов. Идеология выражает (а также и формирует) национальное и социальное мировоззрение и умонастроение некоей общности людей в определенную историческую эпоху. В структуре феномена менталитета идеологические установки занимают соответствующую нишу в витальном, подвижном его блоке, в сфере осмысленного (осмысливаемого) и осознанного. Известно, что в короткие периоды внеидеологического развития российского общества, имевшие место в отечественной истории, становились заметными процессы как пробуждения личностного самосознания, так и возвышения национального достоинства.

К таким периодам, вне сомнения, следует отнести время русского культурно-религиозного ренессанса в конце XIX — начале XX в. и период распада тоталитарной ткани советского общества в 60-х и 90-х гг. XX в. Вместе с той или иной идеологией всегда уходит и особый язык, характерный для той или иной эпохи, отражающий соответствующие культурные и духовные ориентиры. Невозможность дальнейшего движения в

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 151.

русле «тоталитарного мышления» и «тоталитарной культуры» (поскольку язык этой культуры есть язык власти) привела к тому, что общество стало стремиться к освобождению от этого языка. Это могло способствовать обновлению культуры (национальной в том числе) и включению ее в освобожденную же духовную жизнь, служить пробуждению этой жизни. Избавление культуры от функций идеологического обеспечения власти позволяет ей мыслить и говорить о человеке и с человеком на человеческом языке. Таким образом, можно сказать, что смена языков свидетельствует и о смене культур или, по меньшей мере, отдельных их составляющих. Вне всякого сомнения, такая смена являет собой гигантский сдвиг, перемещение устоявшихся социальных пластов и переворот в общественном и индивидуальном сознании и внесознательной сфере, закрепляющий отказ следовать в русле той системы ценностей, которая прежде господствовала в данном обществе.

Как отмечает Е. Добренко, «из культуры нельзя выпрыгнуть — это не старое платье; в ней — сознание и менталитет эпохи, ставшие сознанием и менталитетом людей. ...Тоталитарная культура — явление, которое... нуждается, помимо всего прочего, в исследовании на уровне *языка* (выделено автором. — Д. П.). Да, именно так — перед нами в значительной степени языковой феномен, и мы рабы этого языка, и мы не только мыслим и говорим на нем, но даже пытаемся понять друг друга...»¹ Это заслуживающее внимания мнение не вполне совпадает, заметим, с утверждением П.А. Флоренского об индивидуальном конструировании личного языка человеком. В данном случае, по-видимому, следует говорить о проблеме выбора индивидом той или иной формы выражения своего отношения к социальной действительности или, глубже, о выборе самого отношения к окружающим его явлениям, о реализации деятельностных, поведенческих установок своей личной ментальности, проявление которых поливариантно даже в жестких условиях тоталитарного государства и соответствующе организованного общества.

Яркой характеристикой отражения того или иного социального или индивидного бытия (в том числе признаком осво-

¹ Добренко Е. Сумерки или заря? // Литературная газета. 1990. № 50. 12 дек.

бождения человека и общества от идеологических пут прежнего социально-государственного устройства) является язык. Г.П. Федотов в работе «Национальное и вселенское» писал: «Язык не есть простое орудие, средство для обмена мыслей. Язык — тончайшая плоть мысли, неотделимая от ее природы. И не мысли только, а целостного духа. Поэтому язык есть имя нации, как особого духовно-кровного единства, создающего свою культуру, то есть царство идеальных ценностей.

Высочайший смысл культуры — богопознание и гимн Богу, раздвигающий храмовую молитву до пределов космоса. Известное явление — непереводимость самых глубоких и тонких оттенков языка так же, как и недоступность (или малая доступность) чуждых форм искусства — указывает на исключительность национальных призваний. Они *непереводимы* (выделено автором. — Д. П.), как языки, и страшно, духовно мертвенно их смешение — во всяком эсперанто. Утешительно то, что они не абсолютно замкнуты; полупрозрачные, они приоткрывают и для внешних тайну, хранимую для кровных и своих. Верим, что некогда, в Царстве Христовом падут все преграды непонимания, и духовные лики народов будут открыты друг для друга»¹.

Здесь русский философ ведет речь о взаимодействии носителей разных языков, о своего рода ненарочитой, природной «закрытости» глубин одного языка для носителя другого, для представителя иной культуры, выросшего в окружении отличных от данного «чужого» смыслов, образов, целей и ценностей. Полагаем, можно сравнивать с такого рода «культурным разрывом» и «разрыв исторический». Утрата изначальных значений языка и последующая их адекватная реконструкция выступает как весьма существенная проблема; восстановление же смыслов языка представляется здесь маловероятным, во всяком случае, в рационально-материалистическом понимании этого процесса; кстати, Г.П. Федотов, так же, как и П.А. Флоренский, говорит об идеалистическом толковании слияния значений языка в истории, о религиозно-мистическом характере этого слияния.

Осуществление основных функций менталитета и в первую очередь передачи социальной, индивидуальной, глубоко-психической и т. п. информации из поколения в поколение

¹ Цит. по: Добренко Е. Указ. соч.

возможно прежде всего посредством одного из основных сегодня, а тем более ранее, средств коммуникации человека — языка. История человечества вообще есть история человеческого общения. В любом, самом информационно насыщенном, коммуникативно-развитом современном обществе начальный этап формирования человека, слияние (и противостояние) его сознания с сознанием ближайшего окружения (массовым сознанием, коллективным или групповым — не суть важно), связан с языком. Никакая машина не может, во всяком случае пока, заменить малышу голоса мамы и родных, бессознательно воспринимаемых им как своеобразные жизненные ориентиры, социально-психические «маяки».

Звуки, ритм, «музыка» языка, условно говоря, «впечатываются» в сознание человека и, скорее всего, также в его подсознание. Об этом могут свидетельствовать наблюдения, достаточно часто делаемые русскими туристами за границей. Когда в гомонящей иноязычной толпе кто-то начинает говорить по-русски (причем не обязательно на повышенных тонах), соотечественник сразу слышит «звуки родной речи», еще не разбирая смысла. Ритм языка, закладываемый в детстве, становится жизненным ритмом человека.

Формированию этого ритма способствуют песни, сказки, стихотворения, напетые и начитанные человеку в детстве. Достаточно трудно спутать стихотворные размеры произведений различных народов (возможные совмещения могут свидетельствовать об исторической близости этих народов в прошлом, общих корнях и т. п.). Но попробуйте переложить сказки Пушкина, ритмованные в «размер русского сознания», на стихотворный размер «Илиады» и др. — увидите, что никакой эстетики восприятия, естественности не будет.

Поскольку речь идет о соотношении менталитета и языка, следует напомнить, что ментальные феномены функционируют в той пограничной области между сознанием и бессознательным (во внесознательной сфере), которая является недостаточно детерминированной в современной науке. Вполне резонно предположить, что язык человека, передавая информацию напрямую от одного к другому, из прошлого к настоящему и т. д., одновременно передает некоторую ее часть неявно, скрывая ее в глубинах за пределами сознания.

Некоторые подтверждения этому известны исследователям. Одно из них связано с теорией индоевропейского расселения народов и заключалось в том, что у некоторых народов, разделенных многими тысячами километров, сакральные, мистические символы-изображения, их набор и содержание были практически идентичны. Это и сегодня служит подтверждением наличия единого исторического корня европейских народов, однако нас здесь интересует другое. Знаки, символы, изображения (то есть дописьменное фиксирование устного языка) сохранились через тысячелетия самостоятельной жизни народов, при изменившихся культуре, экономике, быте, религии и языке. Значит, и в языке что-то могло не измениться, сохраниться, скрыть внутреннее, *первое* значение...

Примером сохранения в языке исторической информации может быть приведенный П.А. Флоренским разбор строения слова «береза». Этот случай интересен нам здесь именно с точки зрения ментального (в данном случае — в каком-то смысле внесознательного) понимания изначально заложенных смыслов слов. Костяк слова «б-е-р-е-з-а», замечает философ, «не мертв психически», поскольку со звуками, его составляющими, связывается для русского человека некоторая духовная значимость, хотя именно этой, коренной значимости, держащей на себе все дальнейшее, еще очень далеко до смысла слова, в том понимании, какое мы обычно при этом подразумеваем. Здесь данное понимание рассматривается прежде всего в историческом ракурсе, то есть в процессе развития исторического сознания.

Звуки указанного слова еще не означают ни дерева известного вида, ни — тем более — того поэтического содержания, которое в нашем сознании неотъемлемо от образа «белоствольной любимицы русского народа». Плоть этого слова в корне «бере» (первоначально «бре»), утверждает П.А. Флоренский, означающего светиться, гореть, белеть — брезжить. Береза... имеет в виду впечатление: «брезжится», «белеет», «мерцает белизною среди лесных стволов»¹. Философ замечает, что «душу слова» образует объективное его значение, содержащее множество признаков, имеющее полутона духовной окраски и це-

¹ Флоренский П.А. Имена. С. 229.

лый мир внутренних смыслов, в котором есть свои пропасти и вершины.

Если мы зададим себе или окружающим вопрос об ассоциациях и представлениях, которые вызывает в нашем индивидуальном сознании слово «береза», то среди наиболее часто звучащих ответов встретятся следующие: «белая», «светлая», «девушка», «Родина». Первый вариант характерен для первичного осмысления — внешнее описание. Вариант «Родина», «Отечество» и т. п. — плод ассоциативного мышления — символическое описание. Сюда же можно отнести и гендерное отождествление в различных вариантах. Однако образ «светлого», связанный с березой, не является отражением только «внешнего», но является внутренней, качественной характеристикой. Забытое урбанизированными жителями, невостребованное временем значение накрепко входит в русское подсознание с помощью языка. Механизмом запечатления образов выступает установка как глубинно-психический феномен.

Рассматривая язык как один из способов выражения ментальности личности и социального менталитета, следует уточнить основные функциональные проявления его для отдельного индивида и общества в целом, и по возможности рассмотреть их в отношении русского народа. Понимая язык как вечное движение и течение, как мгновенное возникновение духа и как осуществление мгновенного акта действия, П.А. Флоренский считает его основными функциональными взаимосвязями, раскрывающимися в антиномиях: 1) антиномия объективности и субъективности слова; 2) антиномия речи и понимания; 3) антиномия свободы и необходимости; 4) антиномия индивидуума и народа. Выражение в языке деятельности человеческого духа является неоспоримым утверждением, которое, в свою очередь, позволяет рассматривать язык как орудие образования мысли и «опредмечивания» самосознания.

Самосознание всегда расшифровывается некоторым образом как умение смотреть на самого себя как бы со стороны, то есть глазами другого человека, глазами рода человеческого, как умение контролировать свои собственные действия под углом зрения внутренней логики восприятия и оценки социальной среды. Самосознание как единство (тождество) сознания и воли, то есть согласие, совпадение теоретического и

практического отношения к предмету, возникает лишь на определенном этапе развития индивидуума, самосознание которого и система его установок выявляют свое «бытие-для-себя». А до этого оно существует как безличный по отношению к индивидууму разум «самосознание-в-себе». При такой постановке вопроса проблема формирования самосознания начинает совпадать с проблемой становления человеческой индивидуальности, личности, ее «мотивационного фона», социальной направленности, поскольку переход самосознания от «бытия-в-себе» к «бытию-для-себя», то есть от разума (предметно и объективно представленного в деятельности других людей) к субъективному единству самосознания, рассматривается как присвоение и освоение отчужденной от индивидуума «разумной» формы, которую она делает своей.

Личность, «Я» — субъективное единство противоположностей сознания и воли. Только так понимаемое «самосознание» непосредственно тождественно «Я». Следовательно, «Я» — это постоянно расширяющийся возвратно-поступательный процесс диалектического саморазвертывания, самоопределения изначально наличествующей у всех индивидов активной силы — самосознания. Кстати, согласно И. Канту, самосознание обуславливает, «сопровождает» реальную деятельность по производству образов сознания, динамику социальной направленности¹. Вся полнота реальности сознания обеспечивается деятельностью самообогащающегося «Я».

Процесс формирования самосознания в некотором смысле совпадает с процессом становления человеческой индивидуальности, личности, ее «мотивационного фона», социальной направленности деятельности, поскольку переход самосознания от «бытия-в-себе» к «бытию-для-себя», то есть от разума (предметно и объективно представленного в деятельности других людей) к субъективному единству самосознания рассматривается как присвоение и освоение отчужденной от индивидуума «разумной» формы, которую она делает своей.

¹ См. подробнее: Кант И. Метафизика нравов // Немецкая классическая философия: В 2 т. Т. I. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. (Сер. «Антология мысли»). С. 224—255.

В процессе становления и разворачивания социальной направленности личности «работают» различные уровни сознания личности (обыденное сознание или здравый смысл, состояние сомнения, восприятие глубинного смысла происходящего, способность человека артикулировать с помощью смыслов свое отношение к реальной ситуации) и, следовательно, проявляет себя та или иная система жизненных установок — внутренняя, нравственно-психологическая основа социальной направленности субъекта. В итоге общепсихологический когнитивный механизм, как индивидуально-личностное образование, вырастает в определенный социокультурный феномен.

Процесс отражения действительности в сознании и психике человека не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Он не является результатом простого, механического переноса информации извне в сознание и психику индивида. На процессе отражения действительности сказываются не только общие для всех людей механизмы преломления внешнего воздействия в сознании, но и особенности восприятия индивида, которые характеризуют его как представителя той или иной социальной группы. Сказываются на процессе социально-психического отражения и индивидуальные, неповторимые черты личности, ее жизненный опыт, ценностная ориентация и настроение в целом.

Известна зависимость оценочных суждений от исходной установки индивида, своеобразное «перемещение» позиции испытуемых. Когда позиция индивида незначительно отличается от сообщения, восприятие перемещается в направлении, приближающемся к собственной позиции. Иными словами, позиция сообщения оценивается как приближающаяся к позиции испытуемого в большей степени, чем это есть на самом деле (эффект ассимиляции). Если же имеет место большое отличие позиции индивида от сообщения, то последнее воспринимается как более отличное от собственной позиции, чем было на самом деле (эффект контраста). Эта зависимость может рассматриваться как определенного рода закономерность и равно касается установки языка, как и других глубинно-психических социально-культурных установок.

Существуют ли различия в языке индивидуума и языке большой группы людей? Кому вообще принадлежит ведущая роль в формировании языка, кому принадлежит заслуга (зачастую довольно сомнительная) видоизменения языка (в широком смысле) — обществу или человеку? П.А. Флоренский соглашается с мнением В. фон Гумбольта о том, что хотя человек выступает творцом языка, божественно свободным в своем языковом творчестве (а это творчество определяется, понятно, всецело изнутри, внутренней духовной жизнью человека), тем не менее «язык есть достояние народа, а не отдельного лица»¹, слова языка и правила их сочетания даются отдельному лицу историей как нечто готовое и непреложное. «Пользуясь же языком, — добавляет П.А. Флоренский, — достоянием народа, а не отдельного лица, — мы тем самым подчиняемся необходимости — оказываемся ничтожною песчинкою в составе народном»². Примечательно здесь, что мыслитель не только не отрицает, но подчеркивает тесную связь народа и языка, которым он (народ) пользуется. Языковая установка менталитета выступает как одна из важнейших структурных глубинно-психических установок и в то же время как важнейшая функциональная социокультурная установка.

Реализация ментальных установок, их устойчивость, основанная в том числе и на осознанности индивидом (а не только в сфере внесознательного), в языке выступает особым образом. Глубоко входя в умственное развитие человечества, народа или более узкой социальной общности, язык выступает «произведением национального духа». П.А. Флоренский замечает, что «в языке можно узнать всякое состояние умственного развития народа»³. И речь здесь может идти не только о сопоставлении (на основе сравнительных языковых характеристик) уровня развития того или иного народа, нации и отделения на таком основании «передовых» наций от «отсталых». Такого рода попытки известны, они многочисленны и, тем не менее, выглядят не вполне убедительными. Более важным для нас здесь является анализ настоящего состояния данного конкретного

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 148.

² Там же.

³ Там же.

языка с целью вычленения тех или иных изменений по сравнению с предыдущим периодом, а также обозначение явных и наиболее вероятных тенденций дальнейшего изменения.

Такого рода подход представляется весьма важным, поскольку известна прямая зависимость мышления и умственной деятельности от языка. Сравнить, повторим, необходимо членов одного, общего для них социального пространства. Национальная идея (порождающая в последующем национально-государственную идеологию) производна от национального духа, который, в свою очередь, является производением умственной силы народа (подробнее о русской национальной идее см. главу V настоящей работы). Однако и язык есть порождение национального ума и национальных чувствований, складывавшихся под влиянием известных социально-исторических, природных и других факторов. Поэтому можно рассматривать становление (оформление и закрепление) национальной идеи и национального языка как параллельные процессы. Это полностью подходит для нашего случая — с русским народом важно учитывать принцип автохтонности, исторической самостоятельности протекания данных процессов. Исторические заимствования языков одной социальной общности другой, случавшиеся в истории довольно часто, приводят к нарушению баланса между национальной идеей и языком нации. Индивидуальное расположение ума и чувств народа, отражаемое в языке, может быть утрачено при языковой «корректировке» и, тем более, замене другим языком.

Для характеристики «безъязыких» народов — у которых «удален» природный изначальный язык — П.А. Флоренский пользуется термином «логотомия». Это подходит, полагаем, не только в случае «замены» одного языка другим, но и для характеристики переходов взаимодействия языка и письменности. Так, утрату письма тем или иным народом также следует, на наш взгляд, рассматривать как почти катастрофическую потерю, свидетельствующую не только о сиюминутных конъюнктурных изменениях социально-политического положения народа, но и об общих тенденциях национальной деградации. Это не означает отнюдь обязательного последующего краха общественного устройства и национального исчезновения (с исторической арены), но «сигнализирует» о вполне возмож-

ном развитии такого рода событий. Взаимодействие языка устного и письменного весьма тесно и П.А. Флоренский убедительно говорит о своего рода «возрождении языка в каждом читающем»¹. Мы вполне можем представить себе, что случится с языком (и народом — его носителем), если такого рода возрождение будет прервано. Можно также представить себе судьбу нации, для которой прерывается восстановление языка. «Логотомия» не означает появления некоей «немой» нации или полного исчезновения ее в физическом смысле. Трагедия духа может быть «залакирована» некоторой внешней социальной обустроенностью и не восприниматься как историческая катастрофа народа. Это может быть исчезновение только языка и целого комплекса сложившихся национальных идей и представлений, заключенных в нем, то есть исчезновение метафизическое.

Восстановление, возрождение языка и письменности — это не есть процесс механического, бездумного копирования («бездумное» — по-видимому, вообще термин, не применимый к сфере функционирования языка). Это акт творческий, зависимый от внешних воздействий, от изменяющихся социально-политических, природных и прочих условий. Было бы справедливым признать закономерными проходящие в историческом протяжении изменения в языке и письменности. Вместе с тем эти социально-исторические изменения имеют важные для устойчивости менталитета общества последствия.

Возможно ли говорить об изменениях в национальной идее как следствии языковых изменений? По-видимому, эти явления можно считать в определенном значении однородными (во всяком случае, в смысле их происхождения). Языковые подвижки, специально направленные известным образом, вызывают деформации в системе национальной идеологии, различные по характеру «разрушений», в зависимости от устойчивости основной идеи. Особо наглядно это проявляется в социальной идеологии как своего рода «социальном описании» национальной идеи. С другой стороны, следует признать, что язык как порождение духа народа проис-

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 150.

текает из бесконечного прошлого, не известного нам вполне, а потому нельзя, по большому счету, утверждать, что он полностью познаваем. В этом моменте, подчеркнем, у языка вновь налицо значительные пересечения с ментальными феноменами, поскольку он так же отражает некое «первоощущение» индивида и социальной общности, ставшее в последующем основанием набора чувств общества, выражающих — по П.А. Флоренскому — единство «подсознательного и надсознательного»¹. А поскольку, как мы утверждаем, менталитет функционирует, в том числе, на уровне неосознаваемого, можно признать, что по сфере применения своих свойств феномены языка и менталитета имеют значительные моменты сближения, образуя не только так называемое «мирочувствие современности», но и мирочувствие в его исторической протяженности.

Впрочем, необходимо всякий раз подробно исследовать примеры, на первый взгляд, явных совпадений, поскольку они могут быть случайны и ошибочны. Это в равной мере касается известных содержательных и функциональных сопряжений менталитета и языка, поскольку и здесь весьма важно, как считает П.А. Флоренский, не упустить из виду нечто существенное, «не пойти по легкому пути поверхностных аналогий, и тем затемнить какие-нибудь различия...»². Язык выступает одним из основных внешних проявлений личностного «Я», выражая при этом не только внешние личностные особенности, но и в значительной степени внутреннее существо индивида, хотя между «внутренней речью» и внешней ее реализацией человеком возможны иногда значительные (даже и смысловые) различия. При этом также не уйти от осмысления роли «внешней среды» — общества в целом и ближайшего окружения человека.

Понятно, что индивидуальный язык напрямую зависим, произведен от «социального языка», языка конкретной исторической эпохи и связанными с ней особенностями смыслового наполнения и содержательного разведения отдельных значений, символов и знаков (в широком смысле) речи и письменности.

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 159.

² Там же. С. 172—173.

Собственная внутренняя глубинная работа индивида накладывает свой особенный отпечаток на его язык, порождая отличное от традиционных понимание привычных элементов. Однако остается верным и для индивидуального, и для коллективного уровней осуществления языка утверждение П.А. Флоренского о том, что материя, воплощающая смысл речей, — это «суть языка, наше существо, мы сами»¹. Философ неоднократно говорит в своих работах об отражении в языке (в составляющем его систему слове и в «овеществляющей» его форму письменности) «сущности народной», о взаимовлиянии и проникновении друг в друга, в рамках этой сущности, индивидуальных и социальных символов и смыслов, о влиянии этой сущности на отдельного человека и влиянии этого человека на других членов общества². Таким образом, подчеркивается тесная связь менталитета общества и социального языка.

Очевидным представляется взаимовлияние языка народа и отдельного индивида. П.А. Флоренский рассматривает язык как «орудие образования мысли», выделяя такое понятие, как «основные функции языка», справедливо утверждая, что язык можно рассматривать как деятельность, направленную на овеществление духа³. Мы уже упоминали утверждение отца Павла о «возрождении языка в каждом читающем». Письменность, выражающую тот или иной язык, следует в этом контексте рассматривать как опосредованный носитель переносимого данным языком менталитета. Письменность (и ее знаки), таким образом, выступает как равнозначное звено в наборе элементов, характеризующих проблему взаимодействия менталитета и языка: ум, мысль, слово, письменность, алфавит, буква и др. Воздействие этих и других звеньев условной структуры языка друг на друга может быть разнонаправленным в различные моменты функционирования системы. Не случайно П.А. Флоренский обозначает «склад мыслей» (то есть менталитет — в соответствии с одним из современных толкований), реализуемый в языке — как «расцвет словесной энергии духа»⁴. Таким

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 180.

² Там же. С. 205, 262, 470, 497 и др.

³ Там же. С. 148—151.

⁴ Там же. С. 219.

образом, не только звуки языков, но и алфавиты, их обозначающие (как своеобразный исторический феномен), выражают в определенной мере «дух народа».

В социально-исторической цепочке взаимодействующих разноуровневых феноменов можно выделить определенную последовательность, в которой одни элементы являются основными, сущностными, а другие — посредниками, связующими звеньями. Эта цепь может быть условно представлена следующим образом: «ум» — «мысль» — «язык» — «письменность» — «слово» — «алфавит» — «буква»... Она же может быть развернута в противоположном направлении, по восходящей линии — от «части» к «целому». Тогда на вершине ее окажется «ум» или «интеллект» (социальный или индивидуальный), что видится вполне справедливым.

Известны высказывания, увязывающие с языком интеллектуальные способности человека, уровень его мышления, «разумность» вообще: «ясность речи отражает ясность ума», «как думаешь, так и говоришь» и т. п. Это выглядит вполне разумным и в контексте рассматриваемой проблемы взаимодействия языка и менталитета. Тем более, что отдельные толкования менталитета в зарубежных философской и социологической науках, напомним, созвучны данным высказываниям: «образ мыслей», «склад ума» и др. П.А. Флоренский «добавляет» в ряд упомянутых выражений собственное: «мертвая шелуха языка — не от языка зависит, а от мертвенности духа...»¹. Это вполне приложимо как для отдельной, индивидуальной ментальности, так и для менталитета общества (народа, нации, этноса), рассматриваемого в культурно-историческом протяжении.

«Индивидуальному духу» в определенной степени противостоящим феноменом выступает «коллективный дух», «дух народа». Это связано с упоминавшейся ранее проблемой соотношения интересов и ценностей личности и общества. П.А. Флоренский говорит об «общем разуме», «общем мышлении человечества» и даже «народном, общечеловеческом разуме»². Как, каким образом происходит передача ментальных установок между «общим» и «единичным»? Напрашивается ка-

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 181.

² Там же. С. 204, 226.

жущийся самоочевидным ответ о сознательной передаче всей «ментальной информации» — то есть общий обмен происходит между индивидуальным сознанием (и внесознательным) одного субъекта и индивидуальным сознанием (и внесознательным) другого субъекта. В таком случае не имеет смысла говорить о духе народа и народном сознании, поскольку общее сознание может быть представлено как сумма, конгломерат сознаний отдельных индивидов, что в принципе неверно. Народный дух (и упорядочивающий, «оформляющий» его менталитет) невозможно представить как простое сложение индивидуальных духовных образований (личностных ментальностей), поскольку здесь налицо качественные изменения общей «суммы», позволяющие говорить об особенностях того или иного национального склада характера, менталитета, проявляющихся в деятельности больших социальных общностей.

Социальные конфликты, происходящие сегодня в некоторых странах, стабильных во всех отношениях, имеют в основе своей изменения в языке (в Германии введены правила, несколько упрощающие правописание, ведется борьба за отмену некоторых традиционных правил немецкой грамматики) или его написании (в Японии появилась целая общность японцев, называемых «син-дин-руй», которая сменила вертикальную систему письма на горизонтальную). Вне всякого сомнения, значение языка для судьбы народа и страны неоспоримо. Может быть, именно в русском языке, в его мудрости мы почерпнем силы для национального культурно-исторического, духовного возрождения. Во всяком случае, язык может стать одной из важных составляющих «разыскиваемой» сегодня русской национальной идеи.

Исследование психического содержания процессов, которыми первичное движение воли последовательно проявляет себя и воплощает в той или иной среде — на индивидуальном или социальном уровнях — открывает новый аспект функционирования ментальных феноменов. Это важно в том числе и потому, что необходимо исследование сверхсознательных сфер функционирования общества и становления человека.

Мы посчитали необходимым выделить особо в настоящем исследовании установку языка, сопоставить менталитет общества и язык как специфические феномены, поскольку именно языку в данной позиции отводится существенная коммуника-

тивная роль. В пространстве языка происходит постоянная попытка связать внесознательные интенции той или иной социальной общности, отдельного индивида с социальной реальностью, с обыденным миропониманием и бытовым мироустройством. Налаживается тонкое взаимодействие между глубинно-психической и социально-деятельностной сферами. Феномен языка можно рассматривать как попытку артикуляции неосознаваемого в общественном и индивидуальном сознании.

Таким образом, можно утверждать, что феномен менталитета самым тесным, непосредственным образом связан с языком. Взаимовлияние рассматриваемых феноменов сложно и неоднозначно. Некоторые отдельные аспекты этого взаимодействия мы попытались рассмотреть в настоящей главе нашего исследования. Язык есть феномен культуры, он впитывает в себя и определенным образом отражает характерные внешние — социальные и внутренние — сущностные черты, которые мы можем обозначить как ментальные, поскольку они «срабатывают» в том числе на уровне глубинно-психических установок.

Не следует упускать из виду, что менталитет есть феномен не только глубинно-психический, то есть функциональный, «оформляющий» те или иные отношения духовности. Менталитет — феномен социально-культурный, то есть достаточно убедительно помещающийся в аксиологическом измерении. Поэтому представляется весьма важным рассмотреть некоторые характерные особенности традиционной русской культуры, поместив их в концептуальное пространство ментальных феноменов.

ГЛАВА IV

ОСОБЕННОСТИ ЕДИНСТВА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (Предварительные замечания)

Взаимодействие социумов, относящихся к различным историческим традициям, привычно рассматривается в отечественных науках об обществе и человеке как диалог культур. Под культурой в этом случае понимается историческая цивилизация, имеющая характерные только для нее внешние (большей частью) и внутренние признаки. Это понимание почти полностью совпадает с теорией «культурно-исторических типов» Н.Я. Данилевского, с представлениями известного западного философа О. Шпенглера и др. Однако стоит сделать некоторые уточнения относительно философской детерминации указанного понятия.

Известно, что научных (или околонучных) определений понятия «культура» существует великое множество. Нет необходимости останавливаться подробно на истории постоянного его смыслового наполнения, тем более что этот процесс не окончен до сего дня. Напомним лишь, что в 60-е гг. XX в. европейские исследователи насчитывали более ста пятидесяти определений понятия «культура», к 80-м гг. (по данным уже отечественных социальных наук) — более трехсот, а в настоящее время западные мыслители говорят уже о пятистах определениях, каждое из которых в основе своей является верным. Мы не ставим себе целью выделение, «избрание» из общего числа тех или иных субъективно «более верных» детерминаций. Важно только учитывать отражение общего содержания понятия в тех или иных трактовках.

Однако одно из определений понятия «культура» видится нам весьма убедительным, сильным в содержательном плане (впрочем, в этой «силе» заключается и его «слабость», поскольку

оно «широкоохватно» и «многофункционально»): «Культура — это духовное производство», то есть производство духовных смыслов, ориентиров и ценностей общества и отдельного человека. Универсальность его в том, что оно применимо ко всем сторонам человеческого бытия. Но в нашем случае оно представляется удачным, поскольку затрагивает феномен глубокой духовности, пронизывающий все человеческое существование. Приведем некоторые необходимые разъяснения.

Взаимодействие, столкновение и соединение различных идей, носящих национальную, государственную или иную «окраску», может и должно рассматриваться как аспект культурного взаимодействия. Идеи (аристотелевские «эйдосы») нематериальны, и потому данное соединение-противостояние имеет нефизическую, духовную форму. Здесь необходимо уточнить сопряжение понятия «духовность» с понятием «менталитет» (вынесенным в общее название нашей работы), получившим достаточно широкое распространение в современных российских социально-гуманитарных науках и обществе в целом.

В философской литературе достаточно полно и подробно описаны различные типы духовности (античный тип, восточный, христианский и др.), выделены конституэнты духовности (религия, научное познание, миф, мораль, искусство), довольно содержательно определена корреляция духовных процессов и других явлений реальности. Однако бесконечное производство различных определений духовности, то есть чисто суммативное собирание различных характеристик, не объединенное общефилософской теорией духовности, по всей видимости, не может дать ответ на вопрос о сущности предмета. Н.К. Бородин справедливо замечает, что достаточно часто «определение духовности сводится либо к морали, либо к особому видению мира, либо к религии, либо к особым способам деятельности. При этом возникают дихотомии духовного и телесного, духовного и природного, духовного и объективированного, наконец, духовного и материального»¹. Духовность можно рассматривать как внутреннюю, нефизическую область самоопределения индивида, его способность некоторым образом «создавать» и сохранять свой независимый (и незаметный из-

¹ Бородин Н.К. Духовность... С. 6—7.

вне) мир ориентиров восприятия, оценки и поведения, а также способность человека отражать через свой интеллектуальный и нравственно-психологический потенциал не только особенности индивидуальных восприятия-оценки-поведения, но и объективную действительность (мир вещей и мир людей) в соответствии со своим жизненным идеалом и человеческим достоинством.

Рассматриваемое в настоящей работе понятие «менталитет» появилось, как уже подчеркивалось, не в связи с открытием нового социального явления или объекта, а для отражения в новом свете различных сторон, отношений, структуры уже известных объектов. Нельзя утверждать, что термин «менталитет» появился на пустом месте. Известно, что предметы одного и того же класса могут обобщаться в новое понятие по разным совокупностям признаков¹. Поэтому задача введения в научный оборот термина «менталитет» означает не замещение других научных терминов, принижение и обеднение их, а дальнейшее развитие, универсализацию понятийного инструментария гуманитарного знания. Напомним, что мы определяем менталитет как устойчивую во «времени большой длительности» (Ф. Бродель) систему внутренних, социально-психических установок общества (установок восприятия, оценки и поведения), формируемых и функционирующих как под воздействием внешних условий, так и на уровне внесознательного (неосознанного).

Рассматривая менталитет в двух своеобразных уровневых «ипостасях», позволительно говорить о «внешнем» и «внутреннем» в его осуществлении. Ядро менталитета общества, то есть инертный, малоизменчивый блок, выполняет роль образующую, охранительную и восстановительную в отношении известных социально-психических установок. Это тот самый глубинный слой менталитета, «подвижки» в котором теоретически возможны на исторически весьма протяженных временных промежутках. Фактические изменения на этом уровне не просматриваются и, по-видимому, не могут быть просчитаны. «Внешнее», «оболочка» менталитета представляется в виде ви-

¹ Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 179.

тального блока, подвижного и достаточно четко реагирующего на воздействия извне. Эта сфера в большей степени является социальной для феномена менталитета.

Культурные ценности, характерные для общества, мы можем уверенно обозначать одновременно как особенные установки менталитета. При этом все составляющие содержания феномена культуры также могут быть подразделены на внешние (изменчивые) и внутренние (сущностные). Нельзя, впрочем, упускать из виду, что неизменчивость установок инертного блока менталитета также не является абсолютной и беспорной.

Попытаемся коротко охарактеризовать с данной точки зрения традиционно признанные составляющие культуры как социального феномена, поскольку именно на этом уровне противостоят и взаимно влияют друг на друга сегодня (и всегда) различные социальные организмы (общества, группы, группировки, семьи и т. д.).

К внешней (наиболее заметной, а потому, на первый взгляд, самой актуальной) сфере культуры относятся нравы и обычаи. «Привычки сознания» некоторыми исследователями обосновываются «привычками поведения», однако, думается, в действительности здесь взаимосвязь обратная и именно первые являются основанием для возможного существования последних. Следует также уточнить, что их взаимозависимость весьма сложная и не может быть выявлена в ходе простого сопоставления. Поэтому данный подход и не может считаться достаточным.

Образование как социально-психический феномен относится в большой степени к глубинной сфере менталитета, хотя, с другой стороны, как феномен социально-исторический и даже политический, образование отражает внешние черты общества и, таким образом, охватывает витальный блок менталитета. Именно в сфере образования заложены определенные социальные направленности дальнейшего развития общества, его в значительной степени ментальные установки (в том числе и может быть прежде всего бессознательного плана). Поэтому можно с достаточной степенью уверенности говорить о том, что ментальное, глубинно-психологическое противостояние различных социумов может быть преодолено (но также и возвращено) в образовательной сфере. Полагаем, что этот момент

учитывается для усиления воздействия (прежде всего идеологического) на современное российское общество со стороны мощных в экономическом плане западных государств. Было бы неверным и нам данный момент игнорировать.

Религиозные установки сознания различных национально-культурных образований также находятся в тесном взаимодействии. То есть религия, как основа одной из ментальных установок, может рассматриваться и как феномен культуры (что ранее уже подчеркивалось). Сегодня «соперничество» религий большей частью уже не облекается в чрезмерно яркие формы, подобные тем, которые сопутствовали завоеваниям конкистадоров или крестовым походам. Однако на глубинном, ментальном уровне оно существует и нельзя полностью исключить возможность возрождения его экстремальных проявлений. Надо заметить, что агрессивность внедрения религиозных ценностей христианства в настоящее время практически сведена на «нет». Это может объясняться как формализацией христианской веры на Западе или расцерковлением жизни и сознания населения России, бывшим ранее большей частью православным, так и отсутствием единого, признанного всеми центра христианской веры.

В данном контексте, кстати, по-новому звучит учение Филофея о «Москве — Третьем Риме». Э.Л. Радлов замечает, что старец Филофей «имеет право на звание первого философа истории, поскольку он учил, что после падения первого и второго Рима всемирно-историческое значение должно принадлежать России, или Третьему Риму, на долю которого выпало хранить чистоту православия. Филофей таким образом связывал свое историческое учение с религиозным, то есть вводил представление абсолютного порядка...»¹. Подробнее на проблеме русской национальной идеи мы остановимся в соответствующей главе.

В глубинном, ментальном (в определенной степени — бес-сознательном) противостоянии находятся относящиеся к различным культурным образованиям сферы языка и письменности. Отдельные моменты лингвистического осмысления проблемы менталитета мы уже обозначали и рассматривали выше.

¹ Радлов Э.Л. Указ. соч. С. 192.

Здесь только важно уточнить, что, имея сегодня заметные внешние признаки (в том числе чужеродные заимствования в лексике и произношении, в оформлении и содержании языка), данная сфера, вне всякого сомнения, отражает глубинное содержание всякой нации. Именно с помощью языка находит свое выражение «душа народа», его, часто сокрытые, но оттого не менее значимые интенции, «духовные токи». Письменность, являясь своего рода «материальным» осуществлением языка, выступает одновременно и в роли символа, знака, существенного для любого конкретного культурного образования. Мы берем здесь «материальное» в кавычки, поскольку письменность — это не только выражение языка на бумаге или в камне и т. п., но и образ, возникающий в индивидуальном сознании человека или массовом сознании народа; это своеобразная «ненаписанная письменность». Это важно учитывать при осмыслении различных аспектов такой глобальной и актуальной сегодня проблемы, как «диалог культур».

Нельзя упускать из виду также взаимодействие таких сфер культуры, как одежда, поселения, характер работы и экономика (хозяйство). Указанные феномены находят свою историко-психологическую реализацию в соответствующих социально-индивидуальных установках. Ментальная установка на труд, например, которую часто несправедливо упрощая, отождествляют с отношением к труду, сформировавшаяся в течение длительного времени, с учетом исторических традиций, природно-климатических условий, тесно взаимосвязана с нравами и обычаями народа, характером его общественно-политического устройства и образом жизни, сложившимся также в течение «времени большой длительности» и потому мало подверженным жестким внешним воздействиям. Отсюда становится совершенно очевидным, что простое копирование любой экономической, социально-политической и прочих моделей нежизнеспособно. На этом уровне взаимодействие видится нам весьма сложным, поэтапным и трудно просчитываемым арифметически или механически, поскольку в основе его — возможные подвижки или сопротивление на глубинно-психическом уровне — на уровне системы установок социального менталитета, которые невозможно подавить или, наоборот, активизировать в угоду сиюминутным задачам или устремлениям.

Важной сферой ментального взаимодействия культур является характер армии и связанная с этим установка патриотизма. Справедливости ради, следует признать, что она определяется в том числе социально-политической сферой общества, ее развертыванием «вовне». Развитие науки и техники — это также арена «соперничества» различных культур и цивилизаций, различных народов, наций и государств. Причем высокий уровень технической оснащенности той или иной культуры не может служить критерием развитости народа в духовном смысле (здесь имеется в виду не некий «общечеловеческий смысл», не вполне для многих ясный, но смысл человеческий, гуманистический в изначальном понимании).

Такие социально-индивидуальные феномены, как судебное производство (как юридическое оформление нравственных законов) и правосознание (как адекватное, непротиворечивое их восприятие) также могут служить важными показателями-признаками той или иной культуры. Здесь, думается, взаимодействие и противостояние, в частности России и Запада, не менее, и во многом более значительно, чем на уровне иных сфер. Основой западной цивилизации в целом, как известно, являются достижения античности, в том числе (и прежде всего) в сфере правового оформления жизни. Упорядоченность западной цивилизации зачастую выглядит излишней, во всяком случае с нашей точки зрения. Думается, нельзя назвать слишком смелым утверждение о том, что Запад, при всей его свободе и связанной с ней хаотичности, в глубинах своих жестко детерминирован, а Россия при определенной внешней упорядоченности и даже «закрепощенности» в основном хаотична, стихийна. Это в подавляющей части относится к правовой сфере русской культуры.

Обозначенные точки соприкосновения культуры Запада (как целостного социально-культурного образования) и России и высказанные нами в связи с этим некоторые соображения вовсе не свидетельствуют о невозможности отыскать или создать общие, объединяющие человечество идеи и ориентиры. Общность культурных сфер в их системе свидетельствует как раз, во-первых, о возможности и необходимости встречного движения на самых разных уровнях и в различных культурных сферах, а во-вторых, это может быть подтверждением изначального единства культурных истоков человечества.

Правда, это культурное сближение не должно вести к нивелированию ценностей и устоев той или иной стороны. В нашем случае мы должны учитывать традиционные особенности русского миропонимания, мировидения и мирочувствия, сохранение сущности которых означает сохранение и, при необходимости, восстановление ментальных, глубинно-психических основ русского сознания и русского национального характера.

Культура может рассматриваться как совокупность концептов и отношений между ними, выражающихся в различных «рядах» (прежде всего в «эволюционных семиотических рядах», а также в «парадигмах», «стилях», «изоглоссах», «рангах», «константах» и т. д.); надо только помнить, что нет ни «чисто духовных», ни «чисто материальных» рядов. Храм, к примеру, связан с концептом «священного», ремесла связаны с целыми рядами различных концептов. Социальные институты общества, не будучи «духовными концептами» в узком смысле слова, образуют свои собственные ряды — «концептуальные области», где соединяются, систематизируются «слова» и «вещи» — одно из самых специфических проявлений этого свойства в духовной культуре ¹.

Культура — это образ некоего пространства, «отнюдь не пустого и не безразличного, а как бы вибрирующего... которое мы ощущаем тоже всем своим единым существом; пространства, в котором витают идеи, образы, сцепляющиеся в ряды, в объемы; пространства, где царят также звуки, то гармоничные, то не созвучные нашей душе; ...пространства, где — что бы мы ни сказали, какую бы идею ни выразили, какой бы образ ни создали — всему тотчас найдется отклик в идеях, образах, мыслях уже ранее нас возникших и отзывающихся на наши тихим, но гармоничным созвучием...»². То есть для социально-индивидуальной реализации любой сферы культуры срабатывает та или иная устойчивая установка как своего рода «фон» восприятия, оценки и деятельности. Следует уточнить содержание применяемого нами здесь понятия «концепт» в сопряжении с понятием «менталитет».

Слово «концепт» по своей внутренней форме совпадает в русском языке со словом «понятие», по-видимому потому, что

¹ См.: Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 38.

² Там же. С.39.

оно является калькой латинского «*conceptus*» («понятие»). В научной терминологии эти два слова также выступают иногда как синонимы, одно вместо другого; традиционно «понятие» употребляется главным образом в логике и философии, тогда как концепт характерен для математической логики и культурологии. «Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепт — это то, посредством чего человек — рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» — сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее»¹. Таким образом, концептуальное исследование феномена русского менталитета может рассматриваться как системное его осмысление и представление в соответствующих понятиях и категориях. За основу мы берем понятие установки. Деятельностный характер психической установки реализуется, прежде всего, в сфере культуры, на основе соответствующих установок-ценностей. Наиболее наглядным результатом осуществления ментальных установок выступает как обыденное миропонимание народа, так и явления его повседневного быта.

Менталитет имеет весьма большое значение в процессе развития культуры. Он во многом является той скрытой реальностью культуры, которая почти не заметна, но фактически выступает как причинность всего остального пространства артефактов культуры. Именно поэтому одной из задач настоящего исследования является социально-философский анализ менталитета как социокультурного феномена — в русском национальном контексте. Философское понимание нашего феномена является более широким и поливариантным по сравнению с другими способами частнонаучного понимания менталитета. Мы пытаемся рассматривать менталитет как активный, креативный фактор культурной реальности общества.

Менталитет есть скрытый интрореальный фактор культуры. Поэтому ментальная латентность культуры является сложной для полноценного исследования. Культура есть следствие функциональной устойчивой проявленности ментальных характеристик целесообразной, целеполагающей практической активности людей ее образующих. Достаточно интересным ви-

¹ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 40.

дится рассмотрение феномена менталитета в культуросемантической интерпретации. Контекстуально-семантические аспекты вербальных коммуникаций культуры составляют особый пласт социальной реальности. Латентно реальные смысловые взаимосвязи, стоящие за поверхностью очевидных вербальных смыслов, образуют скрытые течения, предопределяющие последующие события.

Существует определенная корреляция между феноменом менталитета и феноменом культуры. Прямолинейная зависимость здесь вполне очевидна, и можно было бы сказать, что чем более «сложным» является рассматриваемый в данном отношении тип общества, тем более сложной является соответствующая ему культура. Точное, количественное измерение менталитета пока не является реально возможным. Культура — это своего рода вербально семантическая матрица коммуникативных алгоритмов человеческой жизнедеятельности.

Можно сказать, что менталитет предопределяет способы реагирования на определенные смысловые факторы окружающей реальности. В зависимости от смысловой нагруженности феноменов культуры, с которыми субъект, носитель определенного менталитета, должен вступить во взаимодействие с другими, альтернативными субъектами культурной деятельности, проявляются его конкретные ментальные операциональные характеристики. Ментальная самоидентификация присуща каждому субъекту культуруопределяющей деятельности. Даже внутри одного социума представители разных культурных классов рассматривают друг друга с позиций определенной ментальной аутентичности.

Операциональность менталитета представляется как активно проявляемая способность субъекта к взаимодействию со смылосодержащими факторами и артефактами культуры. Основная характеристика ментального взаимодействия проявляется как количественная выраженность взаимосвязанностей. Различные типы менталитета отличаются тем, какое одновременное количество смысловых взаимосвязей они могут удерживать как в качестве осознаваемой реальности, так и в сфере внесознательного. Интенсивный характер менталитета выражается в том, какие по степени сложности смысловые реальности он может адекватно отразить, выразить, обозначить. В этом

контексте феномен культуры народа вызывает особенный исследовательский интерес.

Одним из первых обратил внимание на поверхностные, непосредственно наблюдаемые особенности русского уклада жизни, на — сказали бы мы — буквальный смысл отношений между людьми русский ученый К.Д. Кавелин, который подчеркивал патримониальный характер отношений в русском обществе: русские крестьяне помещика и всякого начальника называют отцом, себя — его детьми, младшие старших — дядями, тетками, бабками; равных себе, людей одного поколения — братьями, сестрами, и т. д. Следовательно, делает он вывод, «у русских славян был первоначально один чисто семейственный, родственный быт, русско-славянское племя образовалось в древнейшие времена исключительно одним путем нарождения. Это согласно и с первыми историческими известиями»¹. Позже К.Д. Кавелин расширил свой подход к осмыслению народных обычаев и обрядов. «Самые толкования, — писал он, — какие народ дает этим обычаям, обрядам и поверьям, часто не отвечают более действительности. На первых порах они были не символом, а весьма определенным понятием или живым действием. Приходит время, когда изменяются те естественные и бытовые условия, при которых образовалось это понятие или установился этот образ действий; тогда прежнее представление становится освященным преданьем, поверьем, а образ действий — обрядом. Первоначальный смысл их с изменением условий нередко вполне утрачивается, народ продолжает их придерживаться, чтить их, но уже не понимает. Он придает постепенно этим памятникам старины значение, сообразное с его новым бытом. Так образуется различие между первоначальным смыслом факта и его толкованием в народе»². Отсюда требование метода, которое формулирует К.Д. Кавелин: при изучении народных обрядов, поверий, обычаев искать их непосредственный, прямой, буквальный смысл — это то самое, что позднее исследователи назвали внутренней формой (слова, обычая, обряда). Напомним, что проблема сохранения первоначального смысла в истории была и остается до настоящего времени

¹ Степанов Ю.С. Указ. соч. С. 46.

² Там же. С. 47.

весьма актуальной. Проявления этого процесса можно отыскать в социально-культурной действительности.

Известно, что для русской культуры в историческом ее протяжении характерно неоднозначное смешение западного и восточного влияний. Иногда говорят о смешении и в русском менталитете характерных для западного менталитета психических установок и установок менталитета восточного. Это относится и к различным внешним проявлениям социальной жизни и культуры России. Это в равной степени касается и русского общественного и философского сознания. Периоды европейского влияния на социально-культурную и политическую жизнь России многочисленны и достаточно изучены. Один из них связан с утверждением шеллингианства в русской философии и, отчасти, в общественном сознании россиян. Остановимся коротко на этом вопросе, важном с точки зрения осмысления идей Ф.В.Й. Шеллинга через призму ментально-ценностных представлений русских философов конца XIX — начала XX в.

Напомним, что отношение русских мыслителей к немецкому влиянию в России было весьма неоднозначным. Н.А. Бердяев, например, называет его «поразительно двойственным». «В русской государственности, — пишет он, — проникновение немцев было вредным и фатальным. Но влияние немецкой философии и немецкой духовной культуры было в высшей степени плодотворным»¹. Попадавшая еще в конце XVIII — начале XIX в. в Россию немецкая философия имела подготовленную почву для своего утверждения здесь. В.В. Зеньковский так говорит об этом: «Надо отнести за счет общего роста философской культуры в России во второй половине XVIII в. и особенно за счет преподавания философии в высших школах возрастание интереса к чисто отвлеченным темам»². Проникновение в русскую просвещенную среду (через университеты и духовные академии) переводов И. Канта приводило в свое время русскую молодежь к занятиям философией.

Увлечение И. Кантом постепенно сменялось в России увлечением философией И.Г. Фихте, а затем, у некоторых исследователей,

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 11—248.

² Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д: Феникс, 1999. Т. 1. С. 141.

дователей, переходило в натурфилософию Ф.В.Й. Шеллинга. В.В. Зеньковский замечает, что «для судеб русской философии как раз является необычайно характерным чрезвычайное, можно сказать, жадное внимание к Шеллингу (как натурфилософу)»¹. Шеллинговское влияние на философию в России было сильным вплоть до времени зарождения собственной национальной философии, которое обозначается в истории русской философии как «период систем» и связывается, прежде всего, с именем Вл. Соловьева. Правда В.В. Зеньковский, рассматривая подробно философские воззрения Вл. Соловьева, лишь в одном месте касается влияния на них философии Ф. Шеллинга, замечая, что «вся его система («метафизика всеединства») есть модернизированный пантеизм в линиях Спинозы — Шеллинга»².

Натурфилософия Ф. Шеллинга нашла благодатную почву в русской общественной мысли, сформировав не только философские взгляды, но и личности многих русских мыслителей. Так, по мнению В.В. Розанова, один из первых отечественных последователей Шеллинга, Д. Велланский был весь «огонь и пламень» именно благодаря своему шеллингианству, которому он остался верен всю жизнь. Будучи ученым-натуралистом, он горячо стоял за философскую постановку проблем науки и требовал преобразования, «реформы» науки в духе философии Шеллинга.

Увлечение натурфилософией, повторим, было очень распространено в России в конце XVIII — начале XIX в. Примечательно, что основным контингентом, увидевшим и воспринявшим новое в философии Ф. Шеллинга, были учащиеся старших классов гимназий и студенты университетов и духовных академий. У Ф. Шеллинга перенималась не только натурфилософия, но и его трансцендентализм, однако более влиятелен был «поворот к реализму», как пишет В. Зеньковский³. Реалистически истолкованная философия природы стала в какой-то степени основой русского шеллингианства.

Натурфилософия Ф. Шеллинга имеет в основании своем, как нам видится, понятие свободы. Свобода же, по его мнению, реализуется в идеалистическом миропонимании. В действитель-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. С. 141.

² Там же. Т. 2. С. 77.

³ Там же. С. 144.

ности Ф. Шеллинг демонстрирует в своих работах взаимопроникновение реализма и идеализма, поскольку последний, будучи односторонней системой, сам по себе не разрешает всех трудностей. Реальное и живое понятие свободы заключается в том, что она есть «способность к добру и злу». В этом главная трудность всего шеллингова учения о свободе, чтобы преодолеть которую, надо принять следующий принцип: идеализм — душа философии, реализм — ее тело. Иными словами, следует обратиться к натурфилософии, к рассмотрению природы.

В натурфилософии, как это показал Ф. Шеллинг, впервые понято различие между сущностью, поскольку она существует, и существом, поскольку она есть лишь основа существования. Ф. Шеллинг применяет это различие не просто к идеальному, но к Богу. Основа существования Бога, по его мнению находится в нем самом, поскольку до Бога или вне Бога нет ничего. Ф. Шеллинг пишет, что «Бог, для того, чтобы существовать, нуждается в основе, только эта основа находится не вне его, а в нем и содержит в себе природу, которая, хотя и принадлежит ему самому, все-таки отлична от него. Воля любви и воля основы — две различные воли, каждая из которых есть для себя; однако воля любви не может противостоять воле основы, не может и снять ее, так как в противном случае она должна была бы противодействовать самой себе... Это принятие действия основы — единственно допустимое мыслимое понятие, которое при обычном отнесении его к человеку совершенно несостоятельно»¹. Можно сказать, что это — стремление породить самого себя, которое испытывает вечно Единое. Стало быть, оно есть воля, но воля, в которой нет разума, не самостоятельная, не совершенная воля.

Прабытие есть непостижимая основа реальности современных вещей. Разум порожден из нее, из тьмы, поскольку разум — свет. Человек всеми силами стремится к свету, и побуждает его к этому «сознание глубокой ночи», из которой он был вызван к бытию. Это идея о первичной бессознательной воле известна в философии со времен западного мистика Я. Беме¹. Ее использо-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Немецкая классическая философия. Т. 1. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. (Сер. «Антология мысли»). С. 708—709.

вал Н.А. Бердяев в своем учении о несотворенной свободе. Бессознательная воля есть сущность первого порядка, пребывающая до всякой основы и всего существующего.

Соединение воедино чувственных данных и идей в русской общественной мысли стало также следствием творческого развития философии Ф. Шеллинга. Недостаточная полнота, односторонность умозрительного или эмпирического, взятых в отдельности друг от друга, подтолкнула к мысли об их объединении. Отрицание идеи в качестве основы человеческого существования не привело в русской интеллектуальной среде к «поклонению» опыту, ибо для русских было совершенно очевидно, что эмпирическое, представляя в значительном количестве «механический материал», не в состоянии объяснить ни одного явления в его существенном значении, в его глубинной и вечной сущности. Здесь, как мы видим, снова идет возврат к традиционному русскому идеалистическому осознанию и пониманию мира.

Задача науки, полагали русские мыслители, таким образом, состоит не в эмпирическом объятии отдельных предметов, накоплении фактов и данных, а в поиске общего единства в природе и социуме. Это тесно переплетается с метафизической концепцией Ф. Шеллинга, которую он развил в своей философии природы. Данная концепция рассматривала природу как произведение всеобщей жизни, действующей в качестве «творящего духа». Иллюстрируя этот момент, В.В. Зеньковский замечает: «Время, пространство, вещество — суть тоже явления вечного и беспредельного начала; «всеобщая жизнь» не есть поэтому ни вещество, ни сила — а идеальное начало обоих, постигаемое нами умозрительно»².

Важными примерами влияния шеллинговского учения на русскую философию являются учения о мировой душе, о принципе полярности в природе, о всеобщей одушевленности и органическом строении мира. Абсолют в русском сознании воспринимается как источник всей жизненной силы мира, а человеческий разум рассматривается только как отражение абсо-

¹ См.: Беме Я. Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. СПб.: Оранта-Пресс, Алетейя, 1999. С. 72—74.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. С. 145.

лютного ума, составляющего сущность всеобщей жизни. Полагаем справедливым обозначить эти представления как своеобразные истоки известного и влиятельного в дальнейшем философского течения русского космизма¹, родоначальником которого в какой-то мере является Вл. Соловьев.

Эстетика Ф. Шеллинга оказала значительное влияние на русскую общественно-политическую и философскую мысль. Следует заметить, что примат эстетического вообще характерен для русской души. Мы об этом уже упоминали. Однако немецкий романтизм и сентиментализм в 30-е гг. XIX в. наложили свою печать на все русское мировоззрение. И хотя В.В. Зеньковский справедливо отмечает, что «романтическая эстетика, в частности, эстетический идеализм Ф. Шеллинга, его возвышение искусства, его учение о художественном творчестве зачаровывает русские души уже с начала XIX в.»², все же он добавляет позже для полноты картины, что «не следует забывать о том, что эстетический момент играл уже значительную роль в философских течениях в России в XVIII в.»³. В русском философском сознании эстетическое осмысление мира переплетается с романтизмом («превращенном» у нас в сентиментализм), общим гуманизмом и идеалистическим мирочувствием.

В то же время мы не можем обойти вниманием признание Ф. Шеллинга о соответствии тех или иных философских воззрений общим воззрениям эпохи. Например, достаточно сложно, полагал он, понять дух одного из основных положений философии Б. Спинозы (о смешении Бога с вещами, сотворенными самим Творцом и подчинении всего слепой, бессмысленной необходимости), но возможно. «Для того, чтобы это понять, — пишет он, — необходимо представить себе дух, господствовавший в прошлом веке. В ту пору всеми умами владело механистическое мышление, которое достигло вершины своей нечестивости во французском атеизме; в Германии также стали считать этот род видения и постижения подлинной, единственной философией»¹. Учение о духе Ф. Шеллинга (как эле-

¹ См.: Ляшева Р. Знакомьтесь: «Русский космизм» // Библиотека. 1994. № 2. С. 65—66; Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993; и др.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. С. 148.

³ Там же. С. 151.

мент его идеалистической философии) достаточно тесно, на наш взгляд, переплетается с современными исследованиями ментальных феноменов и попытками поиска духовных основ национального характера. Полагаем возможным оценивать взгляды представителя немецкой классической философии в данном современном ракурсе.

Шеллингианство оставило значительный след не только в творчестве и мировоззрении тех, кто целенаправленно воспринимал разработанную им систему трансцендентального идеализма, натурфилософии, эстетики и отсюда получал огромное «философское возбуждение», но сыграло свою роль и у тех, кто не следовал Ф. Шеллингу в своих философских осмыслениях и построениях. Высокое напряжение его идей, их своевременность и многогранность стали существенным фактором становления в России собственной национальной философии.

Важной чертой русского общественного сознания, философского в том числе, является его «космичность», означающая желание и способность глобального охвата, осмысления всех проблем общества и человека — общих и частных. В отечественной философии «золотого века» данный аспект проблемы русского менталитета неоднократно затрагивался. Можно говорить, что «космический» характер русского национального сознания, мышления и мироощущения находит постоянное подтверждение на эмпирическом уровне в ходе социального развития человечества, в том числе русской цивилизации. Причем, надо заметить, это не имеет ничего общего с тенденцией к глобализации, актуализированной сегодня в западном социально-гуманитарном знании. Русская «космичность» не означает попытку социального упорядочения мира, это попытка духовного освоения и принятия его в душе народа и индивида.

Освоение околоземного пространства и исследование дальнего космоса в XX в. породили особый социально-психический феномен, который можно обозначить как «космическое сознание». В этом феномене переплелись между собой личностные сопереживания героям космоса, национально-государственная

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 683.

гордость, чувство сопричастности великим (настоящим и будущим) космическим открытиям. Характерно, что хотя данный феномен проявился в национальном и общественном сознании различных народов мира, но крепкую историческую основу он обрел на российской земле. О «яблонях, которые будут цвести на Марсе», у нас пелось не то что без какой-либо иронии, но вообще без особых сомнений и даже, можно сказать, что без всяких преувеличений. Космическое сознание — это понимание и ощущение того, что околоземное пространство есть среда непосредственного обитания человека.

Космическое чувство не было только советским достоянием. Это, вне всякого сомнения, феномен массового сознания мирового масштаба, североамериканского во всяком случае. Сегодня он характерен и для народов других стран, ранее даже не имевших надежд на приобщение к космическим исследованиям. Однако космический приоритет Советского Союза, России не подлежит никакому сомнению. И дело здесь даже не в том, что мы первыми добивались некоторых результатов, которые через некоторое время повторяли наши соперники по космической гонке (случалось и наоборот). Русское первенство в космосе можно объяснить в первую очередь тем, что оно имеет духовные корни, что оно изначально и имманентно присуще русскому сознанию и бытовому миропониманию. Космос для русского человека — это не только физическое пространство, подвергаемое материальному освоению, но сфера жизни духа и духовного опыта: космос в обыденном мироощущении есть антипод хаосу, а потому может быть наделено некоторыми сакральными, мистическими качествами и чертами.

В связи с этим можно вспомнить, что в русской общественной мысли целое философское направление получило название «космизм». Имена основных исследователей, придерживавшихся его, сегодня не являются забытыми, хотя не все их работы одинаково доступны для исследования (в том числе по причине неоднозначности указанных фигур по масштабу)¹. Например, достаточно глубоко изучены и продолжают изучаться труды Н.А. Бердяева и В.И. Вернадского, Вл. Соловьева и

¹ См. об этом: Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

К.Э. Циолковского. Последнее десятилетие уходящего XX в. стало временем открытия и восторженно-критического приятия творчества таких выдающихся, но ранее малоизвестных, мыслителей, как С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский и др. Менее изученными остались, к сожалению, труды В. Купревича, В. Муравьева, Н. Сетницкого. Значит впереди еще время новых философских открытий в пространстве русского космического сознания.

Итак, космизм в философском плане можно рассматривать как идею целостности Вселенной с органическим включением в нее жизни и сознания человека. Сужение трактовки космической темы, сведение ее к российской интерпретации приводит нас к учению о биосфере и ее переходе в ноосферу. Это уникально-русское космическое направление научно- и религиозно-философской мысли получило в отечественной мысли широкое развитие. Первое направление испытало серьезнейшее воздействие идей Ч. Дарвина о борьбе за существование как двигателе прогресса (Д. Умов, К.Э. Циолковский). Это своего рода «социал-дарвинизм», построение глобальной, космического масштаба утопии философов-естествоиспытателей. Второе направление космизма было нацелено против «абсолютизации в самой природе значения селекции и борьбы за существование». Здесь особенно выделялся Н.Ф. Федоров, чья грандиозная утопия о воскрешении во плоти всех живших на Земле людей и расселении их на многочисленных планетах в космосе вызвала живейший интерес у таких разных мыслителей, как Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев. Можно выделить также и третье направление русского космизма (хотя всякая классификация в значительной степени условна), которое представляют С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, В.В. Розанов, Вл. Соловьев, П.А. Флоренский. Некоторые исследователи полагают уместным обозначить его как «космоэкзистенциализм»¹. Главное отличие его от других в том, что космос рассматривается одновременно и как внешний мир, и как внутреннее сознание индивида. А термины «вселенский», «все-человеческий» означают здесь «соборный», то есть общий, единый для всего Мироздания и каждого отдельного человека. Дан-

¹ Ляшева Р. Указ. соч. С. 66.

ное направление отечественной философской мысли определенным образом отражает сущностные элементы русской национальной идеи.

В данном контексте можно обратиться к взглядам Н.Ф. Федорова и проблеме физического ощущения мира, занимающей значительную часть его творчества. Н.Ф. Федоров в своих философских построениях особо обозначал деятельностный, активный характер отношения человека к миру; он отрицал пассивное ожидание решения судьбы, противопоставляя ему *odium fati* — величайшую, безусловную ненависть к року. Эта ненависть перерастает у философа в ненависть к смерти, но тут, в этой деятельностной борьбе со смертью Н.Ф. Федоров, как замечает В.В. Зеньковский, «соскальзывает с головокружительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью в плоскость утопических, с примесью моментов магизма и чистой фантастики построений»¹. «Он не боится, — продолжает В.В. Зеньковский, — о “спасении (всей) безграничной вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров... Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)”...»² Некоторая расплывчатость религиозно-мистических построений Н.Ф. Федорова дала повод говорить о том, что «у Федорова мы имеем (бессознательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII в. Момент «магизма», каких-то «чар» постоянно чувствуется у Н.Ф. Федорова при всей его, чисто просвещенческой вере в рост естествознания»³. Религиозно-мистический (в определенном смысле псевдорелигиозный) характер осмысления Н.Ф. Федоровым проблемы космического сознания, места человека в космосе и места космоса в человеке, в сопряжении с использованием результатов естествознания, привел, в результате, к смешению понятий науки и религии (мистики) в построении философской системы, которая по этой причине оказалась неубедительной как для мистиков, так и для естествоиспытателей.

Более последовательным в этом плане оказался П.А. Флоренский. Священник русской православной церкви, отец Па-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. 1991. Т. II, ч. 1. С. 145.

² Там же. С. 145—146.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 147.

вел отражал в значительной степени христианское миропонимание космического аспекта русского сознания, миропонимание, которого придерживалось все священство. Например, митрополит Антоний (Храповицкий), давая свое понимание межличностного космического единства, заметил, что необходимо принять «учение о единстве человеческого естества, по причине которого (то есть единства...) одна личность может вливать непосредственно в другую часть своего содержания»¹. Единство личного космоса с мировым, таким образом, означает единство, тождество космических пространств отдельных личностей. В этом направлении развивал свои мысли и П.А. Флоренский.

Показательна терминология, используемая П.А. Флоренским для освещения феномена космического единства личности и вселенной. Он применяет три основных понятия — «сознание», «самосознание» и «разум» — в различных контекстах, вероятно, подчеркивая этим единение сознания человека с неким «всеобщим» (то есть соотношения «части» и «целого» или «единичного» и «общего»), осознание себя как отдельной составляющей «всеобщего» и закрепление этого именно в сознании, на уровне разума, а не только интуитивным образом. Впрочем, в масштабах космического единения такого рода интеллектуальные процессы и не могут выглядеть иначе как преимущественно интуитивные, если не говорить (условно) вообще о физически примитивной «рефлексии».

П.А. Флоренский замечает, что «то, что называется здравым смыслом... есть на самом деле всечеловеческое сознание... Общечеловеческое сознание утверждает... что кажется то, что есть на самом деле... Но мне вовсе не безразлично, буду ли я думать и ощущать в единстве с человеческим родом, или же склонюсь к отщепенству...»². Таким образом, подчеркивая взаимосвязь вселенского сознания и сознания индивидуального, он говорит об одновременном тождестве в различии и различии в тождестве русского космического сознания.

Эту двойственность сознания можно рассматривать и как национальное свойство и как общечеловеческое, — как свое-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 132.

² Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 274.

образную направленность вовне и внутрь себя. Философ пишет: «Неотъемлемо от общечеловеческого сознания ... признание некоторой двойственности в самом субъекте и самом объекте. У бытия есть сторона внутренняя, которою оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со всем, что не оно, а есть сторона внешняя, направленная к другому бытию. ... По терминологии древней, эти две стороны бытия называются сущностью или существом... и деятельностью или энергией»¹.

Русское понимание сознания, по мнению Флоренского, вселенское. Достаточно ли человеку его собственного, ограниченного индивидуальным опытом, разума? Нет. Хватит ли человеку для выражения своего разума его собственного лексического словаря (языка, даже носящего деятельностный характер), который в итоге также упирается в индивидуальный опыт? Нет! Но и Вселенское Сознание, Вселенский Разум и Вселенское Слово как явления есть одновременно и индивидуальные. Отец Павел утверждает: «Личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего самого по себе вовсе нет, но Разум Соборный, на вселенский *λογος*... Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении — индивидуальным»². Здесь мы вновь подходим к важной для русского космизма темам философии языка, философии имени, философии слова — темам интересным и оригинальным, рассмотренным более подробно в III главе настоящей работы.

Одним из самых ярких высказываний П.А. Флоренского, наиболее точно, на наш взгляд, отражающим глубинные основы философии русского космизма, единства Мира и Человека, является следующее: «Когда нет ощущения мировой реальности, тогда распадается и единство вселенского сознания, а затем — и единство самосознающей личности»³. Вне мира нет человека, и бездумный Космос никогда бы не породил думающего человека. В этом идеализме русского космического сознания можно увидеть ментальные (глубинно-психические, исто-

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 277.

² Там же. С. 157.

³ Там же. С. 331.

рически неизбывные) опоры исторической выносливости, национального характера и миропонимания русского народа.

Русский интуитивизм, часто рассматривающийся только как явление в русской общественно-политической мысли, был характерен, следует это подчеркнуть, и для каждодневного быта русских, причем не только в отдельном социальном слое или группе, но во всем народе — от благородных господ до простолюдинов. Русский философ Н.О. Лосский утверждал, что русский народ изначально предрасположен, способен к высшим формам духовного опыта, а опорой в этом ему служат интуитивные формы общения и деятельности: «Открытость души в отношении к чужому “я” предрасполагает к мысли, что в мое сознание вступают сами предметы внешнего мира, а не субъективные копии их, не символы и т. п.»¹.

Интересное наблюдение, которое приводит Н.О. Лосский, касается межличностного общения русских, живого восприятия ими чужой душевной жизни (в сравнении с носителями социально-психологических установок иных менталитетов). «Англичане и особенно американцы, — пишет он, — не понимают речи собеседника при малейшей ошибке произношения, потому что внимание их сосредоточено на внешней стороне речи, на звуках ее. Наоборот, русский человек, обыкновенно, понимает собеседника даже и при значительных недостатках произношения; объясняется это тем, что он направляет свое внимание сразу на внутреннюю сторону речи, на смысл ее, непосредственно, то есть интуитивно улавливаемый им»². Н.О. Лосский делает замечание о предрасположенности русских к восприятию чужих переживаний как своих собственных: «К числу особенно ценных свойств русского народа принадлежит чуткое восприятие чужих душевных состояний. ...Русский переживает мир, исходя не из “я”, и не из “ты”. ...Он один из всех европейцев обладает непосредственным отношением к душе своего ближнего»³.

Это восприятие чужих душевных состояний как одна из способностей русского народа к высшим формам духовного опыта напрямую связана с религиозной установкой русского ментали-

¹ Лосский Н.О. Характер русского народа. С. 26.

² Там же.

³ Там же. С. 25.

тета, поэтому в принципе можно утверждать, что и русский космизм как социально-психический феномен является актом религиозного освоения мира. Техногенный характер разрешения проблемы космического сознания более свойственен западным мыслителям и народам. Для русских же космос выступает, прежде всего, как некий знак, символ, но не как внешнее олицетворение чего-либо. Космос есть обозначение (часто неконкретное) некоего глубинного содержания, общего внутреннего смысла. Проблема космического освоения русским народом смыслов человеческого бытия в контексте концепции русского менталитета представляется нам весьма важной.

Существенным в рамках рассматриваемой темы уточнением является разведение «русского менталитета» и «менталитета российского» как «национального» и «социального». Русский менталитет как система внутренних установок, существенных для русского народа, представляет собой основную составляющую менталитета российского, то есть государственного, объединяющего в себе национальные ментальные образования. Русское космическое сознание можно рассматривать как своеобразную установку национального восприятия мира.

Установка русского сознания на «космическую сопричастность» не соответствует, на наш взгляд, современным тенденциям поиска некоего «общечеловеческого» критерия оценки личности, общества, нации. В этом последнем видится возврат к подразделению индивидов и социальных групп на «цивилизацию» и «варварство», «совершенство» и «недоразвитость» и т. п., что в итоге всегда оказывается ошибочным. Русский космизм как идея и как чувство есть прежде всего национальный феномен и не может быть иным. Стремление «обнять» собой все человечество и весь космос — исконно русская черта, которая не может быть приравнена к безответственному, нивелирующему чувству и отношения, космополитизму. Прагматическое западное «Где хорошо, там и Родина» трудно сопоставимо с русским «Где родился, там и пригодился». Конечно, и для нашего народа характерно стремление искать лучшей доли — многочисленные исторические примеры русского странничества, бунтарства, «хлыстовства» тому подтверждение. Однако русское сознание, принимая в себя Вселенную, переносит на нее чувство собственной Отчизны, а не прячется в ней (Все-

ленной) от родного истока, забывая его и, втайне или открыто, насмехаясь над ним.

Видится уместным в подтверждение этой мысли привести слова В.В. Зеньковского, который заметил, что «внутренним чувством мы обращены к иным перспективам, чем те, которые открываются нам сквозь призму западной секулярной философии. ...Отчасти мы носим... Запад в самих себе, определяем его духовными исканиями и попадаем неизбежно в его тупики, но отчасти стоим мы и на другом пути, на том пути, который открыт нам нашим православным восприятием культуры и жизни, человека и природы»¹. К слову, определенного рода «ограниченность» в духовных исканиях и построениях характерна также и для восточного религиозно-философского и мистического опыта.

Справедливости ради следует признать, что одним из первых русских философов, затронувших и развернувших тему космизма, считается Вл. Соловьев. Его «философия всеединства» достаточно точно отражает основное составляющее космической темы. В то же время нельзя не заметить, что его воззрения по этому вопросу (как и вся его философская система) носят характер, хотя и не внерелигиозный и даже не внехристианский, но внеправославный во всяком случае. Возможно, здесь сказывается влияние католицизма на его мировоззрение (что проявляется, например, в его собственном отношении к польскому народу и плохо скрываемом пренебрежении к православным южно-славянским народам и др.), может быть значимыми являются иные причины, не суть важно. Существенным же здесь видится следствие: один из пионеров, предтеча русского космизма как бы «выпадает» из национальной традиции оценки и осмысления проблемы. К большому, добавим, нашему сожалению. Впрочем это, понятно, несколько не умаляет его фигуры как русского мыслителя и значения его творчества для отечественной философии и может вызвать лишь некоторую досаду в связи с «неиспользованным» православным научным потенциалом.

Вл. Соловьев обозначил в своей философии всеединства в качестве немаловажной составляющей тему русской идеи, подчеркивая, что это есть «вопрос другого порядка, весьма затем-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. 1999. Т. 2. С. 535.

ненный могущественными предрассудками, вопрос, который и в самой России в большинстве случаев получал лишь нелепые разрешения»¹. Сегодня вновь актуализируется ее консолидирующее и упорядочивающее начало. Однако сущность русской идеи более глубокая. Это отмечал еще Вл. Соловьев, осмысливая сферу смысложизненных установок и утверждая, что основной вопрос русской идеи есть в том числе «вопрос о смысле существования России во всемирной истории»². Он опирается на отстаиваемую им концепцию всеединства, рассматривая русскую идею не в частных случаях ее проявления, но в мировом, вселенском масштабе. Попытка осветить основную мысль, которую таят в себе русский народ и русское государство, раскрыть своего рода «идеальный принцип» русского существования, одушевляющий национальную природу, найти изначальное русское Слово (в мировом смысле), детерминировать смысложизненные установки и желания русского народа приводит Вл. Соловьева к «вечным истинам религии».

В.Д. Кудрявцев-Платонов был одним из тех, кто, подхватывая мысль Вл. Соловьева о всеединстве человечества, затрагивал в своем творчестве отдельные аспекты космической проблемы русского сознания (и, возможно, бессознательного), не сложившиеся в единую (отдельную) теорию, поскольку был занят построением собственной философской системы. В.Д. Кудрявцев рассматривал, к примеру, платонизм как учение об идеальной стороне в космосе, что и определило его учение об истине: «Эмпирическая реальность не покрывает всей тайны бытия, под ней есть идеальная сфера»³. Таким образом, космическая тема в отечественной общественно-политической и философской мысли тесно переплетается с проблемой поиска смысла бытия и обозначением отношения к идеальному.

Истина как знание, обнимающее мир во всей его полноте и глубине, есть достижение Идеи тех или иных вещей. В.В. Зеньковский, подчеркивая значительность теоретических наработок В.Д. Кудрявцева в области философии, говорит, что его «учение... об истине могло бы послужить подлинной и дос-

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 622.

² Там же. С. 623.

³ Зеньковский В.В. История русской философии. 1999. Т. 2. С. 84.

таточной базой для раскрытия участия оценочного момента в познании бытия»¹. Однако этого не случилось, поскольку русская философская мысль не приняла изменений, произведенных им в терминологии. Он отказался от названия «мистическое знание», называя при этом «идеальным» познание не идеальной стороны космоса, а сферы надкосмической, что усложнило для современников понимание его системы. Мы полагаем необходимым акцентировать внимание на «оценочном моменте» творчества В.Д. Кудрявцева, потому что рассматриваем оценку как один из этапов формирования и функционирования феномена менталитета, наряду с начальным моментом — установкой восприятия (аффектом) и следующим после оценки моментом — установкой поведения, реализующимся в деятельности.

Высоко оценил В.В. Зеньковский творчество В.Д. Кудрявцева-Платонова как «свободное, критическое исследование того, что открыто непосредственно верующему сознанию. Можно сказать — это опыт подлинной “христианской философии”, исходящей из данных “идеального познания”, но ничего не принимающий без самого тщательного исследования»². В этом тезисе действительно можно увидеть характерную русскую установку сознания, по меньшей мере, отличную от западного культа авторитета, закона, правила.

Определенного рода зависимость можно проследить в русском философском течении космизма от западной философской науки. Однако прямой ее назвать нельзя, сопоставление взглядов даже можно рассматривать как параллельное, а не последовательное. И несмотря на то, что значительное влияние на русскую мысль вообще оказал послекантовский трансцендентализм с его положением о том, что человеческий разум создан для познания абсолютного, русский космизм этим не определяется. Космизм в русском понимании — это поиск не идеального (точнее говоря, не только идеального), но прежде всего всеобщего, что можно соотнести между собой как направленность (внутреннюю, духовную прежде всего) на по-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. 1999. Т. 2. С. 85.

² Там же. С. 96.

знание «части», точки мирового пространства и времени и «целого», космоса в его единстве и гармонии.

«Настоящий предмет познания составляет само бесконечное», — замечает один из отечественных философов, предшественников русского космизма Б.Н. Чичерин. Диалектическая схема — общая для всего бытия, — по Б.Н. Чичерину, четырехчленна, поэтому он равно распространяет ее на проблему космоса, которая тоже составляется из четырех частей: пространство, сила, материя, движение. Для его времени это было заслуживающим внимания, да и с современной проблематикой имеются значительные пересечения — как в пространстве трансцендентального, так и в области физических представлений. Такова, например, мысль Чичерина о том, что «вселенная имеет общий центр». Не менее любопытно и его учение об идеях, точнее, о «мире вещей», принадлежащих абсолютному Разуму, и о реальном смысле «мыслимых сущностей» и некоторые другие¹. К слову сказать, еще один упоминавшийся выше представитель русской философии «золотого века» — А.Ф. Лосев — представлял себе диалектическую схему трехчленной².

Весьма интересны в рамках космического направления русской философии представления С.Н. и Е.Н. Трубецких. Основной идеей творчества С.Н. Трубецкого в этом плане была идея о «соборной природе сознания» — известная его формула о том, что мы «держим внутри себя собор со всеми». Здесь наиболее заметно влияние на философское творчество С.Н. Трубецкого концепции всеединства Вл. Соловьева. Объединение индивидуального сознания человека с космическим соборным сознанием всеобщего — яркая русская черта общей и основной для мировой философии онтологической проблемы как проблемы познания сущего.

Полагаем важным особо подчеркнуть здесь, что космическое единство не является следствием простого суммирования личностных образований как результата элементарного математического действия. Единство это — результат действия более сложного, качественно иного, характеризующего одновременно и неслиянность индивидуальных субстанций. С.Н. Трубецкой

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. 1999. Т. 2. С. 179.

² См. подробнее: Полежаев Д.В. Диалектическая триада... С. 232—234.

полагает, что всякое «отдельное сознание» (рассматриваемое в данном случае как составляющая) имеет свое обоснование в некоем «вселенском сознании», отвергая тем самым автономию отдельного сознания как основную предпосылку трансцендентализма. Напомним, что такого рода сложное единство, заключающееся в сопряжении единичного (индивидуальных ментальностей) и всеобщего (социального менталитета), характерно для осуществления ментальных феноменов.

Учение С.Н. Трубецкого о зависимости индивидуального сознания от вселенского, о «взаимопроницаемости индивидуальных сфер сознания», по выражению В.В. Зеньковского, «неожиданно огрубляется» у него переводом в обыденную область, в сферу эмпирического: «С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и общество»¹. Воплощение космического единства и разума находится С.Н. Трубецким в субъекте «универсальной чувственности» — «Мировой Душе» (или, по другому его выражению, «космическом Существо»), отражающей единство природного многообразия.

Несколько иную позицию здесь занимает Е.Н. Трубецкой. Это отличие заметно уже в понятии, отстаиваемом Е.Н. Трубецким в качестве основного, выдвинутого то ли в продолжение, то ли вразрез с «Мировой Душой» брата. Это понятие — «Всеединый Ум», который «обладает смыслом всего действительного и мыслимого... Деятельность всеединого Ума есть непосредственное всеведение и всевидение... а мы через него видим и вместе с ним сознаем»². Нужно отметить здесь, в порядке уточнения, несколько отдельных моментов. Во-первых, несомненно влияние основных идей Вл. Соловьева (особенно его концепции всеединства) на философию Е.Н. Трубецкого и практически полное подчинение им последней, чего не отрицал и сам мыслитель. Во-вторых, космологическое понятие «Всеединого Ума» отражало одновременно и онтологическое направление его творчества, связанное с философским поиском Истины, которая есть сущее и действенное, и должна говорить не только о том, что есть в нашем сознании, но и о том, что есть

¹ Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. 1999. Т. 2. С. 385.

² Там же. С. 397.

и за пределами всякого отдельного человеческого сознания — в этом видится интересный поворот в деле осмысления проблем русского космизма как философского течения русского общественного сознания. А в-третьих, следует не упустить из виду здесь важное для нас сопоставление: выражения, связанные с умственной, мыслительной деятельностью — склад ума, образ мыслей, привычки мышления, интеллектуальное мировидение (умовидение), мыслеформы и т. п., — мы безоговорочно относим (как одну из составляющих) к сфере функционирования феномена менталитета. Поэтому, полагаем, не будет особой натяжкой утверждать, что некоторые моменты философии Е.Н. Трубецкого с современной точки зрения суть попытки ментального исследования отдельных аспектов русского сознания, мышления, мировидения в рамках философии русского космизма.

«Безусловное Сознание», «Всеединый Ум» Е.Н. Трубецкого есть попытка отражения абсолютного, то есть в конечном итоге Бога. Философ утверждает, что сознание абсолютное проявляется активно в человеческом сознании — это напоминает в некотором смысле идеи П.Я. Чаадаева, Н.И. Пирогова и других о «мировом разуме» или «разуме абсолютном». Для человеческого мышления как вечного процесса необходима своего рода «интуиция сверхвременной связи мыслей в вечной истине», помогающая человеку в космическом освоении окружающего мира — духовном и физическом.

Обозначенные выше отдельные моменты большой проблемы, именуемые в истории русской философии «космизмом», — это лишь некоторые аспекты, которые помогут скорректировать направления развития дальнейших исследований периода «золотого века» русской философии (конца XIX — начала XX в.). Конечно, «космическое сознание» наших современников сегодня не может не отличаться от того, что исследовали русские мыслители в начале XX в. Смены социальных, научных, образовательных и иных парадигм привели к многочисленным «подвижкам сознания», социально-психическим изменениям человека. Однако глубинные, историко-психологические, ментальные установки человеческого сознания (в том числе и русского национального сознания) и сферы внесознательного, способные к определенным изменениям лишь во

«времени большой длительности», могут и должны стать опорными точками русского национального и государственного возрождения. И «космическое» понимание хода истории человечества представляется одной из таких национальных и общечеловеческих опор.

Актуализация изучения проблемы русского менталитета в современном социально-гуманитарном знании вполне объяснима с точки зрения попытки поиска своего рода «опорных точек» в современном «разорванном русском сознании». Структура менталитета общества (ментальности личности) вычленяется и обосновывается, изучаются особенности ее формирования и возможности внешнего влияния на этот процесс. То есть предполагается выход некоторых такого рода исследовательских проектов на возможно более скорое практическое применение. Конечной целью исследования ментальных феноменов предполагается содействие установлению контроля как над массовым сознанием, так и над сознанием индивидуальным. Но практически никто не собирается объявить целью исследования помощь человеку в его самостановлении, его морально-психологическом, профессиональном и в широком смысле жизненном самоосуществлении, помощь во внутренней, духовной работе человека, «конструировании» души и затем судьбы (именно в такой последовательности, а не наоборот).

Осмысление проблемы русского менталитета в настоящей работе также не являет собой некоего идеального решения так называемого «русского вопроса». Но основной идеей здесь выступает следующая: менталитет общества есть феномен, оберегающий социально-психические глубины общества (нации) от внешнего воздействия с целью его, общества, изменения извне. В том же смысле «работают» личностные ментальности — оберегают глубинное сознание человека от целенаправленного психического подавления и разрушения.

Еще один своего рода «набор» установок можно выделить в связи с воспитательной функцией общества и человека. Они связаны с устройством семьи (как социально-культурного института) в данном конкретном обществе, с традициями отношений разновозрастных членов общества вне зависимости от родственных уз между ними, с особенностями социальных, полоролевых (гендерных) отношений и т. п. Эта сфера весьма разно-

сторонняя, особенно если рассматривать ее в историко-культурном и глубинно-психологическом протяжении. К ней относятся проблемы любви, семьи, возраста, пола и т. п., которые можно рассматривать как единую установку русского национального сознания (и внесознательного), как одну из основ русского менталитета и опору национального возрождения.

Известно утверждение западного исследователя З. Фрейда и его последователей о том, что комплекс власти можно исследовать по психосексуальным комплексам, своеобразно смешивая воедино «социальное» и «индивидуальное». Подтверждение тому — громкие разоблачения в середине 80-х — начале 90-х гг. XX в. преступлений тоталитаризма и исследования общего характера государственного устройства и «устройства личности» в этом государстве, в итоге поднявшие в качестве основных проблему возраста («отцы и дети», «сын за отца не отвечает» и т. д.), проблему семьи (вмешательство общества в семейную, личную жизнь граждан, своего рода «семейный стриптиз» на партсобраниях) и проблему взаимоотношения полов (пресловутая «свободная любовь» в первые годы советской власти, смена социально-ролевых ориентиров женщины, «государственное» воспитание и др.). Таким образом, одно государственное устройство можно отличить от другого по отношению каждого члена общества к интимным, личным вопросам человеческого существования, а всевозможные «комплексы» суть отражение не только индивидуальных проблем, но и проблем государственных и социальных.

Пуританский характер массового сознания советских людей может объясняться чрезмерной идеологизацией жизни, в том числе частной. «Идеологическое табу, — пишет А.В. Петровский, — на протяжении десятков лет накладывалось на все, что было связано с отношением полов, и в особенности на упоминания о физиологической стороне этих отношений. Изображения и показ обнаженного тела... подвергались придирчивой цензуре и полностью исключались для кинематографа. ...На этом основании строилась “бесполоя педагогика”. “Ханжеская десексуализация” как компонент менталитета “советского человека” (многие это помнят) была прорекламмирована на одном из первых телемостов “СССР-США”, когда одна из советских участниц заявила, что “в Советском Союзе

секса нет”. ...В настоящее время баланс между ханжескими запретами и сексуальной вседозволенностью в сознании людей еще не установился»¹. Верно подмечено, что не только социально-ролевые, но и физиологические взаимоотношения полов можно рассматривать как составляющую менталитета, то есть как самостоятельную глубинно-психическую установку. Однако при этом следует рассмотреть целый комплекс вопросов, тесно связанных между собой.

Исследование указанных аспектов феномена русского менталитета с опорой на работы русских исследователей конца XIX — начала XX в., «золотого века» русской философии, представляется весьма актуальным, дающим возможность сопоставления соответствующих установок — на определенном историческом отрезке и во «времени большой длительности». Этот выбор может быть объяснен тем, что философы исследуют такой период русской истории, когда русское сознание еще не было подвергнуто жесткому формирующему влиянию тоталитаризма, что гарантирует достаточно высокое качество исследования установок глубинного сознания, характерных для русского народа. А с другой стороны, работы представителей русского культурно-религиозного ренессанса все-таки еще очень мало изучены и весьма интересны. Остановимся на некоторых высказываниях Н.А. Бердяева, известного своими обобщениями, не всегда абсолютно верными, но всегда масштабными и смелыми.

Анализируя творчество Н.Г. Чернышевского, Н.А. Бердяев подчеркивает, что его роман «Что делать?» стал своеобразным гимном новой для своего времени социальной морали русского общества. Значительное число читателей, главным образом представители правого лагеря, возопили о безнравственности этого произведения. Однако высота морали, выведенной Н.Г. Чернышевским в романе, была весьма велика, прежде всего потому, что вводила новые нормы социальных отношений, подрывая нормы прежних. Н.А. Бердяев пишет, что новая мораль «бесконечно более высокая, чем гнусная мораль “Домостроя”, позорящего русский народ»¹. Закрепощение женщины в народных законах «Домостроя» и освобождение ее в романе Н.Г. Чернышевс-

¹ Петровский А.В. Указ. соч. С. 94—95.

кого оказались несовместимы. Особенности нападки и возмущение вызвала проповедь свободной любви, отрицание ревности как собственнического чувства, основанного на отрицании признания женщины в качестве равноправного партнера отношений полов. Но возмущались более всего те (как это часто бывает), в чьих кругах как раз и процветала половая распущенность — в лагере офицеров, праздных помещиков и высокопоставленных чиновников, а не в среде аскетично настроенной революционной интеллигенции. Здесь Н. Бердяев развивает мысли в направлении, которое можно обозначить как «философия любви».

Что же дает этот своеобразный симбиоз понятий «свобода» и «любовь», обретший впоследствии совершенно утилитарное значение?.. «Проповедь свободы любви, — пишет Н. Бердяев, — есть проповедь искренности чувства и ценности любви как единственного оправдания отношений между мужчиной и женщиной»². Не может быть освобождения человека без обретения им свободы принятия жизненно важных для него решений. Равноправие полов, свобода личности означает свободу каждого, всякая зависимость вызывает дисгармонию, порождает неискренность, искусственность, натянутость межличностных отношений; смысл отношений (как обоюдного движения) прекращается, если прекращается любовь хотя бы с одной из сторон, при этом всякое социальное насилие над человеческими чувствами недопустимо. Этот примат ценности личности над традициями социального мироустройства характерен для русского сознания и он же есть камень преткновения в общем соотношении «личность-общество», в том числе и на российской почве.

Тема свободы в любви, то есть «оправдание» любви идеальной ничего общего не имеет с темой плотской свободы, которую большей частью и увидели в творчестве Н.Г. Чернышевского его современники. Известен русский аскетизм и, одновременно, русская удаль, которую часто принимают за разнузданность. Подобного рода ценностные экстремы находят свое отношение во всех сферах национальной культуры России — в экономике, религии, отношении к государству. Не миновали они и проблем любви и

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 112.

² Там же.

пола в русском общественном миропонимании. Своеобразный «юношеский» максимализм является характерной чертой русского народа, его общей ментальной установкой восприятия, оценки и поведения, отличающей его от других народов мира.

Вопрос о том, насколько отличается моральная установка русского менталитета в отношении пола от морали западной, всегда интересовал отечественных мыслителей. Н.А. Бердяев справедливо считает, что это различие весьма велико. «Мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей, — пишет он, — и мы думали, что вопрос о любви между мужчиной и женщиной есть вопрос о личности и не касается общества. Если французу сказать о свободе любви, то он представляет себе прежде всего половые отношения. Русские же, менее чувственные по природе, представляют себе совсем иное — ценности чувства, не зависящего от социального закона, свободу и правдивость»¹. Выходит, понимание такой важной моральной проблемы, как свобода любви в корне своем зависит в значительной степени от характера национальных отношений, от особенностей осознания свободы русскими и европейцами.

Основанная на достижениях античности, впитавшая в себя и все ее недостатки, западная цивилизация, как известно, во главу угла ставит закон, то есть внешнее, юридическое оформление социальных отношений, в том числе в личной сфере. Для формального закрепления взаимоотношений людей на Западе служит религия, что отодвигает необходимость чувства любви на второй план. Русское понимание отношений мужчины и женщины в значительно меньшей степени ограничено внешними условиями. Впрочем, следует уточнить, что это свойственно русской общественно-политической мысли в целом и является догматом русской интеллигенции в частности, но это не есть норма бытового общерусского мироустройства. «Серьезную и глубокую связь между мужчиной и женщиной, замечает Н. Бердяев, — основанную на подлинной любви, интеллигентные русские считают подлинным браком, хотя бы он не был освящен церковным и государственным законом. И наоборот, связь, освященную законом, при отсутствии любви, при насилиях родителей и денежных расчетах, считают без-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 112—113.

нравственной, она может быть прикрытым развратом. Русские менее законники, чем западные люди, для них содержание важнее формы»¹. Весьма точно, на наш взгляд, об этом высказался и Вл. Соловьев. «В области половой любви, — пишет он, — противоестественно для человека не только всякое беспорядочное, лишенное внешнего, духовного освящения удовлетворение чувственных потребностей наподобие животных (помимо разных чудовищных явлений половой психопатии), но также недостойны человека и противоестественны и те союзы между лицами разного пола, которые заключаются и поддерживаются только на основании гражданского закона, исключительно для целей морально-общественных, с устранением или при бездействии собственно духовного, мистического начала в человеке»². Превалирование внутреннего над внешним, содержания над формой, сущностного над формальным можно считать характерной чертой русского народа, особенным русским социальным мотивом, и может рассматриваться в качестве общей глубинно-психической социальной установки.

Тема пола, рассматриваемая как религиозная, лежала в основе творчества многих русских мыслителей «золотого века» русской философии. Так, работы русского философа В.В. Розанова, наполненные «магией слов», раскрывают тему пола как тему жизненного источника. Правда, религиозная окраска его философского творчества была односторонней в оценке христианства: Розанов видел в христианстве лишь религию Голгофы, но не хотел увидеть дальнейшей ее трансформации в религию Воскресения. В любом случае велика его заслуга в постановке вопроса о поле с религиозной улубленностью, хотя это и было сделано им с русской категоричностью, то есть с характерным для нашего национального сознания радикализмом.

Иного плана религиозное освещение проблемы пола в русской философии, даже с некоторым оккультно-мистическим оттенком, мы наблюдаем в философской системе Вл. Соловьева. Это прежде всего его учение о Софии, утверждающее

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 113.

² Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Спор о справедливости: Соч. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 745—746.

начало божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве, которое не допускает абсолютного разрыва между Создателем и Его творением. Идея Софии стала одной из составляющих соловьевской «философии всеединства» как религиозно-мистического направления русской философии, получившего название «космизм». Но был и другой момент в видении этой идеи. Н.А. Бердяев так говорит об этом: «Наибольшие нападения в православных кругах вызвало понимание Софии как вечной женственности, внесение женственного начала в Божество. Но принципиально те же возражения должно было вызвать внесение мужественного начала в Божество»¹. Впрочем, сам Вл. Соловьев замечает: «В Библии города, страны, народ Израильский, а затем и все возрожденное человечество или вселенская Церковь представляются в образе женских индивидуальностей, и это не есть простая метафора»². Известны мистические переживания Вл. Соловьева, связанные с Софией как премудростью Божией. Видение Софии для него есть видение красоты Божественного Космоса, но если она есть богиня, то богиня не обиденная и простонародная, а недосягаемая и небесная. И этим идея Вл. Соловьева, в основе своей русская, расходится с западным пониманием Софии.

Европейская софиология представляла учение о Софии (например, в работах Я. Беме) как учение о вечной девственности, а не о вечной женственности. Таким образом, в сферу духовных переживаний человека вносился физиологический элемент, «очеловечение» божественного. «София есть девственность, целостность человека, андрогинный образ человека. Грехопадение человека и было утерей им своей Девы-Софии. После падения София отлетает на небо, а на земле появляется Ева. Человек тоскует по своей Деве-Софии, по целостности. Пол есть знак раздвоенности и падшести»³. Такого рода представления о Софии можно сравнить (в поисках родства) с учением об андрогине Платона, с Каббалой или масонскими рыцарскими легендами и сотворении мира и т. п. Важно подчеркнуть то отличие, что софиология у

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 173.

² Соловьев В.С. Смысл любви. С. 799.

³ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 174.

Я. Беме имеет главным образом антропологический характер, а у Вл. Соловьева — главным образом космологический.

София Вл. Соловьева, по мнению В.В. Зеньковского, есть божественный женственный символ. И символ этот, по преимуществу, русский, поскольку он есть нечто соединенное с Богом, постоянно соединяющееся (в процессе) с Ним и «соединяющее с Ним все, что есть». София — это «воспринимающее Божество», а также «Великое, царственное и женственное Существо»¹. Однако «восприятие» это не является пассивным. В философии всеединства, развернутой Вл. Соловьевым в его работах, одно из центральных мест занимает дуализм: не только в противоборстве и единстве добра и зла, но и во внутренней двойственности человека — единении и противопоставлении женского и мужского начала в каждом из людей. В.В. Зеньковский отмечает, что «метафизический дуализм ведет Вл. Соловьева к настойчивому раскрытию двух начал в человеке»². Правда, духовная двойственность у Вл. Соловьева перерастает (возвращается) к двойственному характеру его физической природы, то есть проблеме андрогина.

«...Учение об андрогинизме, — пишет об этом В.В. Зеньковский, — связывают с понятием изначальной андрогинности человека, и половой диморфизм признается более поздним (как следствие грехопадения, по часто встречающейся в мистической литературе мысли). Уже Платон учил о первичности андрогина; распад этого изначального единства мужского и женского начала, так сказать, «поляризует» изначальную андрогинность. У Вл. Соловьева ...андрогинизм не дан, а задан, относится не к прошлому, а к будущему»³. Рассматривая мистическую проблему андрогина через обыденные, физические взаимоотношения полов, Вл. Соловьев, выводит из нее тему любви, таким образом, снова возвращая ее (проблему) на уровень мистической метафизики.

«Магическая концепция» любви Вл. Соловьева основывается, даже по его собственному утверждению, на любви половой, что замечает и В.В. Зеньковский: «Хотя Соловьев постоянно подчеркивает, что дело идет о половой любви и только о ней, но в то же время он настойчиво указывает, что и житей-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. 1991. Т. II, ч. 1. С. 54.

² Там же.

³ Там же. С. 56—57.

ское и в особенности физиологическое соединение (мужчины и женщины) не имеет определенного отношения к любви: оно бывает без любви и любовь бывает без него»¹. Сам Вл. Соловьев подчеркивает, что даже половое соитие носит двойственный характер — знаковый и практический: «на двух концах животной жизни мы находим, с одной стороны, размножение без всякой половой любви, а с другой стороны, половая любовь без всякого размножения, ...эти два явления не могут быть поставлены в неразрывную связь друг с другом, — ясно, что каждое из них имеет свое самостоятельное значение и что смысл одного не может состоять в том, чтобы быть средством другого»². Он приводит некоторые примеры человеческой жизни, показывающие, что деторождение часто не сопровождают чувства сильной любви, влечения к партнеру, судьба часто разводит влюбленных, но в случае счастливой семейной жизни потомство отсутствует, а если и имеется, то не представляет собой в личном плане (а тем более в космическом масштабе) чего-либо незаурядного. Это интересное наблюдение в какой-то мере опровергает мистический смысл любви и влечения в сопряжении его (причинно-следственными связями, закономерностями) с проблемой продолжения рода. Однако вернемся к теме ментального осмысления проблемы любви, пола, и им подобных свойств и качеств массового сознания и сферы внесознательного как глубинно-психических установок в их историческом протяжении.

Очень близко, на наш взгляд (в традиционной для его времени терминологии), подходит Вл. Соловьев к теме, связанной с одним из аспектов рассматриваемой нами проблемы менталитета, — затрагивающей индивидуальное и массовое сознание. «В человечестве, — пишет он, — чрез повышенное индивидуальное сознание, религиозное и научное, прогрессирует сознание всеобщее. Индивидуальный ум здесь есть не только орган личной жизни, но также орган воспоминания и гадания для всего человечества...»³ Философ говорит об исторически «сознательной преемственности», «сознании природы», не отрицая бессознательной сферы функционирования менталитета.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. 1991. Т. II, ч. 1. С. 57.

² Соловьев В.С. Смысл любви. С. 799.

³ Там же. С. 754.

С некоторыми допущениями можно отнести сюда так называемую «книгу рождений человека», то есть генетическую преемственную связь в жизни человечества¹. Бессознательное же (то есть невольное) существование Вл. Соловьев относит к жизни всемирной, «остальной», за исключением человека, который сознанием и внутренним своим чувством может подняться над миром и своим конкретным, «частичным» существованием.

Доказывая преимущественное значение половой любви, Вл. Соловьев подчеркивает ее отличие от других форм любви: «Признавая... возможность и высокое достоинство других родов любви, которыми ложный спиритуализм и импотентный морализм хотели бы заменить любовь половую, мы видим, однако, что только эта последняя удовлетворяет двум основным потребностям, без которых невозможно решительное упразднение самости в полном жизненном общении с другим»². Автор здесь имеет в виду преодоление каждым человеком чувства эгоизма и достижение однородности и равенства во взаимоотношениях. Любовь половая, плотская должна быть направлена на человека из плоти, то есть любовь обращена не к душе, но к телу. «Бесплотный дух, — замечает Вл. Соловьев, — есть не человек, а ангел; но мы любим человека, целостную человеческую индивидуальность, ...любовь есть начало просветления и одухотворения этой юности и бессмертия этого определенного человека, этого в телесном организме воплощенного живого духа»³.

Осмысление проблем любви, пола и семьи с точки зрения концепции русского менталитета, то есть как одной из социально-психических установок общественного сознания и внесознательного, вновь подводит нас к соотношению общественного и индивидуального в жизни человека. Вл. Соловьев не только соотносит личность и общество, выделяя роль семьи как «образующего» социального элемента, но и сравнивает человеческий мир и мир животный, показывая основные различия: «В человеческой жизни прямая линия родового размножения... благодаря развитию сознания и сознательного обще-

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 755.

² Там же. С. 760.

³ Там же. С. 771—772.

ния... заворачивается историческим процессом все в более и более обширные круги социальных и культурных организмов. ...Эта сила (любви. — *Д. П.*) непосредственно создает семью, а семья есть образующий элемент всякого общества. Единство социального организма действительно сосуществует с каждым из его индивидуальных членов, имеет бытие не только в нем и чрез него, но и для него, находится с ним в определенной связи и соотношении: общественная и индивидуальная жизнь со всех сторон взаимопроникают друг в друга»¹. Личность и общество настолько взаимосвязаны, насколько и несоединимы. Общества не может быть без личности, это мнение известно и справедливо. Однако это не означает одновременно, что общество есть простая сумма индивидуальных составляющих, одинаковых в корне своем. Также и менталитет общества ни в коем случае не может быть представлен как простая сумма личностных ментальностей (которые не идентичны друг другу).

Осмысливая общую логику социального развития, необходимо учитывать не только социальную составляющую означенного процесса, но и составляющую личностную. Сопоставление логики развития данных частей системы позволит прояснять отдельные спорные моменты их функционирования. Обращение при этом к работам зарубежных мыслителей видится нам вполне возможным и желательным. Французский исследователь, один из основателей психологического направления в западной социальной науке, Г. Тард еще в конце XIX в. заметил, что «психология обществ представляет самые поразительные аналогии с психологией личностей»². Для характеристики различных составляющих души (личности) и духа (общества) необходимо выделение и обозначение специальных категорий, которые для исследователя должны быть подразделены на личностные и социальные.

Г. Тард уточняет, что под категориями он не подразумевает «твердых, от века существующих форм, в которые должна отливаться мысль, подчиняясь их природным непоколебимым очертаниям; форм, представляющих собою как бы специфици-

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 797.

² Тард Г. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр, 1996. (Сер. «Библиотека практической психологии»). С. 112.

ческие типы для логиков, созданные каждый отдельно, без всяких связующих переходов от одного к другому... Категории... представляют собой просто только постоянные и необходимые условия более или менее устойчивого равновесия, от которого часто отклоняются, но к которому всегда тяготеют и возвращаются элементы как умственной, так и социальной жизни»¹. Не случайно здесь упоминание — разведение категорий личностных (умственных) и социальных. Г. Тард справедливо полагает, что последние производны от первых и в любом случае первичной здесь является работа ума; причем работа ума личностного не отрицает наличия ума социального (или массового), также в определенной мере (возможно, на начальном этапе) зависимость от индивидуального.

Первым этапом логики социального развития является появление семьи, точнее — ее первоначального, древнего варианта. Семью мы можем в каком-то смысле обозначить как начальный этап формирования личностных ментальностей на основе выработки общих социально-психических установок, характерных для общественного менталитета. Напомним, что мы подразумеваем под менталитетом устойчивую во «времени большой длительности» систему внутренних социально-культурных глубинно-психологических установок общества, формируемых и функционирующих как под воздействием внешних условий, так и на уровне внесознательного. Методологически оправданным нам представляется разведение понятий «менталитет» и «ментальность» как «общего» и «единичного» и т. п. В данном случае мы применяем для характеристики системы социальных установок семьи термин «менталитет», поскольку здесь «семья» представляется уменьшенной моделью «государства». Во всяком случае Г. Тард именно таким образом трактует данный социальный организм.

Рассматривая менталитет как особого рода «конденсатор» глубинных духовных ориентиров социума на том или ином уровне его развития, полагаем возможным сопоставить его функциональные составляющие (в нашем понимании) с тардовской социальной теорией. Мы выделяем в качестве основных моментов формирования и функционирования менталитета

¹ Тард Г. Социальная логика. С. 117.

несколько социально-психологических «рубежей», определенного рода «уровневых ипостасей» менталитета. Первое — восприятие обществом (или микросообществом) извне поступающей информации (установка восприятия). Особенности восприятия в значительной степени характеризуют коллективных и индивидуальных носителей конкретного набора установок. Второе — оценка информации, отказ от несущественных, спорных и противных наличествующим установкам менталитета (в том числе — здесь — и массового сознания) ценностных ориентаций. Третье — поведение, выражение отношения к данной конкретной информации, отражающееся в деятельности. Г. Тард описывает становление духовного строя членов «первосемьи» близким к этому образом: «...в то крайне древнее время... та часть их восприятий, их личных галлюцинаций, которая оказывалась взаимно подтверждающейся у различных членов семьи, та часть проявлений их деятельности, которая служила для взаимного сотрудничества, была очень небольшой. Но те же самые причины, которые вызвали их существование, обуславливали собой и их стремление к возрастанию, и я называю социальной логикой направление социальных фактов, служащих к удовлетворению этого стремления»¹. Таким образом, мы вполне можем отождествить «социальную логику», то есть логику развития социума (в понимании Г. Тарда) с логикой становления ментальных процессов как духовной основы будущего общества.

Вторым этапом социального развития, следующим после появления и укрепления семьи, можно обозначить период появления религии и правительства (последняя является важной составляющей государственного механизма вообще) как великих национальных функций, постепенно трансформировавшихся из семейного фетишизма и деспотизма. Религиозность выступает на передний план по своей значимости и в силу того, что вырабатывается общее отношение индивида к себе самому в процессе активного познания жизни.

Достаточно точно может быть объяснено происхождение религии из древнего фетишизма, возникающего тогда, когда видение того или другого человека дает предметам некоторого

¹ Тард Г. Социальная логика. С. 114—115.

рода душу, соединяя реальное с нереальным, то есть наделяя определенный предмет нехарактерными для него свойствами и воспринимая его как сверхъестественную личность, обладающую сверхъестественным могуществом. На определенном этапе развития общества и человека, полагает Г. Тард, религия не только возможна, но и необходима. «Действительно, понятие о божестве, — пишет он, — играет ту же роль в социальном уме, какую понятие о материи и силе играет в уме индивидуальном, и деизм так же существенно необходим для первого, как реализм для второго»¹. Здесь снова прослеживается четкое сопоставление развития социума и социального развития отдельного индивида.

Происхождение религии не может объясняться с точки зрения социального обмана (иначе следовало бы признать глупцами все народы), страха (религиозные представления и верования особенно сильны у отчаянных храбрецов, да и нельзя опять же считать целый народ трусом). Нельзя также считать религию плодом деспотизма и тирании (поскольку очень часто расцветает она у свободных народов). Корни религии — в разуме человека, она является результатом способности координации и систематизации знаний. Справедливости ради следует сказать, что древнее мифотворчество было поистине безграничным, породило множество маленьких богов, каждый из которых в отдельности способствовал социальному согласию, но все вместе (излишним своим числом и «борьбой» друг с другом) вели к анархии.

Одним из механизмов социального умиротворения и одновременно очередным этапом социального развития является язык (в настоящее время получивший бесчисленные «оттенки» или «дополнения» в виде различного рода «коммуникативных связей») в первоначальном «природном» своем виде. Первичная социальная группа — это хаос часто противоречивых идей, интересов и мнений различных индивидов; и приведение их (идей и т. д.) к единому знаменателю — основная задача, которая стоит перед языком.

Язык появляется для обозначения известных всем членам прасемьи фактов, событий, явлений и процессов. Возникновение языка в родственной социальной группе может быть «оп-

¹ Тард Г. Социальная логика. С. 127.

равдано» тем, что здесь восприятия не представляют большого сопротивления своему согласованию; и когда они встречаются «лицом к лицу», им ничего не стоит признать себя близко родственными между собой. Основная заслуга в этом социальном отождествлении восприятий принадлежит языку, без которого они даже не сознавали бы своего сходства или различия у различных людей. Восприятия часто идентичны у носителей общего менталитета, однако кроме восприятий, в обществе должны быть согласованы мысли и «хотения». Одни и те же объекты могут вызывать у людей самые разнообразные ассоциации образов и самые оригинальные галлюцинации. Индивиды вступают между собой в борьбу, поскольку видят воплощение удовольствия в одних и тех же объектах и в равной степени желают обладать предметами, которых мало для всех. Такого рода социальное противостояние умиротворяется религией и государством, а язык является посредником этого умиротворения.

Указанные различные элементы логики социального развития общества могут рассматриваться, одновременно, как элементы и этапы развития культуры. Ментальные установки в сфере любви, пола, семьи, брака и т. п. являются не одинаковыми для всего русского народа, но характерными для тех или иных слоев, социальных групп и индивидов общества. Представления о женщине как основе и символе русского сознания до настоящего времени являются одной из опорных точек отечественного мироустройства. Русское мировидение и мирочувствие не может, конечно, быть ограниченным неким «вечно бабьим» (Н. Бердяев) в русской душе, однако не стоит закрывать глаза на такие качества, как мягкость, доброта, смирение, милосердие и им подобные, которые в значительной степени более свойственны русским и которые для многих других народов выступают как признаки слабости и женственности.

Социально-психическая установка части моральной сферы является одной из системообразующих составляющих русского менталитета в целом, важной для осмысления духовных истоков и целей дальнейшего развития русской нации. Значительную помощь в современном поиске русской национальной идеи могут оказать работы отечественной философии «золотого века», глубокие и неоднозначные, яркие и насыщенные мудростью жизни, веры и науки.

Исследование ментальных установок общества и отдельной личности, уточнение русских национальных особенностей восприятия, оценки и поведения позволит более полно сформулировать и обосновать как современную образовательную парадигму, так и сущностные моменты отечественной «национальной идеи». Возможно, что именно этим в какой-то степени объясняется тот факт, что в самых различных современных психолого-педагогических концепциях личность ставится во главу угла.

Личность, как известно, обладает неповторимой совокупностью психических свойств и качеств, что и определяет ее индивидуальность в процессуальном, содержательном, эмоционально-поведенческом, нравственно-этическом и других аспектах; личность всегда стремится к уточнению и возвышению, актуализации этих свойств, утверждая (то есть — самоутверждая) свое внутреннее и внешнее «я». Данный акт духовного производства смыслов и символов личностью важно обозначить как составляющий этап становления ментальности. Одновременно с этим процессом происходит выработка отношения человека к окружающему миру. Как справедливо полагает В.А. Сонин, «моделирование картины мира возможно в условиях реализации личностной индивидуальности и значимости, ибо личность настолько значима, насколько индивидуальна»¹. Реализация отношения человека к окружающей среде возможна на уровне восприятия, оценки и поведения, то есть в основе «отношения» человека лежит система глубинно-психических установок, то есть его индивидуальная ментальность.

Внутренний, социально-психический механизм индивидуальной защиты человека, рассматриваемый в исторической протяженности, отражаемый в понятии «ментальность», заслуживает пристального внимания отечественных ученых не только с точки зрения практической целесообразности, но и как объект чисто научного исследования, как многогранный феномен. Рассмотрение ментальности личности при национальной окраске проблемы дает еще более широкий простор для

¹ Сонин В.А. Психолого-педагогические проблемы профессионального менталитета учителя. Смоленск: Изд-во СГПУ, 1999. С. 36.

теоретических построений, причем практическое, наглядное воплощение данной тематики постоянно окружает нас.

Одним из важнейших условий утверждения примата национального в общественной и личной жизни является реализация национального подхода в образовании, утверждение государственной политики в этом направлении. Модернизации и реформы современного российского образования направлены в первую очередь на сближение уровня и качества образования с европейскими и американскими системами. Речь идет о сохранении места России в ряду ведущих стран мира, поддержании ее международного престижа как страны, обладающей высоким уровнем культуры, науки, образования¹. В научных и общественных дискуссиях поднимается проблема признания российских аттестатов и дипломов за рубежом, выдачи в наших вузах дипломов и сертификатов «международного образца» и т. п. Таким образом, развитие современного российского образования связывается зачастую лишь с сопряженностью тех или иных отечественных образовательных ориентиров с ориентирами и представлениями европейскими. При этом выпадают из поля зрения специфические национально-исторические особенности, не учитываются ментальные русские установки, отражающиеся в принципе национального характера образования. Такого рода позиция известна в русской истории и не вызывает особенного удивления.

Вместе с тем следует помнить, что занимать видное место в мире — означает не только учитывать мировую конъюнктуру, подчинять свои собственные интересы, потребности и характерные особенности сложившимся в мире, но несвойственным для русского характера, национально-социальным стереотипам. Это означает, прежде всего, понимание собственной позиции, осознание приоритетов во всех социальных сферах, в том числе в образовании, и ответственное их достижение. Ответственность — уверенное стремление к цели с учетом собственных приоритетов и ориентиров, в направлении которых следует двигаться.

¹ Российское образование и тенденции мирового развития // Концепция модернизации российского образования на период до 2010 г. М., 2002. С. 1—2.

Для самоопределения в сфере образовательной политики необходимо, в числе прочих исследований, продолжение поиска и осмысление философско-методологических оснований современного образования в России. Одним из важнейших принципов, лежащих в основе любой образовательной системы как социально-политического и государственного института, является национальный принцип формирования и функционирования образования¹.

Во многих европейских государствах предпринимаются последовательные действия с целью утверждения такого подхода в национальных образовательных системах. Например, известная вальдорфская педагогическая школа Р. Штайнера в качестве своего основания рассматривает религиозный принцип как национальный, важный для формирования природо- и культуросообразного человека². Данная педагогическая система совпадает в известной степени с представлениями русского философа И.А. Ильина, которого многие признавали певцом национального в русском человеке и обществе. Национальный принцип есть условие не только духовного, социально-культурного, но и экономического и политического единства нации.

Сущность образования видится в формировании нового образа мира и иной, вписанной в этот образ, системы деятельности. Учебно-воспитательный процесс, представленный в результатах образования, — процесс сугубо социокультурный. С одной стороны, он соотносится со своим социально значимым содержанием, а с другой — обусловлен опытом человека как субъекта образовательного процесса и носителя собственного, субъектного опыта и собственной культуры. Поэтому образование ориентировано сегодня на формирование и воспитание человека как субъекта собственной жизнедеятельности. В случае образования результат остается открытым, в значительной степени детерминированным логикой

¹ См.: Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века...; Новиков А.М. Российское образование в новой эпохе. Парадоксы наследия, векторы развития. М.: Эгвес, 2000.

² Селевко Г.К. Современные образовательные технологии. М.: Народное образование, 1998. С. 151—154.

развития личности, степенью осознаний ею своих внутренних потребностей, целей. Главная цель системы образования — развитие личности. Ее смысл в создании условий, в которых осуществляются развитие — саморазвитие, воспитание — самовоспитание, обучение — учение — самообучение.

В сфере воспитания (образования) заложены определенные социальные направленности дальнейшего развития общества, его ментальные установки (глубинно-психические — в том числе, и может быть прежде всего бессознательного плана). Поэтому можно с достаточной степенью уверенности говорить о том, что существующее или даже нарастающее сегодня ментальное, глубинно-психологическое противостояние различных социумов может быть как преодолено, так и усугублено в образовательной сфере. Полагаем, что этот факт учитывается для усиления воздействия (прежде всего идеологического) на современное российское общество со стороны заинтересованных в ослаблении России мощных в экономическом плане западных государств. Было бы неверным и нам данный момент игнорировать.

Национальный подход в образовании означает формирование национального чувства как в индивидуально-личностном, так и в коллективном сознании граждан. Это один из элементов гражданского воспитания, включающего формирование патриотизма, правосознания и др. Актуальность осмысления национального принципа в современном российском образовании связана, в том числе, и с продолжением процесса поиска национально-социальной идентичности, развернувшегося в российской общественной мысли конца 80-х гг. XX в., в противовес национальному обезличению, характерному для так называемого «тоталитарного» менталитета.

Существует две основных точки зрения по так называемому «национальному вопросу» (во всех его проявлениях), равно заслуживающих, полагаем, исследовательского интереса, ибо эти два мировоззренческих аспекта лежат в основе соответствующих политических, общесоциальных, культурных и иных норм и принципов человеческой деятельности. Это отнюдь не означает, что следует равно относиться к их существу (содержанию). Надо их иметь в виду, дабы соответствующим образом определиться в своем собственном отношении к проблеме «национального» вообще и проблеме национального образования и воспитания в частности.

Можно вычленить в рамках проблемы национального принципа образования два основных подхода. Первый — национально-государственный — связан с западноевропейской традицией, в рамках которой понятие «нация» рассматривается как единство всех граждан, проживающих на определенной территории, вне зависимости от того, каково их историческое происхождение, культурные, языковые и иные особенности индивидуально-социального плана. Это понимание поддерживается в том числе на уровне социальной политики. Второй подход связан с национально-этническим пониманием образования. В его рамках предполагается разводить между собой содержания понятий «россиянин» и «русский», а национальный принцип образования может рассматриваться в контексте русского национально-образовательного пространства на сегодняшний день имеется немало.

Появляются русские школы¹, в которых в ходе учебно-воспитательного процесса осуществляется направленная национально-культурная идентификация. Странники культурно-образовательного подхода стараются максимально насытить содержание образования русским этнографическим и историческим материалом. Приоритетное место в учебных планах отводится таким предметам, как русский язык, русская история, отечественная литература, география России, русское искусство и т. п. Важно преодолеть доминирующий ныне в целом очернительный взгляд на историю русского народа как цепь неудач и поражений и перейти к воспитанию учащихся на положительных примерах, показывать светлые стороны русского характера, героические страницы истории.

Идею русской школы поддерживают сегодня и во многих православных учебных заведениях, негосударственных муниципальных школах, учреждениях дополнительного образования, где образовательный материал представлен религиозным содержанием, составляющим неотъемлемую составную часть русской культуры — молитвами, житиями святых, духовной музыкой, церковным песнопением. Это одна из последних по-

¹ См.: Белозерцев Е.П. Образ и смысл русской школы: Очерки прикладной философии образования. Волгоград: Перемена, 2000; Селевко Г.К. Указ. соч. С. 225—230.

пытках сохранения образовательного, культурного и духовного потенциала России.

Образование следует рассматривать сегодня в том числе и как сферу социально-политическую. Идеологическому стержню советского общества, достаточно резко удаленному из социального организма в начале 90-х гг. XX в., до настоящего времени еще не найдено достойной и действенной замены. Это привело к совершенной идейной дезориентации общества, идейным метаниям и попыткам некритического заимствования инокультурных идеалов и псевдодуховных ценностей, что особо заметно проявляется в молодежной среде. Образовательная система, рассматриваемая, повторим, как важное функциональное звено социально-политического механизма, не могла не перенять общих черт общества. Хотя, в силу своей, как справедливо подчеркивается в научной литературе, инерционности, она значительное время сохраняла не только те черты, которые рассматривались как негативные, но и позитивные элементы (связанные в том числе с знаниевым наполнением педагогического процесса, ориентацией на высокие морально-нравственные ценности, направленностью на целостное всестороннее развитие личности). Увы, всякий потенциал вне содержательной и материальной «подпитки» не бесконечен, поэтому сегодня необходимо вести речь не просто о поддержке российского образования, но о принятии полной ответственности государства за функционирование, развитие и полноценную реализацию деятельности этой ведущей сферы национально-государственного «духовного производства».

В качестве своеобразной идеологической опоры современного российского общества в последние годы русская национальная идея стала выдвигаться на первый план среди интересов исследователей в сфере образования. Речь идет, прежде всего, конечно, о необходимости общей национальной идентификации граждан России, но также и о русском национальном самоопределении. Если малые народы в течение XX в. не утратили своей национально-исторической, культурно-религиозной и т. п. идентичности, то русского народа («титულიй нации» России — хотя это выражение и «непонятно» некоторым современным российским политикам) революционные социально-политические и культурно-религиозные преобразования

ушедшего ныне XX в. коснулись в полной мере. Это справедливо подчеркивается многими нашими учеными.

Сфера образования для любого общества и во все времена признавалась как одна из наиважнейших. Французский писатель Ж.Э. Ренан еще в середине прошлого века говорил, что вопрос об образовании есть для современных обществ вопрос жизни или смерти, вопрос, от которого зависит их будущее. Прямой, напрашивающийся из этого вывод, казалось бы, прост — общество должно в первую очередь заботиться об образовании своих граждан. Иначе вслед за упадком в образовании может начаться и разрушение государства. Для характеристики современной ситуации в России отечественные исследователи довольно удачно, на наш взгляд, применили понятие «социокультурная реформация». Нейтральный и даже позитивный термин прикрыл декадентскую, разрушительную сущность происходивших и происходящих сегодня преобразований.

Существует идея сформировать образование России по неким западным образцам, копируя в основном американскую систему. Но, по глубокому убеждению национально ориентированных исследователей, механическая подгонка отечественной школы и науки под какие-либо зарубежные системы — одна из тех негативных тенденций, которые могут в дальнейшем принести нашему национальному образованию еще больше неприятностей, чем уже было принесено. В. Садовничий говорит о необходимости поиска таких путей для развития и укрепления российского образования, «чтобы, продолжая развитие в рамках европейского и глобального образовательного процесса, не только сохранить свое высокое положение в мире, но и приумножить вклад отечественных ученых и педагогов в достижение общих целей... не растерять его национальных корней, традиций, ценностей, лежащих в фундаменте российской культуры...»¹. Следует, справедливости ради, уточнить, что, несмотря на высокие цифры интеллектуальной эмиграции, наша страна до настоящего времени имеет один из самых высоких уровней образования населения, а по числу молодых людей с высшим техническим образованием Россия занимает

¹ Садовничий В. И образование для государства, и государство для образования // Российская газета. 1997. 20 дек.

первое место в мире (по данным на март 2000 г.); сразу за ней следуют Финляндия и Великобритания.

Реформа образования и науки — операция масштабнее любого сражения по размаху и последствиям, потому что проходит в условиях глубочайшего культурного шока, негативное воздействие которого на общество имеет несоизмеримо более разрушительные последствия (и в нравственном плане прежде всего), чем экономическое обнищание населения в результате так называемой «шоковой терапии». Бесконечные досужие рассуждения о профессорах, ученых, преподавателях, учителях как о лишних людях, сидящих на шее налогоплательщиков, уничижительное противопоставление отечественных ученых их зарубежным коллегам — это и многое другое не только в принципе само по себе неверно, но одновременно содержит опасный для общества и государства отрицательный социальный заряд. Воспитание национальных российских (в государственном понимании) кадров видится одной из перспективных задач системы национального образования и воспитания.

Национальный аспект воспитания — животрепещущая проблема современного общества, затрагивающая интересы государства и общества в целом, социальных групп, страт, различных направлений российской науки, а также отдельных граждан. Думается, будет справедливым заметить, что в основе большинства современных проблем воспитания, образования лежит проблема обретения человеком жизненного смысла, выражающегося не только в разрешении проблем, связанных с собственным «эго», но и в чувстве Родины (прежде всего в духовном его понимании). Значительный и в социальном плане значимый феномен национализма, часто однобоко трактуемый как крайне отрицательная социальная черта, необходимо присущ всякому народу в целях элементарного выживания, для самоосознания и самоидентификации в современных условиях смешения нравов, обычаев, религий и т. п. Высокий национализм настроен не «против» (кого-то), а «за» (прежде всего себя). Духовное содержание его интересно раскрывает русский философ И.А. Ильин. В своем определении он отмечает, что «национализм есть любовь к духу своего народа и, притом, именно к его духовному своеобразию»¹.

Духовное единство народа выражается одним словом — Родина. Философ полагает, что национальный дух воспитания необходим русскому народу, как, впрочем, и всякому другому здоровому социальному образованию. И.А. Ильин очень четко обозначает составляющие элементы национального настроения общества и называет применение их, вместе взятых, «настоящей школой русского национального характера»². Государственная идеология, повторим, сегодня является (или должна являться) основным стержнем образования и воспитания молодежи России. В этом смысле будет правильно говорить о необходимости утверждения русской национальной идеи в качестве духовного основания современного российского общества и российского образования. Здесь полагаем важным выделить два следующих аспекта проблемы.

Первый из них связан с необходимостью дополнительной категориально-понятийной и содержательно-структурной детерминации русской идеи как явления и понятия с целью приближения ее глубинных социально-индивидуальных ориентиров (выделенных, понятно, в конкретно-историческом контексте) к современным социально-культурным, внешне- и внутрисполитическим реалиям российского общества и государства. Иными словами, всякая национальная идея, несмотря на ее глубинный, сущностный смысл, не являет собой нечто извечно-устойчивое, неподвижное, раз и навсегда данное. Обращение к русской национальной идее, уточним, — это не попытка возврата в историческое прошлое, но идейное и культурное укрепление настоящего, обращенного в будущее, это поддержка нового исторического витка российского национально-государственного развития.

Второй важный аспект, своеобразный «проблемный узел» национального образования — это обоснование русского национального образования и воспитания через призму исследования феномена русского менталитета. Мы намеренно оставляем здесь в стороне соотношение индивидуальных и социальных ментальных феноменов как «части» и «целого» или «особенно-

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Он же. Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 236.

² Там же. С. 245.

го» и «всеобщего», а также важный в педагогическом плане аспект ментального взаимодействия участников учебно-воспитательного процесса. Обозначаем в качестве предпочтительного вопроса исследование феномена менталитета на коллективном, социальном уровне. Сегодня важным является уже не общее обоснование актуальности исследования феномена русского менталитета, а поиск основанных на этих исследованиях практико-ориентированных концепций и технологий национального образования и воспитания юных россиян. Речь, напомним, идет о русском национальном менталитете.

Период слепого увлечения «готовыми рецептами» и некритического заимствования европейских образовательных концепций и технологий прошел. Опыт привития на российскую социальную почву западных социально-индивидуальных норм, принципов деятельности и социально-психологических ориентаций оказался, по мнению многих ученых, не вполне успешным, чему, по всей видимости, не последней причиной стали своеобразные глубинно-психические защитные механизмы российского общества и человека (рассматриваемые нами как функциональные основы менталитета).

А.М. Новиков справедливо утверждает, что национальное воспитание (вне зависимости, уточним, от того, какой аспект принимают во внимание в каждом конкретном случае — национально-государственный или национально-этнический) должно основываться на государственной идеологии как системе норм, ценностей, представлений в правовой, нравственной, культурной и других сферах¹. Однако здесь налицо взаимовлияние — идеология имеет своим стержнем национальную идею. Во всяком случае, так это выглядит при рассмотрении отечественного варианта взаимодействия. Российская государственная идеология должна основываться на устойчивых глубинно-психических чертах национального характера, то есть иметь ментальные основания для своего функционирования (в том числе в обыденном сознании) и дальнейшего развития.

Национальный характер образования увязывается с принципом народности; последний же имеет, на наш взгляд, дву-

¹ См.: Новиков А.М. Указ. соч.

единый смысл, определяемый векторами движения процесса духовного обмена. Во-первых, всякое образовательное учреждение органично связано с народом, порождающим свою национальную систему образования и воспитания, вытекает из исторических традиций народа, национального характера, социальных идеалов и ценностных ориентаций, норм, императивов, запретов и т. д. Во-вторых, школа не может быть не обращена к потребностям и целям народа (и общества им составляемого), направленным в будущее. Она не только передает, но и хранит и формирует национальную культуру.

Представляется небесспорным искусственное противопоставление в ряде научных дискуссий национальных (в том числе традиционных для данного конкретного этноса) ценностей и ценностей «общечеловеческих». Существование последних как строго детерминированных структурных феноменов общественного и индивидуального сознания вообще не представляется вероятным большинству исследователей — мы разделяем данную точку зрения как справедливую. Школа призвана обогащать национальное общечеловеческим и общечеловеческое национальным.

Известно, что национальная направленность советской школы долгое время сдерживалась ее унификацией, национальным нивелированием. Образовательная система, напомним, как важный идеологический механизм была одним из главных инструментов языковой и культурной ассимиляции нерусских этносов в Советском Союзе и деруссификации русских во имя достижения цели, оказавшейся недостижимой, — создания «новой общности» — советского народа. Сегодня на смену национальной деструктуризации в образовании приходит национальная ориентация, тесно связанная с проблемой национально-этнической и национально-государственной самоидентификации народа и отдельного индивида. Не секрет, что именно поэтому на первый план научных и общественных дискуссий последних лет выдвигались вопросы истории, правового сознания и национального самоопределения.

Основными векторами развития образования сегодня должны стать движения в сторону национальной, общероссийской и мировой культуры. Это характерно и для русского сознания и для характера русского народа (то есть отражения созна-

ния в деятельности). Такого рода «диалог культур» можно рассматривать как действенное (если не достаточное) средство и национального русского развития, и гармонизации межнациональных отношений.

Для наиболее точного, адекватного историческим традициям и современным реалиям, построения русской национальной идеи, как полагает А. Новиков, следует обратиться (через призму практико-ориентированных исследований) к «особенностям российского менталитета»¹. Мы рассматриваем это утверждение (и последующую его попытку развертывания содержания феномена менталитета) как важное подтверждение особой актуальности теоретических исследований ментальных феноменов, в сфере образования в том числе. Историко-философские, социально-политические и этнопсихологические исследования феномена русского менталитета и личностных ментальностей в конкретных социально-государственных рамках имеют важное практическое, прикладное значение для современного российского общества, в том числе для образовательно-воспитательной его сферы.

Поиск содержательных основ национального принципа образования должен сопровождаться глубоким анализом не только сложившейся на сегодня ситуации в российской образовательной сфере, но и осмыслением исторического опыта педагогической системы в России. Результаты философского анализа проблем образования через призму гуманистической парадигмы (но с отказом от прозападной тенденции индивидуализма), с опорой на ментальные основы жизнедеятельности российского социума, могут стать надежной поддержкой должного формирования основных направлений отечественного образования и становления устойчивой и жизнеспособной государственной идеологии России.

Для более точного и полного понимания особенностей русского национального менталитета, остановимся подробнее на некоторых элементах становления (в рамках семейного воспитания) национально-ориентированной личности, которые выделил в свое время И.А. Ильин.

¹ Новиков А.М. Указ. соч. С. 100.

Язык, полагает мыслитель, является основным сокровищем, которое необходимо передать ребенку. Он вмещает в себя таинственным и сосредоточенным образом всю душу, все прошлое, весь духовный уклад и все творческие замыслы народа. Пробуждение сознания человека должно происходить на его родном языке. Народная песня помогает рождению национального чувства в душе. С песней ребенок усваивает русский строй чувств и духовных переживаний. Сказка, рассказанная на родном языке, дает ребенку первые чувства героического — испытания, опасности, призвания, усилия и победы. Она учит видеть человеческую судьбу, сложность мира, различать правду и «кривду», наполняет душу «национальным мифом», в котором народ представляет самого себя, свои задачи и свою судьбу. Жития святых и героев пробуждают совесть человека, волю к доблести, его великодушие и правосознание. Русскость святых и героев вызывает чувство соучастия в святых делах, дает непоколебимую веру в духовные силы своего народа.

Поэзия и другие виды национального искусства, по словам И.А. Ильина, «таят в себе благодатно-магическую силу: они подчиняют душу, пленяют ее гармонией и ритмом, заставляют ее прислушиваться к сокровенной жизни вещей и людей, побуждают ее искать законы и формы, учат ее духовному восторгу»¹. Приобщение к истории русского народа должно выразиться в осознании ее в качестве своей собственной, в понимании, что наш народ имеет историю величавую и трагическую, что он перенес великие страдания и крушения и не раз выходил из них к подъему и расцвету.

Осознание истории своего народа означает понимание ее как личной истории, или «жизни личности в историческом протяжении». В этом заключается высший смысл социального приобщения «неслиянного единства» индивидуальных «Я» и коллективного «Мы», характерного для русского национального сознания, для менталитета русского народа.

Известно, что А. Шопенгауэр называл особым средством поэзии ритм и рифму, которые способны заставить прислушаться и задуматься даже взрослого человека. «Я не могу иначе объяснить их невероятно могущественного воздействия, — за-

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления. С. 245.

мечал А. Шопенгауэр, — кроме как тем, что наша способность представления, существенно связанная со временем, получила от этого то свойство, благодаря которому мы внутренне сопровождаем каждый регулярно возвращающийся звук и как бы вторим ему. Вот почему ритм и рифма отчасти приковывают наше внимание, побуждая нас тем охотнее следить за повествуемым; отчасти же благодаря им в нас возникает слепое, предшествующее всякому суждению согласие с повествуемым, отчего последнее приобретает известную эмфатическую убедительность, не зависящую от каких-либо доводов»¹.

Формирование отношения к армии, территории и хозяйству является также немаловажным фактором формирования человека и патриота. При этом необходимо оградить ребенка от крайностей, которые опасны во все времена: от националистического самомнения и от всеосмеивающего самоунижения, которые и сегодня, к сожалению, слишком явственно проступают в российском социуме, влияя на политику и экономику, образование и культуру нашей страны.

Способствовать духовному возрождению России сегодня возможно в первую очередь борьбой с национальным обезличиванием детей. Важно, чтобы все прекрасные предметы, пробуждающие дух ребенка, были национально окрашенными. Получив в раннем возрасте такой национальный заряд, укрепляя его в школе и семье, русские дети, где бы они ни находились, станут настоящими и верными русскими людьми. Рекомендации и заметки русских философов, подобные приведенным выше, универсальны в национальном плане. Их нельзя упускать из виду, но необходимо использовать, максимально корректно помещая в пространство практической реализации.

Значение национального менталитета весьма велико в деле социальной и национальной самоидентификации славянских народов в целом и русского народа в частности, в сложных, катастрофических условиях современного социокультурного кризиса. Феномен менталитета не просто имеет место в действительности, но занимает важную нишу в социокультурной систе-

¹ Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. С. 244.

ме и несет на себе серьезный функционал, в значительной мере определяющий окружающую нас социальную реальность.

Существуют различные точки зрения, раскрывающие отдельные структурные элементы сущности и специфики русского менталитета. Зачастую в них выдвигаются на первый план исследования отдельных свойств русского национального характера (которые мы рассматриваем как следствия функционирования менталитета) и рассматриваются если не в ущерб другим составляющим, то со значительным «перекосом» в сторону первых. Здесь видится некоторая односторонность. С другой стороны, это позволяет более подробно детерминировать те или иные русские национальные и социальные признаки, раскрывающиеся нами через призму системы глубинно-психических социокультурных установок.

Таким образом, можно утверждать, что ментальные глубинно-психические установки реализуются в рамках того или иного национального пространства как установки социально-культурные. При этом на первый план выступают бытийные установки-ценности, которые удерживаются соответствующим глубинно-психическим мотивационным «фоном».

Русское общественное сознание реализует в своей среде некоторые внутренние и внешние ориентиры, нормы, императивы, запреты, соответствующие менталитету русского народа, характеру, обычаям и правилам поведения — как сложившимся на данном конкретном этапе жизни социума, так и сформировавшимся в течение «времени большой длительности». Эти последние и образуют систему ментальных установок, то есть устойчивых для внешнего воздействия, не изменяющихся в угоду политической, экономической, культурной конъюнктуры.

В русской культуре в неявном, сокрытом от обыденного понимания виде заключены основы русской национальной идеи. Необходима дальнейшая детерминация русской национальной идеи как философской категории и социального феномена для введения элементов, ее составляющих, в систему национального преобразования российской государственности и утверждения в качестве политической практики. Национальный дух

необходим русскому народу, государству для должного образования и воспитания новых поколений. И становлению национального русского духа может способствовать национальная русская идея, рассматриваемая в качестве глубинно-психологической и социально-культурной опоры настоящего, обращения в будущее и поддержки нового исторического витка российского национально-государственного развития.

ГЛАВА V

«РУССКАЯ ИДЕЯ», ИЛИ СВЕРХЗАДАЧА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ (Вместо заключения)

Проблема национальной идеи России, «русская идея» сегодня вновь волнует умы многих россиян. Споры о национальной идее останутся актуальными, по-видимому, до тех пор, пока наше Отечество не обретет тот путь, который поддержит большинство его граждан и который объединит их. Смысл и способы реализации общенациональной объединительной идеи России не могут быть безразличными и для мирового сообщества, поскольку она до сих пор воспринимается как феномен мирового, вселенского масштаба. «Русская идея» в общем виде — это путь движения страны, способ ее существования в настоящем и будущем, это и «далекая» цель ее развития. «Русская идея» как великая национальная цель, мечта, идеал зависит от родовых, глубинно-психических основ и черт национального характера — менталитета, специфики исторического развития, религиозной веры народа и др.

Русская национальная идея в определенном смысле сложилась в период возникновения русской нации и российской государственности. Появление национальной идеи, понятной, доступной большинству людей и разделяемой ими, свидетельствует о мощном национальном самосознании народов, составляющих русскую нацию, то есть о понимании и приятии принципов общественного бытия, государственного устройства, духовной жизни, а также целей и путей исторического движения нации. Достаточно глубоко вопрос о русской идее был разработан в произведениях мыслителей «золотого века» русской философии — от Вл. Соловьева до А.Ф. Лосева, живших в переломные для судеб России исторические моменты.

Важно помнить, что «русская идея» не отторгает идей других наций, а призывает к сотрудничеству народы мира. Характерна в данном контексте мысль Н.А. Бердяева о «русской идее» как «идее коммюнитарности и братства людей и народов». Любая национальная идея имеет свои определенные преимущества (например, прагматизм «американской мечты»); основное же преимущество «русской идеи» — универсальность, по причине чего она приобретает эсхатологический характер, принимающий форму «стремления к всеобщему спасению». Человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек, а не отвлеченный субъект, как русский, француз, немец или англичанин. Национальный человек — больше, а не меньше, чем просто человек, в нем есть родовые черты человека вообще и есть черты индивидуально-национальные.

Нация есть динамическая субстанция, а не преходящая историческая функция, она корнями своими врастает в таинственную глубину жизни. Национальность есть положительное обогащение бытия, и за нее следует бороться, как за ценность. Уход из национальной жизни, духовное странничество — чисто русское явление, запечатленное русским национальным духом. Ни раса, ни территория, ни язык, ни религия не являются признаками, определяющими национальность, хотя все они играют ту или иную роль в ее определении. Национальность — сложное историческое образование, она формируется в результате кровного смешения рас и племен, многих перераспределений земель, с которыми она связывает свою судьбу, и духовно-культурного процесса, созидающего ее неповторимый духовный лик. И в результате всех исторических и психологических исследований остается неразложимый и неуловимый остаток, в котором и заключена вся тайна национальной индивидуальности. Национальность — таинственна, мистична, иррациональна, как и всякое индивидуальное бытие.

«Русская идея» никогда не оставалась статичной. Она постоянно уточнялась духовными воителями нации, развивалась ими, впитывая чаяния и упования простых людей. Коренной пересмотр национальной идеи, ее кардинальное переосмысление, вообще говоря, невозможны в рамках данной нации. Замена национальной идеи в принципе невозможна потому, что

для этого должны измениться и состав нации, и ее история. Смена общественно-политического строя не меняет глубинного смысла и содержания национальной идеи, ибо, как показывает история, подобного рода историческая трансформация в подавляющем большинстве стран происходит эволюционным путем, постепенно, в течение длительного исторического периода, на протяжении которого в нее вносятся необходимые поправки и дополнения. Изменение же общественно-политического порядка революционным или насильственным путем ведет, по необходимости, и к насилию над национальной идеей, к ее грубейшему искажению и попранию.

В настоящее время в России одной из наиболее острых проблем продолжает оставаться проблема выбора исторического пути. Именно проект будущего страны формирует ее настоящее, а строя модель грядущего, выбирая свою дорогу, невозможно не учитывать характер своего прошлого. Может быть, поэтому в современной полемике о будущем России часто звучат темы, ставшие традиционными для русской мысли, начиная с XIX в.: о судьбе страны, ее особенностях и месте в мировой истории, ее соотношении с западной и восточной цивилизациями. Оживает и становится реальным фактором политического и психологического воздействия концепция «русской идеи», к которой обращаются сегодня самые разные политические движения и партии. Поэтому анализ «русской идеи», рассмотрение ее различных версий и особенностей их влияния на массовое сознание российского общества может рассматриваться как один из моментов, определяющих выбор исторического пути страны.

Тема «русской идеи», особого вселенского предназначения России мощно зазвучала в российской мысли, начиная с Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева. Очередное рождение этой темы происходит в настоящее время. Разрушение привычных ниш социального бытия в результате «перестроек», реформ и модернизаций повлекло за собой не только массовый «культурный шок» и переоценку культурных ценностей, но и потерю устойчивой социальной идентичности десятками тысяч людей на постсоветском пространстве. Некоторые ученые определяют современное состояние страны как точку бифуркации в динамике социального развития, когда социальная сис-

тема должна или найти новые каналы эволюции, или распаться. Очевидно, что общества в состояниях бифуркации непредсказуемы. В подобной ситуации для многих людей этническая принадлежность стала наиболее приемлемым способом вновь ощутить себя частью некоего целого, найти психологическую поддержку в национальной общности. В условиях коренного изменения всего стиля жизни семья и этнос остались теми «островками» устойчивости и стабильности, на которых личность находит привычную систему ценностей и ощущает себя включенной в вековую традицию.

Интерес к национальным корням, традициям, идеям связан не только с чисто внутренними российскими причинами, но и с общемировыми процессами пробуждения национального сознания. Это явление, получившее в литературе название «этнического парадокса», затронуло население множества стран и приняло самые разные формы — от неуклюжих или успешных попыток реанимировать старинные обычаи до насильственного утверждения превосходства своего этноса. Парадоксальность ситуации в том, что подобные процессы происходят на фоне нарастающей унификации духовной и материальной культуры в условиях техногенной цивилизации. Возрождение национализма стало своего рода реакцией на тенденции глобализации: этнос защищает себя. Похожие процессы происходят и в современной России, возрождая к жизни «русскую идею» и ностальгические воспоминания о «великой России, которую мы потеряли». Все более очевидной становится асимметрия русской национальной мысли, ее смещение в сторону мифологического понимания России и русского народа.

Каждая национальная культура не только интерпретируется определенным образом с точки зрения других, окружающих ее культур, но и осмысливается представителями самой этой культуры. Для русских задача самопознания, понимания своей самобытности перед лицом других культур и народов была всегда чрезвычайно значимой. Известные строчки Ф. Тютчева о том, что «умом Россию не понять, аршином общим не измерить»¹ — иллюстрация типичной для отечественной мысли позиции подчеркивания уникальности исторического и духовного опыта России, его

¹ Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1980. С. 183.

несравнимости с опытом других народов и стран и несводимости к нему. В подобной позиции немало национального романтизма. Для ее обоснования использовались и используются как реальные исторические факты, так и легенды, предания.

В принципе, система стереотипов восприятия той или иной нации почти всегда создает целостный миф о ней, и русские не являются здесь исключением. Мифология является одним из ключей к пониманию мировоззрения и его развития. Национальная мифология в этом смысле является ключом к национальному сознанию. Миф о нации создается не только «изнутри», но и «извне»: в мифотему о России внесли свою лепту многие западные путешественники, писатели, историки. Примеров можно привести великое множество: скажем, отношение к России как к «стране-сказке», населенной «народом-братом», «народом-художником», сложившееся у немецкого поэта Р.М. Рильке. А вот зарисовка иных впечатлений от русского народа в берлинской революционной листовке 1848 г.: «...помните ли вы со времен освободительных войн наших друзей? Спросите своих отцов, дядей, тетюшек и дедушек, как великолепно эти наши друзья умели воровать и грабить, мародерствовать и угонять. Помните ли вы еще казаков на низких лошадях с высокими седлами, увешанных котелками, чайниками, сковородками, утварью из серебра и золота? И эти казаки, башкиры, калмыки, татары и т. д. десятками тысяч горят скотским желанием вновь разграбить Германию и нашу едва рожденную свободу, нашу культуру, наше благосостояние, уничтожить, опустошить наши поля и кладовые, убить наших братьев, обесчестить наших матерей...»¹. Очень красноречивая и исчерпывающая характеристика... «Загадочная русская душа» привлекла к себе многих исследователей, пытавшихся ответить на вопрос об особенностях русского национального характера. Разумеется, творение национального мифа, образа народа, имело место и в самой России.

Н.П. Бугаенко замечает, что «конструирование» мифов, в рамках формирования социальной утопии, было раньше и ос-

¹ Война Германии против Советского Союза 1941—1945: Документальная экспозиция / Под ред. проф. Р. Рюрупа. Русский вариант. Berlin: Argon-Verlag GmbH, 1992. С. 12.

тается до настоящего времени весьма популярным социально-историческим актом, представляя собой своего рода «реестр социальных иллюзий, сознательно распространяемых в обществе для достижения тех или иных целей». «По своей сути утопия,— пишет исследователь,— это несколько видоизмененный миф о золотом веке, только перенесенный из мифического прошлого в мифическое будущее. Антиутопии выполняют функцию культурного, идеологического противовеса утопиям, они позволяют трезво оценить все плюсы и минусы идеи всеобщего счастья. Становится возможным более трезвый и спокойный подход к оценке утопических концепций без слепого восхищения, но и без излишней предвзятости»¹.

Примечательна в данном контексте мысль А.Я. Серебряного о том, что «каждый народ имеет в своей истории события-символы, влияющие на формирование национального менталитета. В отечественной истории таким событием-символом стала, например, Куликовская битва. Сегодня не так уж и важно, где находится Куликово поле, кто командовал русскими войсками, какова была тактика боя. Куликовская битва стала символом освобождения от власти монголов. Более того, если даже в действительности какой-либо народ таких побед не имеет, роль символа приобретают вполне рядовые события. И при этом не имеет значения, что было в действительности. Они, как и вполне реальные, становятся символом, формирующим национальное самосознание. Мифология есть такой же элемент культуры, как и действительность»².

Национальный миф выполняет роль устойчивой, «фиксированной» психической установки, задавая человеку правила жизненной игры. Мифологизация сознания производится с помощью стереотипов восприятия, поскольку человеческому сознанию свойственна определенного рода схематизация, «кодирование» запоминаемого. «Сгущение» в памяти события иногда до одного слова, до «ярлыка» типично для механизмов па-

¹ Бугаенко Н.П. Культурологический и литературный аспекты антиутопии // Социально-педагогическая адаптация детей и подростков: проблемы и решения: Материалы Межд. науч.-практ. конф. (28—29 апр. 2003 г.): В 2 ч. / Под общ. ред. Л.И. Гриценко, Д.В. Полежаева. Волгоград: Изд-во ВГИПКРО, 2003. Ч. I. С. 97—99.

² Серебряный А.Я. Указ. соч. С. 13.

мяти, и стереотип играет роль такого ярлыка. Национальные же мифы предлагают систему подобных стереотипов.

Очевидно, что «русская идея» не умерла, у нее есть не только настоящее, но и реальное будущее. Если во времена В.С. Соловьева о «русской идее» спорили и рассуждали в философских кружках и обществах, то сегодня упоминания о ней можно услышать в речах и публичных выступлениях российских политиков. Не менее очевидно, что «русская идея», как и любой другой социальный миф, в той или иной мере выполняет ряд социальных функций: аксиологическую (установление общих ценностей), телеологическую (на уровне «коллективного бессознательного»), коммуникативно-интегративную (миф сплачивает людей, дает им возможность общаться в русле единой идеи), компенсаторную (миф избавляет от чувства неудовлетворенности) и т. д. — в этом смысле миф принципиально не может быть «отменен». Вместе с тем, по нашему убеждению, актуализация «русской идеи» в наше время является симптомом болезни, знаком российской слабости. То, что было здоровой реакцией на агрессивный европоцентризм во времена раннего славянофильства в первой половине XIX в., стало в XXI в. болезненным чувством национального «комплекса неполноценности». Миллионы людей вдруг ощутили себя людьми второго сорта. Отсюда — националистическая реакция внутри страны, ориентация на уникальность национального пути, поиски национальной идентичности и, как результат этого, набирающее силу крайнее антизападничество.

Восприятие «русской идеи», основанной во многом на исторических стереотипах, как ответа на все вызовы современной эпохи не оправданно. «Русская идея» — форма проявления национального интереса, который может выступать в самых разных «ипостасях»: как индивидуальное сознание, как идеология и как политическая практика. Но такая форма выражения интереса перестает быть эффективной с рациональной точки зрения, когда русскую идею интерпретируют как возвышение своеобразия и самобытности России, в рамках которых перестают действовать общие закономерности цивилизационного и культурного развития. История стран и народов показывает, что «великие» национальные идеи всегда возникали в эпохи кризисов, являясь средством первоначальной консоли-

дации нации для преодоления кризисных процессов и попыткой поиска путей выхода из кризиса. Однако, национальная идея — это не панацея от социальных бед. Ведь в реальности человек и, тем более, страна связаны с целой системой социальных вызовов и цепочкой последовательных выборов в различных областях жизни, совокупность которых и определяет в конечном итоге социальные последствия.

Возрождение общего интереса к «русской идее» вызвано, в том числе, и поисками объединяющей национальной идеи, которая смогла бы занять место государственной идеологии. Правда, «русская идея» вызывает множество споров и дискуссий, так что о ее объединительном эффекте однозначно утверждать сегодня рано. Такой подход вызван идеологическим и политическим вакуумом, образовавшимся после крушения коммунистической системы. Предлагаемые сегодня трактовки «русской идеи» откровенно идеальны, почти все они оперируют не «сущим», а «должным», и это является достаточно ясным указанием на то, что «русская идея» стала устойчивым мифом национального самосознания.

Россия рассматривается как место реализации и материализации принципиально новой, неосуществлявшейся ранее исторической модели (сегодня, например, все чаще говорят о «третьем пути» — не западном и не восточном, не традиционном и не модернистском и т. д.). Причем сложившиеся, наличные формы российской жизни обычно подвергаются резкой критике, а «подлинная» Россия, которая может стать источником новой реальности, помещается либо в прошлое, либо в будущее. В этом смысле «русская идея» сродни *эйдосам* Платона, которые, хотя и служат неумолимыми и неизменными «матрицами» вещей, все же никогда не могут воплотиться в них полностью. Так и «русская идея», несмотря на столетия своего существования, ни разу не воплотилась в реальность, с точки зрения современников. Никто не сказал применительно к настоящему: вот она, «русская идея» в своем реальном становлении. «Русская идея» похожа на ускользающую от человека линию горизонта или на представление о счастье: перебирая в памяти прошедшее, мы найдем в нем много счастливых дней, но как бы хорош ни был день, проживаемый нами сегодня, счастливым мы его назовем лишь тогда, когда он останется позади. Более счастливыми в

нашем представлении могут быть только будущие события. Настоящее в русской традиции всегда воспринимается критично. Различные версии «русской идеи» дают некую вневременную, внеисторическую идеальную модель «России вообще», ее идеальный образ как «стихии, чуждой Западу» (Ф. Тютчев), антиевропейскую и антилиберальную утопию, характерную для русского исторического сознания и мышления.

Ясно, что реально существующая национальная традиция не целиком становится базисом последующего развития. Всегда осуществляется своеобразная субъективная интерпретация национального наследия, избирательность, когда проект будущего строится лишь на некоторых элементах традиции, которые выделяются в результате проделанной критической и оценочной работы. Российская интеллектуальная история демонстрирует эволюцию «русской идеи» в сторону национализма (в различных его трактовках) и авторитаризма (самодержавия). Поэтому представляется важным осмысление проблемы «русской идеи» в контексте феномена менталитета, выступающего глубинно-психической и этнокультурной основой социально-исторических процессов.

Современные представления отечественных ученых об особенностях функционирования такого феномена, как менталитет, в достаточной степени отражают сложившуюся сегодня в России социально-культурную ситуацию. Общая смена парадигмы социального развития с естественнонаучной на гуманитарную или гуманистическую, со статусно-ориентированной на личностно-ориентированную привела к значительным изменениям в общей политической, экономической, культурной и иных сферах общества и государства. Попытка объяснить поведение целого народа некоторым, достаточно обширным (и в то же время ограниченным), набором конкретных социально-личностных качеств, как уже подчеркивалось, может быть оправдана соблазном быстрого осмысления современных социальных процессов, в том числе продолжающегося системного кризиса в России. Попытки духовно-идеологического обоснования современной социально-политической ситуации приводят к актуализации научных исследований на различных направлениях отечественной философской мысли.

Основной задачей функционирования менталитета является выделение того или иного социума с попыткой глубинного исторического обоснования этого обособления. В этом же, на наш взгляд, заключается главная причина такого «научного возвышения» категории «менталитет» как в отечественных общественных науках, так и в обыденном массовом сознании. Трудность для современных исследователей, напомним, представляет то, что само понятие недостаточно прочно в категориальном смысле закрепилось в научном аппарате отечественного социально-гуманитарного знания.

Понятие «менталитет» используется для характеристики глубинной духовной стороны жизни нации, общества, народа. Менталитет, по нашему мнению, — это устойчивая во «времени большой длительности» система внутренних глубинно-психических социокультурных установок восприятия, оценки и поведения, формирующаяся и функционирующая как под воздействием данных внешних, социальных факторов, так и в ходе длительного исторического влияния (в результате которого социальные установки становятся фиксированными). Менталитет можно определить и как сформированную под влиянием относительно постоянных географических, геополитических, социальных и иных факторов систему стереотипов мышления, чувственно-эмоциональных реакций и поведения, являющуюся выражением определенной системы иерархически соподчиненных приоритетов и ценностей¹. В этой связи выделяется менталитет того или иного этноса как совокупность его общих черт на разных ступенях исторического развития, определяемых достаточно постоянными географическими и геополитическими условиями.

Что касается реальных эмпирически устанавливаемых черт социального поведения и мышления народа в конкретных исторических условиях, то их можно охарактеризовать как менталитет народа в данный исторический момент. Менталитет этноса включает в себя такие черты, которые способны обеспечить выживание данной нации как социальной общности — исторически сложившейся на определенной территории устойчивой со-

¹ Шулыгин Б.П. Мир и Россия в XXI веке: тенденции века двадцатого // Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений: Материалы V Всерос. науч.-богословского симп. Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1999. С. 15.

вокупности людей, обладающей единым языком, общими относительно стабильными особенностями культуры и психики, а также общим самосознанием, то есть сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований.

Существуют два основных направления социально-исторического развития, заключающиеся в нижеследующем. Либо представители этноса находят в себе силы для поддержания, а в случае чрезвычайных обстоятельств, и массового возрождения и проявления черт менталитета нации, и благодаря этому она либо выживает, либо погибает — путем физической гибели и вымирания своих представителей или трансформации социального (этнического) менталитета и перехода, по сути, в другой этнос. С учетом этих обстоятельств, подчеркнем, необходимо рассуждать как о русском менталитете, так и о менталитете российском (и соответствующих им идейно-социальных оснований) как об основах национально-этнического и национально-государственного социального устройства. Российский менталитет характеризует российский суперэтнос — все субэтносы России, связанные единой исторической судьбой с наиболее крупным, «государствообразующим» русским этносом.

Охарактеризованные в предыдущих главах настоящей работы некоторые социально-культурные глубинно-психические черты русского менталитета имеют общую основу, каковой, на наш взгляд, является духовность как сложный социальный феномен, имеющий определенное историческое протяжение. Духовность часто совершенно неправомерно трактуют либо как интеллектуальность, уровень образования, объем знаний человека, либо как погруженность человека в свой собственный мир, отрешенность его от активной деятельности, либо, наконец, как профессиональную деятельность, связанную с творчеством. Иногда понятие духовности смешивают с понятиями «дух», «сознание» и др. Хотя известно, что сознание характеризует способность обладающего им субъекта противостоять окружающей среде, приспособливать ее к своим потребностям; обладающий сознанием человек способен «выходить» за рамки сиюминутной ситуации. Понятие же духа в философии традиционно связывается (например, у Г. Гегеля) с выходом вообще за рамки ограниченной пространственными и временными условиями жизни отдельного индивида.

С нашей точки зрения, духовность следует определять как способность отдельного индивида в своей деятельности сознательно или бессознательно выходить за рамки своей собственной жизни, своего собственного индивидуального существования, ставить перед собой и реализовывать цели и задачи, не связанные с поддержанием и улучшением условий своей индивидуальной жизни. Именно такая черта неизбежно должна была выработаться в качестве внутренней установки у русских в целях выживания своего этноса на бескрайних и не защищенных никакими естественными природно-географическими границами просторах Евразии, в условиях геополитического давления, как с Запада, так и с Востока. В современных условиях эта черта российского менталитета искусственно «размывается» и не является массово распространенной, однако, если она не проявится в полную силу (геополитические условия развития России со времен Киевской Руси существенно не изменились), русский этнос и Россия как государство и особая цивилизация могут просто исчезнуть.

Духовность как базовая, основная черта определяет всю систему внешних черт и внутренних установок русского менталитета. Сущность этого менталитета можно охарактеризовать как постоянное стремление к выходу за рамки существующих, ограничивающих свободное развитие человека обстоятельств на основе единства воли и действий всех людей и поколений. Как и всякая глубокая сущность, она весьма противоречива, что проявляется в несоответствии между нацеленностью на свободное развитие суперэтноса в целом и каждого отдельного человека в частности и необходимостью ради достижения этой цели объединять усилия всех представителей этноса и ограничивать индивидуальные свободы с помощью государства. Сформулированная сущность российского менталитета, таким образом, имманентно связана с духовностью.

Некоторые исследователи полагают, что российский менталитет достаточно хорошо соответствует тем требованиям, которые предъявляются ему и общественным отношениям развертывающимся ныне процессом технологических преобразований общественного производства¹. Это соответствие далеко

¹ См.: Шулыгин Б.П. Мир и Россия в XXI веке... С. 16.

не случайно и связано с тем, что и в развитии человечества в целом ныне наблюдаются обстоятельства, в определенном смысле похожие на геополитические условия формирования и развития русского народа.

Духовность, рассматриваемая как базисная черта менталитета, — необходимое условие формирования всечеловеческого разума. Ведь чтобы та или иная социальная общность (и человечество в целом) действовала как единое целое, каждый отдельный индивид должен обладать способностью «выходить» за рамки своей собственной жизни, уметь подчинять свои интересы интересам общества (и всего человечества). Духовность, в свою очередь, неразрывно связана с верой. Может ли человек «выходить» за рамки своего собственного индивидуального существования только на основе эмпирического знания, формируемого этим самым существованием? Очевидно, что нет. Для этого нужна вера в существование каких-то ценностей, высших по сравнению с ценностью собственной жизни, вера в то, что личная жизнь человека необходима не только ему самому. Здесь открывается широкое поле для диалога религии и науки. Религиозное видение мира оказывается необходимым для развития общества, человека и социальных отношений. Поэтому можно, полагаем, говорить о том, что русская цивилизация, русский менталитет являются в целом адекватными объективным требованиям исторического развития человечества в силу относительной устойчивости религиозной ментальной установки русского индивидуального и общественного сознания и внесознательной сферы.

III тысячелетие, в которое вступила русская цивилизация, не может стать эпохой цивилизационного и ментального однообразия. Становление единого «всечеловеческого» разума *не должно* идти путем формирования некоего «единого мирового правительства», «единой цивилизации». Так же, как в генах любого живого организма содержится «излишняя», не используемая при формировании самого живого организма информация, обеспечивающая возможность выживания вида при внезапном изменении условий внешней среды, так и в рамках человечества должны присутствовать разные цивилизационные и ментальные черты, способные обеспечить возможности для развития человечества, его социогенетическое разнообразие. Это вселенский аспект проблемы.

Сегодня представляется вполне очевидным абсолютное несоответствие общих черт существующих общественных отношений русскому менталитету, их антидуховная направленность, антидуховность. Что касается духовности как черты русского менталитета, то она в современных условиях лишь снижает возможности выживания и успеха человека, ею обладающего, и ухудшает относительное положение русского населения среди некоторых других этносов России. Такое ухудшение положения самого большого народа России, приводящее к его численному сокращению, не может не обернуться в конце концов негативными последствиями для российского государства и всех проживающих в нем народов: потерей их этнической идентичности, а возможно, и физическим их вымиранием.

Несоответствие проводившейся до недавнего времени государственной политики реформ русскому менталитету уже привело к таким последствиям для российского общества, как ослабление стимулов к производительному труду, к труду на благо общества, падение производства, разрушение наиболее передовых, наукоемких отраслей производства и фундаментальной науки. Это несоответствие вызывало постепенное размывание и самих черт традиционного российского менталитета (в витальной его сфере), сокращение их проявлений среди членов общества, что не могло не снижать возможности выживания и сохранения России как самостоятельного государства и как особой цивилизации.

Б.П. Шулындин представляет дальнейшее возможное развитие событий в России в виде следующих основных возможных «сценариев», реализация которых зависит от самих граждан России и которые могут сменять друг друга.

Первый вариант. Происходит преобразование русского менталитета (и личностных ментальностей) с практически полным исчезновением в нем черт, обеспечивавших ранее геополитическое выживание русского народа и России. Вместе с потерей самостоятельности России происходит гибель русского и многих других этносов, живших в этой стране. Потомки русских не будут осознавать себя русскими. Поскольку общественное производство будет объективно нуждаться в чертах менталитета, свойственного ранее России, то оно либо придет в конечном итоге в упадок, либо необходимые черты

менталитета будут сформированы путем «перементализации» других народов (но уже без России и русских).

Вероятность реализации такого сценария, по-видимому, достигла своего наибольшего значения в 1993—1994 гг. и после этого стала достаточно быстро уменьшаться. Об этом свидетельствуют результаты некоторых социологических опросов, в соответствии с которыми доля сторонников индивидуалистической модели общественных отношений западного образца среди граждан России в 1993—1994 гг. составляла около 30 %, а к 1997 г. уменьшилась до 20—22 %¹. Охарактеризованная тенденция является, видимо, проявлением некоторой общей закономерности: всякие изменения социальных условий жизни этноса, вызванные некоторыми объективными и субъективными факторами, но не соответствующие сущностным чертам его менталитета, некоторое время могут не встречать сопротивления этого менталитета и приводить к неблагоприятным для него изменениям (в том числе и на уровне личностных ментальностей), однако, дальнейшее и все большее рассогласование хода событий с требованиями менталитета общества (а эти требования, как уже отмечалось, вытекают из достаточно постоянных географических и геополитических условий его существования) неизбежно вызывает ухудшение положения этноса и усиливает противодействие нации такому развитию событий. В настоящее время число сторонников общественного строя, соответствующего русскому менталитету, превосходит число тех, кто ориентируется на западные ценности. Однако все это не исключает полностью возможность реализации охарактеризованного сценария.

Второй вариант предполагает противодействие русского менталитета осуществляемому курсу общественных преобразований, которое нарастает и приводит к социальному взрыву. В результате действия «эффекта маятника» и полной дискредитации рыночных реформ страна возвращается к административно-командной системе управления и хозяйствования (возможно, даже в более «жестком», чем в СССР, варианте). Через некоторое время снова возникает потребность в

¹ Попов В. Закон ментальной идентичности. Почему реформы в России терпят поражение // НГ-сценарии. 1997. 15 мая.

формировании рыночной системы, и общество опять приходит к той же исторической «развилке», перед которой оно стояло в 1985—1993 гг.

Третий вариант. В результате корректировки экономического курса, осуществленной конституционным путем и подкрепляемой некоторыми изменениями в массовом сознании, происходит постепенная гармонизация общественных преобразований и русского (российского) менталитета. В менталитете происходят некоторые изменения, соответствующие объективным общественным потребностям, но не противоречащие его основным, сущностным чертам. В менталитете общества появляются черты модернизации. В результате общество выходит из кризиса, начинается быстрое развитие экономики, происходит усиление позиций государства внутри страны и на международной арене. Все этносы России, в том числе русский, сохраняются¹.

Очевидно, что для российского общества наиболее благоприятным является последний сценарий, поскольку первый связан с потерей России цивилизационной самобытности и уходом ее и русского этноса с исторической арены, а второй — с большими социальными катаклизмами, разрушениями, жертвами и потерями исторического времени. Хотелось бы надеяться, что именно сценарий гармонизации реформ и русского менталитета России удастся реализовать.

Освещение феномена менталитета было бы неполным без категориального разведения понятий «национальный менталитет» и «менталитет общества». Это особенно важно для России, являющейся сложным национально-государственным образованием. Подобное разведение понятий позволяет говорить о параллельном присутствии в ментальности конкретной личности, осуществившей становление отдельных черт, характерных как для российского менталитета (социум), так и для менталитета русского (нация). Подразумевается, что при изменениях национальной составляющей ментальности личности составляющая социальная будет неизменной. По этому поводу возможны сомнения, вызванные особенностями становления и функционирования механизма ментальности личности и менталитета общества.

¹ Шулыгин Б.П. Мир и Россия в XXI веке... С. 18—19.

Интересная попытка вычленения ментальных черт социума (на примере капиталистического общества) была предпринята в свое время западным социологом М. Вебером. Он отмечал: «Если вообще существует объект, применительно к которому данное определение (дух капитализма. — *Д. П.*) может обрести какой-либо смысл, то это может быть только исторический индивидуум...»¹. «Исторический индивидуум» является тем глубоким образом, который объединяет в себе некоторые черты социального менталитета. М. Вебер категорически против того, чтобы признать, к примеру, страсть к накопительству и наживе чертой только капиталистического общества, справедливо отмечая, что данная черта «ничего общего не имеет с капитализмом. Это стремление наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих — можно с полным правом сказать, что оно свойственно *all sorts and conditions of men* (людям всех типов и сословий. — *Англ.*) всех эпох и стран мира...»². Сопоставление индивидуальной ментальности с общественным менталитетом — важный аспект проблемы общего исследования ментальных феноменов.

Поиск национальной идеи для многонационального государства — занятие сложное, неблагодарное и в каком-то смысле бесперспективное. Единой, однородной российской нации как таковой не существует, а значит, не может быть точно выверенного социального «рецепта», единого для всех социальных групп и отдельных граждан. Национализм — это всегда некоторый шаг назад, а нашему Отечеству именно сегодня необходимо движение вперед, поэтому поиск не только национальной, но и социальной самоидентификации должен стать не разъединяющим, но консолидирующим, позитивным фактором развития России.

А. Шопенгауэр в свое время отмечал, что национальная гордость выступает своеобразным антиподом гордости индивидуальной. «Самый дешевый сорт гордости,— писал он,— это

¹ Цит. по: Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс — Политика, 1992. С. 523—524.

² Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 47.

национальная гордость. Она обнаруживает, что одержимый ею страдает отсутствием индивидуальных качеств, которыми он мог бы гордиться,— иначе ему незачем было бы хвататься за то, что он разделяет со столькими миллионами. Кто обладает значительным личным превосходством, тот, напротив, самым ясным образом уразумевает недостатки своей нации... Но всякий жалкий простофиля, не имеющий ничего в мире, чем бы он мог гордиться, хватается за последний ресурс гордости — за нацию, к которой он принадлежит ...и благодарно готов вкривь и вкось защищать все недостатки и глупости, которые ей свойственны»¹.

Однако позиция немецкого философа в вопросе о национальной гордости и национальном характере представляется весьма неоднозначной. Так, А. Шопенгауэр говорит о глупом и унижительном лицемерии английской нации и *удивляется* при этом, что сами англичане этого не замечают и не признают. В противоположность англичанам, по мнению мыслителя, «немцы свободны от национальной гордости и дают этим доказательство своей прославленной честности»². Таким образом, перед нами одно из толкований, которое мы можем обозначить как типичное для ориентированного определенным национальным образом индивида.

Заслуживают внимания и представления А. Шопенгауэра о национальном характере, разворачиваемые им в контексте противопоставления человека обществу и одной нации другой, основным из которых является утверждение о том, что «индивидуальность гораздо важнее национальности». «Национальному характеру,— полагает мыслитель,— так как он свидетельствует о массе, по справедливости, никогда нельзя приписать много хорошего. Напротив, человеческая ограниченность, извращенность и дрянность проявляются в каждой стране, только в другой форме, и это называется национальным характером. Получив отвращение к одному из них, мы хвалим другой, пока и с ним не случится того же. Каждая нация глу-

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер.«Антология мысли»). С. 508.

² Там же.

мится над другою, и все правы»¹. То есть, по А. Шопенгауэру, нация или народ есть сложение индивидуальных пороков их представителей. Это утверждение вполне справедливо с учетом позиции, занимаемой исследователем. При этом народ может рассматриваться и как некоторая сумма положительных черт людей, его составляющих.

Некоторые замечания о национальном характере и образе народа высказывал в свое время и немецкий философ Ф. Ницше. Его идеи можно сопоставить с известными национальными размышлениями Н.А. Бердяева, в которых речь также идет о ментальном осмыслении национального характера.

Для более точной формулировки полноценной и жизнеспособной концепции русского национального менталитета следует исследовать некоторые общие для различных народов психические установки и социальные ориентиры индивидуального и массового сознания и внесознательного. Здесь необходим сравнительный подход, позволяющий соотнести известные нам черты русского народа с теми или иными чертами других народов.

С этой точки зрения представляется небезынтересным для исследователей ментальных феноменов творческое наследие Ф. Ницше, честность суждений и оригинальность мыслей которого можно рассматривать как наивысшие показатели качества философской работы. В связи с этим хочется привести одну напрашивающуюся, достаточно тонкую, хотя и небесспорную (она может показаться несколько неожиданной), аналогию в направленности творчества русского философа Н.А. Бердяева и немецкого мыслителя Ф. Ницше. Общее в их творчестве видится в том, что каждый из них, описывая свой народ, изучая его духовный склад, характер и социальное поведение, остается честен. Исследователь безмерно любит свой народ, а понимая его все больше, с такой же силой ненавидит его и любит еще сильнее. Спорно? Однако кто не испытывал схожих противоречивых чувств, изучая жизнь и дух своего племени?..

Проблема русского менталитета (и не только русского) имеет один важный и интересный оттенок, связанный с феноменом тоталитаризма. Выше уже упоминалось, что русский на-

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. С. 508—509.

род часто называют тоталитарным народом и пытаются выявить те или иные его тоталитарные признаки, хотя, по большому счету, здесь речь идет не о народе или нации и даже не об общественном устройстве, а о государственном режиме. Причем такого рода оценка русских характерна не только для иностранных исследователей и мыслителей. Известно, что Н.А. Бердяев в свое время не удержался от следующего высказывания: «...русское мышление имеет склонность к тоталитарным учениям и тоталитарным мирозерцаниям. Только такого рода учения и имели у нас успех»¹. По-видимому, какие-то основания для такого вывода имеются. Но здесь важно не смешивать понятий, не отождествлять между собой государство и общество, государство и народ, государство и нацию и т. д. Это замечает и немецкий философ.

Ф. Ницше однозначно негативно оценивает значение государства для отдельной личности, для здорового общества. «Государством,— пишет он,— называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Холодно лжет оно; и эта ложь ползет из уст его; “Я, государство, емь народ”... Где еще существует народ, не понимает он государства и ненавидит его, как дурной глаз и нарушение обычаев и прав... Государством зову я, где все вместе пьют яд, хорошие и дурные; государством, где медленное самоубийство всех — называется — “жизнь”»².

В этих высказываниях Ницше видится подтверждение нашего предположения о том, что тот или иной народ не может быть обозначен как народ «тоталитарный». Определенные социальные условия «делают» тоталитарными различные народы и нации на отдельных этапах их истории. Глубина и долгосрочность «тоталитаризации» зависит, полагаем, в том числе и от национального самосознания, национально-государственных и правовых установок менталитета, исторических особенностей развития (как предпосылок) и т. п. Совершенно ясно, что выражение «тоталитарный менталитет», иногда применяющееся преимущественно западными исследователями для общей характеристики русского (советского) народа, безосновательно

¹Бердяев Н.А. Русская идея. С. 39.

²Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Он же. По ту сторону добра и зла. С. 330—331.

и абсурдно. И прежде всего потому, что, как выше уже подчеркивалось, государство не равно обществу (и не определяет его), и тем более личности.

Рассматривая менталитет как устойчивую в длительном историческом протяжении систему внутренних, глубинно-психических социокультурных установок общества, формируемую и функционирующую как под воздействием внешних условий, так и на уровне внесознательного, в качестве одной из таких установок можно выделить, как выше отмечалось, эстетическое мироощущение народа в целом и музыкальное его мироощущение в частности. Последнее может рассматриваться не только как национальная реализация в музыке, но и как общее чувство музыкального и жизненного ритма народа, нации и человека.

Ф. Ницше совершенно справедливо замечает, что национальный ритм жизни и чувств тонко выражается в национальной музыке, как в народной (фольклоре), так и в произведениях отдельных композиторов. Например, немецкие ритм и чувства, по его мнению, ярко передаются Р. Вагнером. «Эта музыка,— замечает философ,— прельщает нас то чем-то старинным, то чем-то чуждым, терпким и сверх меры юным, в ней столько же произвольного, сколько и помпезно-традиционного, она нередко плутлива, а еще чаще дюжа и груба, — она дышит огнем и мужеством, и вместе с тем в ней чувствуется дряблая, поблекшая кожа слишком поздно созревающих плодов»¹. Это образное описание немецкой музыки, на взгляд Ф. Ницше, наиболее полно соответствует описанию глубинных аккордов немецкой души: «Музыка... лучше всего выражает то, что я думаю о немцах: они люди позавчерашнего и послезавтрашнего дня, — у них нет сегодняшнего дня»². Варварское и торжественное, ученое и искусное, мощь и полнота национальной немецкой души, юность и дряхлость — все это переплетается и перекрещивается в мелодии, раскрывая или скрывая те или иные черты немецкого национального характера. Налицо определенные совпадения в характеристике одного из проявлений эстети-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Он же. По ту сторону добра и зла. С. 695.

² Там же. С. 696.

ческой установки менталитета немцев с приведенными выше характеристиками русского эстетического чувства (см. гл. I).

У различных немецких и русских мыслителей более или менее сильно подчеркивается в творчестве национальная тема. Зачастую это находит выражение, вне зависимости от национальной принадлежности, в одинаковых образах и формах представления. Э.Л. Радлов пишет: «Масарик в своей книге о религиозной философии в России обратил внимание на тот характерный факт, что Гегель характеризует немцев и их отношение к религии совершенно теми же чертами, какими Хомяков рисует русских и их отношение к православию. Может быть, сущность всякого национализма по необходимости выражается в одинаковых терминах, но в применении их к различным носителям»¹.

Русские философы, как мыслители прошлого, так и современные исследователи, изучая русский национальный характер, отмечают его дуалистичность, противоречивость. В национальной гордости своей мы иногда восклицаем о тяжести такого груза и трудностях, связанных с вычлениением некоего «чисто русского» первоэлемента. Проблема смещения в русской душе Запада и Востока, географического смещения народов, рас и языков часто обыгрывается (на наш взгляд, с определенным основанием) в различных аспектах исследований отечественными учеными. Основным заблуждением при этом является восприятие данной проблемы как уникальной в истории, как исключительно русской. Однако это далеко не так, и некоторые высказывания Ф. Ницше могут служить тому подтверждением.

Если подставить в нижеследующей цитате вместо «немецкое» — «русское», мы увидим наши собственные мысли о русском народе. Но это мысли немца о своих соотечественниках, о корнях немецкого народа и его основных отличиях от прочих иных: «Немецкая душа прежде всего многообразна, источники, давшие ей начало, различны, она больше составлена и сложена, нежели действительно построена,— это коренится в ее происхождении. Немец, который осмелился бы сказать: “ах,

¹ Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Очерки истории русской философии / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет; Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Урал-ун-та, 1991. С. 194.

две души живут в груди моей” жестоко погрешил бы против истины, вернее, остался бы на много душ позади истины. Как народ, происшедший от чудовищного смешения и скрещивания рас, быть может даже с преобладанием до-арийского элемента, как «народ середины» во всех смыслах, немцы являются по натуре более непостижимыми, более широкими, более противоречивыми, менее известными, труднее поддающимися оценке, более поражающими, даже более ужасными, нежели другие народы в своих собственных глазах... Характеристичен для немцев тот факт, что их вечно занимает вопрос: «что такое немецкое?»¹. Вот вам и жестко детерминированные устойчивые социальные установки немецкого сознания!.. Оказывается, немцы по меньшей мере в той же степени хаотичны в душе своей, как и русские, чья неопределенность и непредсказуемость является (по нашему, опять же, мнению) притчей во языцех для других народов. Возможно, это и есть проявление того, что мы называем «национальной мифологией». Поэтому позволим себе не согласиться в этом вопросе с немецким философом из соображений, по-видимому, той же «национальной мифологии».

Ходы и переходы немецкой души, ментально недетерминированные установки и ориентиры являют собой благодатный объект для исследования, ибо «в ее беспорядке много прелести таинственного». Понятно, что немецкий беспорядок и русский хаос различаются коренным образом, и это различие не только и не столько категориально-понятийное. Различение можно провести на уровне явлений. Условно говоря, самый сильный беспорядок в немецком понимании, по-видимому, несравним с русским «упорядочиванием» жизни, хотя Ф. Ницше и считает, например, что «немец знает толк в окольных путях к хаосу»². Полагаем, впрочем, что это не предмет спора и «соревнования». Важно подчеркнуть лишь, что эти пути суть пути духа, которые можно проследить в историко-психологическом протяжении, в ментальной сфере человеческого бытия, отыскать в глубинах национального сознания и внесознательного, но не только во внешнем, поведенческом проявлении.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 696.

² Там же. С. 700.

Всякий народ сравнивает себя, в силу остатков «старой», архаической памяти, с теми или иными природными явлениями, предметами или животными. Примечательный образ такого рода приводит Ф. Ницше, и его мнение интересно здесь прежде всего тем, что дает нам пример своеобразного национального самоощущения (может быть самоотождествления), выделяя, впрочем, довольно условно, одну из ведущих черт народа. Он заявляет: «так как всякая тварь любит свое подобие, то и немец любит облака и все, что неясно, что образуется. Все сумеречное, влажное и скрытое завесой: все неведомое, несформировавшееся, передвигающееся, растущее кажется ему “глубоким”. ...Поэтому “развитие” является истинно немецкой находкой и вкладом в огромное царство философских формул»¹. Неразрешимая загадка немецкой души, мы видим, не отрицает загадки души русской (как и наоборот), но, по всей видимости, определенные национальные стереотипы сознания не позволяют полно и ясно судить об особенностях характера другого народа, о глубинных социально-психических установках его менталитета.

Восторженно-уважительное и одновременно критически-насмешливое суждение Ф. Ницше о немецком народе, его внутреннем мире, характере и социальном поведении свидетельствует о неслепой любви к нему и надежде на достойную оценку не только историко-культурных достижений германцев, но и духовного своеобразия великого народа, что мы с уважением и делаем. Смысловое наполнение содержания понятия «менталитет» в российских науках об обществе и человеке, полагаем, может и должно опираться на опыт западных исследователей, не только современных, но и признанных классиков европейской философии.

Современные исследования русского национального характера, к сожалению, уделяют недостаточное внимание проблеме русского менталитета как духовного основания для формирования национального или социального характера народа. В данном случае под «социальным характером» можно понимать систему наиболее устойчивых на отдельном отрезке времени внешних типичных черт народа, выраженных в особом, отличном от других, общественном мироустройстве.

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 700.

Что позволяет говорить о типичных чертах народа? Возможность проследить их в малоизмененном состоянии на некотором протянутом в истории временном промежутке. При этом непрослеживаемость тех или иных, казалось бы, характерных признаков в истории может стать поводом отмахнуться от них как от ложных по причине, условно говоря, «сиюминутности», что также, на наш взгляд, неверно. Известно, что «внешнее» в характере народа обусловлено внутренним содержанием и потому кажущиеся утраченными национальные черты через какое-то время могут снова заявиться в качестве характерных и определяющих в связи с изменившимися условиями окружающей среды.

Витальные (подвижные или жизненные) черты народа, таким образом, объясняются как ментальными смысложизненными установками «изнутри», так и «внешним» установочным воздействием со стороны социума. Взаимопереплетение этих противонаправленных факторов предопределяется достаточно сложным явлением.

Проблема «русской идеи» в контексте исследования феномена русского менталитета предполагает наше обращение к творчеству русского философа конца XIX в. Вл. Соловьева, «родоначальника» периода «золотого века» русской философии, которое продолжает вызывать живейший интерес отечественных исследователей. Оценки его творчества разнообразны и часто противоречивы, однако в одном они сходятся — это наследие оригинального и яркого философа, обозначившего со всей силой глубинные проблемы российского государства, русского общества и русского сознания. Значительная их часть является актуальной в нашем обществе до настоящего времени, с учетом подвижек исторического плана.

Основной идеей философии Вл. Соловьева стала мысль о том, что философия как отвлеченное, исключительно теоретическое познание окончила свое развитие. При этом мыслитель изначально отрицал то, что Запад предложил вместо старой формы философии, то есть позитивизма, предлагая взамен универсальный синтез науки, философии и религии, синтез, осуществляемый в пространстве христианского религиозного сознания. Религия при этом выступает как высшее безусловное начало жизни. Религию вообще возможно рассматри-

вать не как отдельную, обособленную сферу социальной жизни или форму общественного сознания, а как духовность, наполняющую жизнь высшим смыслом¹. Религиозная тема стала духовным стержнем творчества Вл. Соловьева, ставшего в истории отечественной философской мысли своего рода «предтечей» русского культурно-религиозного ренессанса, развернувшегося во всю ширь в начале XX в.

Нельзя также упускать из виду при изучении творческого наследия философа его явную ориентацию на Запад. Она выражается отнюдь не в попытке некритичного копирования неких идей и мировоззрений, но в его восприятии западного мира как образца, достойного подражания, как близкого к идеальному реальному мира (общества, церкви и государства). Такого рода идеализацию, может быть не всегда обозначенную вполне открыто, но присутствующую во многих работах, следует учитывать при осмыслении философских идей Вл. Соловьева. Особенно важная поднятая им тема, которая получала в самой России, по выражению самого мыслителя, «лишь нелепые разрешения». Это «вопрос о смысле существования России во всемирной истории»².

Вл. Соловьев в современных работах исследователей русской философии иногда обозначается как родоначальник «золотого века» философии в России. Это справедливая, но не абсолютно новая точка зрения. Например, в свое время В.В. Зеньковский указывал, что творчество Вл. Соловьева совпало с периодом становления системной философии в России, пришедшей на смену творческим переработкам заимствованных западных идей и течений³. Н.А. Бердяев также рассматривал Вл. Соловьева как «первую ласточку» эпохи русского культурно-религиозного и философского ренессанса в России⁴, времени возрождения русской духовности, фактически предсказанного, предвещенного этим философом.

Общепризнанной сегодня является точка зрения, что время «золотого века» русской философии сопровождалось бурным

¹ Авторское понимание содержания понятия «духовность» см. подробнее также: Бородина Н.К., Полежаев Д.В. Некоторые аспекты парадигмы исследования проблемы духовности // Вестник РФО РАН. 2000. № 1 (13). С. 55—59.

² Соловьев В.С. Русская идея. С. 622—623.

³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 7—78.

⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 40, 95, 127, 169—176 и др.

ростом, всплеском национального самосознания русского народа. Некоторые исследователи склонны объяснять его только влиянием официальной государственной идеологии или иных факторов, также принятых в определенном функциональном ограничении¹. Однако известно, что всякий мыслитель не свободен от основных «философских влияний и общих умонастроений своего времени и общества»², а потому — сознательно или неосознанно — отражает их в своих научных ориентациях и социальной позиции, что находит документальное подтверждение в опубликованных и рукописных его произведениях.

«Золотой век» русской философии отмечен, наряду со многим другим, работами мыслителей, посвященных русской идее как идее национальной или национально-государственной, вненациональной или вселенской. Последнее понимание дало толчок мощному и яркому «космическому» направлению в русской философии (см. главу IV). Можно снова напомнить имена и работы таких авторов, как Н.А. Бердяев («русская идея», «Судьба России»), И.А. Ильин («Основная задача грядущей России», «О русской идее»), Г.В. Флоровский («Вселенское предание и славянская идея», «О народах не-исторических») и других, кого интересовал главный из так называемых «проклятых» вечных вопросов — о смысле жизни, применительно к русскому национально-государственному организму, русскому народу и отдельному человеку.

Вл. Соловьев также обозначил эту проблему среди наиболее значительных тем. Однако он рассматривал ее в ракурсе, отличном от взглядов многих его последователей, которые большей частью не смогли (или не захотели) развивать его идей о всеединстве человечества. Можно, впрочем, назвать такого его в каком-то смысле последователя, как Н.Ф. Федоров, одна из наиболее оригинальных и заметных идей которого, связанная со вселенским воскрешением (в физическом, а не только в духовном смысле) мертвых, является слишком ругающей и отталкивающей в общечеловеческом плане и в корне противоречащей соловьевской «философии всеединства». Здесь последо-

¹ См.: Дьяков В.А. Славянский вопрос в русской общественной мысли 1914—1917 годов. Вопросы истории. 1991. № 4—5. С. 3—11.

² Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 35.

ватель как бы занял позицию на противоположном полюсе научного направления от учителя. Хотя, надо признать, что из всех представителей «золотого века» русской философии Н.Ф. Федоров был в идейном, разрешительном смысле наиболее близок к нему.

Вл. Соловьева довольно часто, и, повторим, не без оснований, обвиняют в прозападности, антиправославности и «нерусскости», объясняя это тем, что философ никогда не понимал и потому не мог принять идей Святой Руси, сводя их к какой-то абстрактной религиозности и мистицизму, рабскому самоотречению и покорности. «Главная причина такой глухоты,— замечает О.А. Платонов,— тенденциозная католическая, западная заданность, обесценивавшая его глубоко оригинальный ум»¹. Такого рода оценки можно считать в определенной мере справедливыми, хотя и излишне категоричными. Однако следует помнить, что лишь прозападничеством позиция Вл. Соловьева отнюдь не исчерпывается. Она характеризуется в большей степени тем, что пытается нивелировать, а то и вовсе свести в нечто единое и космическое все нации, народы, расы и языки Земли.

Весьма интересны мысли Вл. Соловьева о национализме, которому он дает (в отличие от И.А. Ильина) однозначно негативную, жесткую оценку, полагая невозможным не то что возвышение, но даже и обозначение в качестве выделения тех или иных наций или народов. Философ рассматривал национализм как одно из главных препятствий в осуществлении русской национальной идеи, считая, что он представляет для народа то же, что эгоизм для индивида: «дурной принцип, стремящийся изолировать отдельное существо превращением различия в разделение, а разделение в антагонизм»². Думается, здесь налицо определенное заблуждение мыслителя (или намеренное обострение момента), ибо самосознание народа невозможно без поиска неких «опорных точек» самоидентификации. Важно лишь, чтобы они, эти точки опоры, были духовного, историко-культурного, а не политико-экономического плана. Самосознание индивида, если провести аналогию, возможно обнаружить только

¹ Платонов О.А. Русская цивилизация. С. 171.

² Соловьев В.С. Русская идея. С. 632.

лишь в случае выделения личного «Я» из общего «Мы», при этом необходимо также четкое понимание личностью этого выделения как закономерного итога целенаправленных действий, а не лишь результата случайного стечения обстоятельств.

Сегодня русская национальная идея вновь активно дискутируется в научных, культурных и иных кругах, при этом особо выделяется ее консолидирующее и упорядочивающее начало. Однако сущность ее видится нам более глубокой, что отмечал еще Вл. Соловьев, подчеркивая, что основной вопрос русской идеи есть «вопрос о смысле существования России во всемирной истории»¹. Здесь он вновь опирается на отстаиваемую им концепцию всеединства, рассматривая всеединство не в частных случаях, но в мировом, вселенском масштабе. Попытка осветить основную мысль, которую таит в себе русский народ (и русское государство), раскрыть своего рода «идеальный принцип» русского существования, одушевляющий нашу природу, найти изначальное русское Слово (в мировом смысле), детерминировать смысложизненные установки и желания русского народа приводит Вл. Соловьева к «вечным истинам религии».

Религиозный подход мыслителя просматривается в его определении идеи нации, о которой «Бог думает в вечности»: «Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, — вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»². При этом нация, признает автор, не является единой в абсолютном смысле. Это позволяет нам, как бы повернув «вектор мысли», утверждать, что внутринациональная разобщенность может быть протянута гораздо дальше — до уровня межличностных отношений и даже в глубины индивидуального — человеческой психики. Вл. Соловьев выбирает другое направление — соединение, сизигию («сочетание») людей, групп, наций, государств и всего человечества. Религиозное осмысление Вл. Соловьевым русской идеи показывает нам новый интересный и важный аспект христианской идеи, которая получает особое звучание в сопряжении с его философией всеединства.

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 632.

² Там же.

Важнейшим моментом в представлениях Вл. Соловьева о русской идее (в рамках его концепции «всеединства») является следующий, практически не рассматривающийся в соответствующей литературе: единение России с «остальным миром» выступает у мыслителя в линии «Россия для Человечества», но нигде нет обратного вектора «Человечество для России». Это подчеркивает «западничество» Вл. Соловьева. Однако, признаем, проблема «Человечество для России» выглядит в нашем, русском понимании абсурдной, гротескной в нереальности такой ее постановки. Такой проблемы никогда не стояло и стоять не может, ибо консолидации в рамках общей идеи (национальной, социальной и т. п.) могут быть подвержены относительно малые социальные группы (в том числе нации и народы), но единение мира в целом с различными, исторически сложившимися социальными представлениями, ценностями, навыками и привычками общественного и индивидуального сознания и т. п., представляется маловероятным.

Здесь рациональное видение проблемы сталкивается (а должно бы, по Соловьеву, сочетаться) с иррациональным ее осмыслением, то есть опять-таки связывает социально-исторические «задачи» русского народа с религиозно-мистическими установками его общественного сознания и бессознательного.

При этом космическая (объединяющая) идея русского народа предстает не только в религиозном протяжении, но и в протяжении морально-этическом. Вл. Соловьев пишет: «...если человечество и действительно представляет некоторый большой организм, то не следует забывать, однако, что... члены и элементы, из которых он состоит, — нации и индивиды — суть существа моральные. А коренное условие морального существа лежит в том, что особая функция, которую оно призвано выполнять во вселенской жизни, идея, которою определяется его существование в мысли Бога, никогда не выступает в качестве материальной необходимости, но только в форме морального обязательства»¹. Взаимосвязь морального и религиозного определяет в понимании Вл. Соловьева суть всякой национальной идеи и особенно идеи русской, что вполне справедливо. «Осо-

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 623—624.

бенность» эта, уточним, не есть подчеркивание русской исключительности, хотя это и не является отвлеченным, беспредметным обозначением.

Попытки обосновать религиозную исключительность того или иного народа имели место в истории не однажды. В.С. Соловьев приводит аргументы в пользу несостоятельности такого рода устремлений на примере наиболее ярком, известном и вполне трагическом. Русский мессианизм (его подчеркивал и пытался разобрать на историко-психологическом материале Н.А. Бердяев в качестве характерной черты русского национального сознания)¹ весьма тесно переплетается (а скорее всего, и ведет от него свое идейное происхождение) с мессианизмом еврейского народа. Осмысление мессианской идеи евреев позволяет философу утверждать в итоге, что «не может уже считаться дозволенным теперь говорить, что общественное мнение нации всегда право и что народ никогда не может заблуждаться в своем истинном призвании или отвергать его»², приводя в подтверждение его «чрезвычайно простое» доказательство. Остановимся на нем несколько подробнее.

Разбирая содержание христианских религиозных книг, начинающихся с книги Бытия и заканчивающихся Апокалипсисом Иоанна Богослова, Вл. Соловьев указывает на логическую цельность и последовательность представленного в них движения. «Перед нами, — пишет философ, — произведение законченное и гармоничное: создание небес и земли и падение человечества в лице первого Адама — в начале, восстановление человечества в лице второго Адама, или Христа, — в центре, и в конце апокалиптический апофеоз, создание неба нового и земли новой... откровение преображенного и прославленного мира, Нового Иерусалима...»³ Такого рода цельности, последовательности и гармонии событий не прослеживается, полагает мыслитель, в Библии евреев.

Последняя книга в этом ряду («Дибрэ-га-ямим», книга Паралимемнон) озвучивает призыв язычника, персидского царя Кира, построить по велению Бога второй Храм в иудейском

¹ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. С. 19—20, 41—45, 130 и др.

² Соловьев В.С. Русская идея. С. 626.

³ Там же.

Иерусалиме. Между итогом Библии христиан («Аз есмь Альфа и Омега, начало и конец...») — построением Небесного Храма и итогом Библии иудеев — материальным построением церковного здания (бедным по сравнению с великолепием первого) контраст, действительно, поразительный. Не субъективность христианского миропонимания, но сама историческая, социальная логика (если таковая вообще-то применима при осмыслении идей и событий религиозно-мистического плана) показывает, что мессианская идея иудеев значительно потеряла, отказавшись от признания Христа Мессией — две тысячи лет оказались практически потерянными в духовном смысле для еврейского народа; не от этого ли укрепилось мировое зло и протянулась целая цепь горестных и трагических событий в истории человечества?.. Вл. Соловьев итожит свои размышления следующими словами: «...вне христианства историческое дело Израиля потерпело крушение... следовательно, *народ может* при случае *не понять своего призвания* (курсив наш. — Д. П.)»¹. Это небесспорное, но весьма интересное рассуждение важно для нас еще и тем, что величественное начало и жалкий конец еврейской истории подводит мыслителя, по известным причинам, к рассуждению о судьбах России.

Справедливости ради следует отметить, что ««русская идея»» в представлениях Вл. Соловьева переплетается с его собственным устойчивым прозападным миропониманием. Иначе и нельзя объяснить то, что причины неудачного осуществления русского мессианизма философ видит исключительно в отходе государства российского от подражания западному устройству в сферах духовной и социальной. Не случайно опять же единственными светлыми моментами отечественной истории Вл. Соловьев признает призвание варягов, а также периоды правления князя Владимира Святого и Петра Великого. По меньшей мере два из этих трех моментов вызывают настоящий восторг у всякого прозападно настроенного мыслителя. О приглашении скандинавских князей (оценивая это событие) Вл. Соловьев говорит весьма ясно, называя данный исторический факт «благородным и мудрым актом *национального самоотречения*» (курсив наш. — Д. П.), когда наши предки, по словам филосо-

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 627.

фа, «видя недостаточность туземных элементов для организации общественного порядка»¹, позвали княжить своих извечных врагов-соседей.

Мы не будем здесь приводить аргументы в поддержку или в противовес тем или иным толкованиям рассматриваемого события, случившегося в нашей истории, в этом нет особой необходимости. Патернализм известен как существенная черта русского народа, находящая свое выражение в различных сферах национальной культуры: государственном устройстве, характере семейных отношений и др. Но хотелось бы обратить внимание на подчеркнуто уничижительное и даже пренебрежительное обозначение автором духовных и социальных возможностей русской нации. Условно говоря, вся суть русской идеи заключается для Вл. Соловьева в «национальном самоотречении», то есть в исторической «работе» на благо иных социальных общностей либо некоего абстрактного «целого» или «всеобщего». «Философия всеединства» Вл. Соловьева в теоретических построениях выглядит весьма привлекательной даже сегодня, однако предлагаемые автором направления его фактического осуществления выглядят, по меньшей мере, не вполне убедительными. Особенно это касается национального аспекта проблемы.

В действительности, может ли быть русская национальная идея вненациональной. Парадоксальный вопрос, получающий, тем не менее, утвердительный ответ в творчестве Вл. Соловьева. Объяснение этого следует искать, думается, в самом отношении мыслителя к русскому народу вообще. В частности, он замечает, что после Святого Владимира «русский народ опустился до грубого варварства, подчеркнутого глупой и невежественной национальной гордостью...»². Предельно откровенно: может ли быть иным, кроме указанного выше, смысл существования для народа, национальная гордость которого может быть только «глупой и невежественной»?..

Подобного рода «претензии» к мыслителю предъявляются достаточно часто, и они, на наш взгляд, вполне справедливы. Но В.С. Соловьев, надо подчеркнуть, пытается выстраивать не

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 628.

² Там же.

картину какого-то идеального государства и общества, то есть не социально-политическую утопию, но образ гармоничного мира. И этот образ есть духовное (или, точнее, одухотворенное) построение, в значительной степени более религиозно-мистического плана, нежели социального. И не вина, но беда Вл. Соловьева в том, что попытки его социального планирования (в том числе национального осмысления) оказываются по-настоящему неудачными, антинациональными, во всяком случае противорусскими. Думается, приложение указанных идей к другим национальным сообществам покажет также их национально-социальную несовместимость. Причина этого кроется в несовместимости масштабов привычного, бытового миропонимания, приверженцами которого выступают все национальные патриоты, и космического характера осмысления проблем человеческого существования, предлагаемого Вл. Соловьевым.

Русский народ, в значительной степени случайно, стал, в рамках философии космического всеединства, пионером этой идеи. Этому, конечно, были определенные предпосылки, связанные с особенностями национального русского самосознания и прежде всего с представлением русских о себе как о «народе-богоносце», с восприятием Москвы (в широком смысле) как Третьего Рима. Впрочем, даже сам Вл. Соловьев, которого, как известно, нельзя «обвинить» в беспристрастности оценок русских и России, не отрицает возможности постижения необыденного смысла нашего существования (его мнение, естественно, отлично от славянофильской трактовки этой идеи). «Фальсифицированный продукт, — пишет он, — называемый общественным мнением, еще не задушил у нас национальной совести, которая сумеет найти... достоверное выражение для истинной русской идеи»¹. Чтобы подойти к определению национальной идеи, целесообразно перечислить те встречающиеся точки зрения на понятие национальной идеи, с которыми можно не соглашаться, но которые следует принимать во внимание.

Национальная идея увязывается с определенной национальностью, понимается как некие идеи, взгляды, выражающие интересы представителей той или иной национальности. Исходя

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 630.

из такой интерпретации, одни ее сторонники выступают за поиск русской (татарской, башкирской и т. д.) идеи, противопоставляя ее другим национальным идеям в России и подчеркивая, прежде всего, ее отличия от этих других национальных идей. Другие сторонники этой же самой точки зрения считают вредными сами поиски такой идеи, опасаясь, что они могут привести к усилению национальных противоречий в России.

Понятие национальной идеи можно связывать не с национальностью, а с нацией, решающим признаком которой является общность экономической жизни в рамках определенного государства. Такое понимание национальной идеи исходит из понятия нации как социальной и «самосознаваемой» (а не природно-биологической, кровно-родственной или даже языковой) общности и соответствует общемировой практике употребления термина «нация» (например, Организация Объединенных Наций). Впрочем, именно такое понимание термина не вполне приемлемо для отечественного социально-гуманитарного знания, поскольку у нас имеется своя традиция смыслового понятийно-категориального наполнения.

Нельзя согласиться с таким представлением о национальной идее, в соответствии с которым на первый план выдвигается какое-то одно положение, одна фраза, лозунг или какая-то конкретная формула («Москва — Третий Рим», «Православие — самодержавие — народность» и т. п.). Этого, полагаем, недостаточно для системного социально-философского осмысления данной проблемы в историческом ее аспекте. Следуя традиционному философскому представлению о народной, национальной идее как выражении исторической миссии того или иного народа, нации (начало этой традиции положено Г. Гегелем), целесообразно, по нашему мнению, понимать под национальной идеей определенный комплекс взглядов, положений, выражающих определенные представления о месте и роли данной нации, народа, этноса или суперэтноса в истории, о его исторической миссии и задачах. Комплекс взглядов, составляющих национальную идею, может быть поэтому выражен в разных по форме логической последовательности и взаимосвязи положениях. Разные его составляющие могут иметь разную степень распространенности среди тех или иных социальных групп, составляющих данную нацию, этнос, суперэтнос.

Таким образом, национальная идея — это не некая единая, жестко детерминированная теоретическая, вербальная конструкция, а определенного рода «мозаика» взглядов, представлений, теоретических положений, лозунгов, формул, имеющих разную степень распространенности в различных социальных слоях данного народа. Эта «мозаика», конечно, имеет некую общую основу, сущность. Характеризуется определенной степенью духовного и ментального единства. Ясно, что в таком понимании национальная идея может быть представлена в виде краткой формулы, лозунга только в первом приближении, без претензий на абсолютизацию.

Нельзя, полагаем, согласиться и с такими точками зрения на национальную идею, которые ее чрезмерно субъективируют. Иногда в литературе можно встретиться с пониманием национальной идеи как некоей удачной формулировки, которую следует только найти — и нация в едином порыве ее признает и начнет реализовывать на практике. При этом дело сводится именно к субъективной способности тех или иных общественных лидеров сформулировать национальную идею без попыток понять как ее глубинно-психические, ментальные особенности, так и объективные основания.

Следует заметить, что имеется существенная связь между национальной идеей любого народа (в том числе русского) и его менталитетом. И национальная идея и менталитет народа должны удовлетворять одним и тем же требованиям сохранения нации, соответствовать относительно постоянным географическим и геополитическим условиям ее исторического существования и развития и «резонировать» с технологическими требованиями современности. Национальная идея объективно сопрягаема с национальным менталитетом, соответствует ему. Различие же между ними заключается только в том, что национальная идея представляет собой рационально-понятийную конструкцию, в то время как менталитет является «системой стереотипов», системой относительно устойчивых в историческом протяжении внутренних, глубинно-психических социокультурных (не всегда осознаваемых субъектом) установок восприятия, оценки, мышления и поведения, выражающих определенную систему иерархически соподчиненных ценностей.

С учетом вышеизложенного можно дать определение понятию «национальная идея» как совокупности взглядов на свою нацию, свой народ (этнос, суперэтнос), его место и роль в историческом процессе, задачи, которые ему необходимо решать, — взглядов, отвечающих объективным требованиям сохранения данного народа и развития общественного производства на определенном историческом этапе, обоснованном относительно постоянными географическими и геополитическими факторами — условиями существования и развития данной нации.

Соответствие содержания национальной идеи объективным историческим требованиям должно и может выражаться ни в чем ином, как в том, что внедрение национальной идеи в сознание представителей данной нации способствует сохранению и выживанию нации. Поэтому можно дать иное определение национальной идеи — как системы взглядов, способствующих при их массовом распространении среди представителей нации, в массовом сознании и внесознательной сфере такой социальной деятельности, которая обеспечивает сохранение, выживание данной нации и развитие ее общественного производства на уровне других, «передовых» наций.

Можно предложить еще один вариант определения национальной идеи как совокупности социально-индивидуальных представлений, соответствующих системе ментальных установок общества. Определенное совпадение, общность национальной идеи и национального менталитета таковы, что национальная идея, на наш взгляд, должна включать в качестве своего ядра основные сущностные характеристики основных черт национального менталитета. Возможны, безусловно, иные толкования рассматриваемого феномена и понятия, с учетом указанных нами содержательных элементов.

Выше уже отмечалось, что географические и геополитические условия развития российского суперэтноса, русского этноса, русской цивилизации и государства российского приводят сегодня к таким объективным требованиям к жизнеустойчивости, менталитету народа, которые в общем и целом совпадают с требованиями, предъявляемыми современным этапом развития общественного производства. Можно в этом контексте рассматривать менталитет как своего рода набор ключевых понятий, которые должны входить в общероссийскую нацио-

нальную идею. К ним можно отнести следующие: духовность; государственность (сильное и независимое российское государство); патриотизм, народность (учет интересов народа как совокупности прошлых, нынешнего и будущих поколений); социальная справедливость (адекватная оценка обществом труда и деятельности отдельных социальных групп и личностей с точки зрения их служения народу и выражающему его интересы государству); соборность (коллективизм и свободное развитие личности); «всечеловечность» (отрицание национальной исключительности при национальной самодетерминированности).

В контексте осмысления проблемы русской национальной идеи представляется важным обозначить один момент в философии Вл. Соловьева, связанный с религиозным основанием русской идеи, с религиозной установкой (сознания и сферы внесознательного) русского менталитета. Выше уже подчеркивалось, что существо русского народа наиболее ярко раскрывается в осмыслении его религиозности. Религиозно-мистическая картина мира, свойственная как для русского общественного сознания (народного сознания), так и сознания индивидуального, видоизменяясь в историческом протяжении, не утрачивает своей сути: иррациональная, идеалистическая составляющая в итоге превалирует над сиюминутными (пусть и злободневными) материальными требованиями. После Вл. Соловьева эта тема наиболее ярко, на наш взгляд, обозначена у В.В. Зеньковского, который рассматривал различные уровни и моменты русской религиозности, обозначая такие, например, феномены и понятия, как «богословское сознание» и «церковное сознание в своих глубинах», «религиозно-эстетическое умозрение», «христианское мировоззрение», «церковный уклад жизни», «религиозная стихия», «православно-церковные установки» и даже «верующее мышление» и др.¹ Категориально-понятийный анализ творчества этого мыслителя заслуживает, полагаем, отдельного рассмотрения.

Вл. Соловьев отмечает религиозность как русскую национальную черту, утверждая, что «истинная «русская идея»» весомо и твердо закреплена, засвидетельствована религиозным

¹Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1, ч. 1. С. 13, 23, 32, 36, 52, 64; Т. 1, ч. 2. С. 12–17, 37–38, 60, 68, 78–79, 83 и др.

характером русского народа. С этим нельзя не согласиться, с учетом необходимой оговорки: характер народа выступает олицетворением не только поведенческого компонента российского социума, но выражением его глубинно-психологических оснований в историческом протяжении. Не вдаваясь особо в глубину русского религиозного сознания, не рассматривая его особенностей и отличий от религиозного миропонимания западного образца, Вл. Соловьев констатирует, что «русский народ — народ христианский», и предъявляет к нему единственное требование — задать себе вопрос, что Россия должна сделать не для себя, а для всего христианского мира и для вселенского единства человеческого рода.

Таким образом, вне зависимости от того, затрагивается ли мыслителем национальный аспект русской идеи или религиозный, Россия, в любом случае, лишается автором права на повседневное существование ради осуществления вселенской миссии. Увы, оставляя место в будущем своем мире для христианских народов, Вл. Соловьев фактически не дает права России быть не просто христианским, но еще и, как она сама того желает, православным государством. Особенно остро он выступает против официального церковного учреждения, против социального института церкви как одной из составляющих российского государства.

Призвав в «союзники» работы известного славянофила И.С. Аксакова, Вл. Соловьев цитирует его негативные характеристики русской православной церкви об «убытии души» и «подмене идеала» (с внутренней правды на внешнюю, формальную), об «обмане и насилии» взамен внутреннего единства и целостности. Приводится и высказывание русского историка Погодина о том, что в случае допущения в России религиозной свободы «половина православных крестьян отпадет в раскол... а половина высшего общества перейдет в католичество»¹. Эта проблема достаточно часто поднимается и работах современных исследователей; при этом оценивается она также в зависимости от авторской, субъективной позиции. Так, О.А. Платонов объясняет данный феномен русского религиозного «двоемыслия» (если не «троемыслия» или более того) двойственностью русской культуры,

¹ Соловьев В.С. Русская идея. С. 635.

а точнее — наличием культуры народной и культуры «благородной», интеллигентской.

Характеризуя же Вл. Соловьева и его творчество, О.А. Платонов замечает, что «этот философ... никогда не понимал идей Святой Руси, сводя их к какой-то абстрактной религиозности и мистицизму, рабскому самоотречению и покорности. Главная причина такой глухоты — тенденциозная католическая, западная заданность, обесценивавшая его глубоко оригинальный ум. ...Отсутствие национального сознания толкало Вл. Соловьева на утопический проект соединения православия и католичества в “свободную теократию”, в рамках которой русский народ... должен пойти на самоотречение и признать папу вселенской церкви. Собрать из всех религий все лучшее, отказаться от всего “плохого” в православии весьма характерно для отношения интеллигенции к религии»¹. Стоит заметить, что мнению «новых славянофилов» можно противопоставить и мнения «новых западников», которые, вне всякого сомнения, отыщутся и в современном российском обществе. Извечная русская дилемма не разрешена до сей поры и неизвестно, будет ли разрешима она когда-либо вообще. А если будет, то не исчезнет ли при этом Россия как исторический, культурный и социальный феномен?..

Оценка творчества Вл. Соловьева, интересного и глубокого русского философа, думается, лежит где-то посередине между славянофильским негодованием и западническим восторгом. Сегодня, в период возвращения и восстановления утраченного духовного наследия России, важно вспомнить не только имена, но и основные идеи русской философии «золотого века», периода религиозно-культурного ренессанса начала XX в., идеи, которые не перестали быть актуальными и в настоящее время, как остаются неизбывными и величественными основные нравственные, духовные ценности русского народа и всего человечества. Это восстановление необходимо еще и для того, чтобы не упустить века XXI, в котором, кто знает, может быть настанет время нового религиозно-культурного ренессанса в нашем Отечестве.

Конечно, многие философы конца XIX — начала XX в. останавливались в своих работах на проблеме национальной идеи

² Платонов О.А. Русская цивилизация... С. 171—173.

России, а точнее — русской идеи. Однако ни произведения Н.А. Бердяева или И.А. Ильина, ни осмысления отдельных черт и внутренних установок русского менталитета Н.О. Лосским, П.А. Флоренским, Е.Н. Трубецким и другими не могут быть заявлены как *открытия* при всей их, признаем, оригинальности и глубине. Многие из исследователей восприняли направления, ранее обозначенные или «систематизированные» Вл. Соловьевым. Философия всеединства, заявленная и развернутая им, стала, на наш взгляд, основой творчества большинства русских мыслителей конца XIX — начала XX в.

Одним из идейных направлений русской общественно-политической мысли начала XX в. стал поиск для русского народа национального смысла существования. Уже сам Вл. Соловьев подметил религиозный характер русского самосознания, что в дальнейшем развивают в своих работах его последователи. Однако тема русской религиозности, например, у В.В. Зеньковского сводится к изначально религиозному характеру освоения мира русскими¹. Это утверждение не следует, полагаем, абсолютизировать, хотя оно вовсе не является таким уж несправедливым. У Вл. Соловьева религиозность точно льется из него самого, освящая исследования, результаты которых, таким образом, являются не данными (независимыми), но заданными, то есть субъективными и даже в определенном смысле изначально детерминированными.

«Русская идея», и эту мысль мы часто встречаем у Н.А. Бердяева, несет на себе религиозно-мессианскую окраску², и эта «деталь» не является случайной или излишней. Мессианизм национальной идеи показывает то, что она не языческая, не внешняя, не целеполагающая, не сиюминутная... Мы можем уверенно сказать, что «русская идея» являет собой своего рода социальный, но не узконациональный идеал, возведенный в абсолют. Социально-политический аспект, справедливо замечает Вл. Соловьев, не исчерпывает собой сущности русской идеи. Описание общественных процессов в России не раскрывает внутренних, глубинных черт русского народа и, тем более, не может их объяснить.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. С. 23, 32, 36, 52, 64 и др.

² Бердяев Н.А. Русская идея. С. 42—43, 92, 184—190, 192—193, 195 и др.

Религиозный смысл русской идеи, по мнению Вл. Соловьева, категорически несовместим с идеей абсолютного государства, даже национального и христианского (тем более христианского!). Религиозный, православный смысл русской идеи заключается в объединении религиозного и светского в единое целое: «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, ...но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея»¹. Религиозное осмысление Вл. Соловьевым русской идеи, основанное на наиболее чистых, глубинных установках русского менталитета, демонстрирует новый, интересный и важный аспект христианской идеи, которая получает особое звучание в сопряжении с философией всеединства.

Современные действия человека, с целью сохранения природной и социальной среды, исторического окружения людей, своего рода «экология человека», могут сегодня рассматриваться в этом ракурсе не только как «социальная экология», но и как «экология личности», как очищение и сохранение индивидуального сознания от всего наносного, постороннего, ненужного. Ментальные механизмы своеобразной защиты личности от внешних воздействий играют, на наш взгляд, значительную роль в сохранении индивидом внутренней самобытности, «самости» со всеми ее особенными чертами, способствующими более полной национальной или социальной идентификации.

В теоретическом плане задача российских исследователей сегодня состоит в том, чтобы не останавливаться на достигнутых результатах, не закрепляться на воспринятых из западных социальных наук значениях понятий и характеристиках феноменов, но открывать собственные их составляющие и специфику, искать новые подходы и поднимать другие, еще не изу-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 649.

ценные аспекты, точки сопряжения и различия рассматриваемых нами ментальных феноменов.

Процесс сохранения духовной сферы культуры, своего рода артефактов человеческого сознания, не должен отделяться от процесса спасения для будущих поколений материальных достижений культуры. Известно, что материальное наполнение окружающей среды зачастую несет в себе духовное содержание, отражающее достижения (как, впрочем, и недостатки) человеческой цивилизации. Эта двуединая цель сохранения духовного потенциала современного общества должна, на наш взгляд, лежать в основании российской политики по защите достижений русской национальной истории и культуры.

Сегодня существует опасность при чисто историческом подходе в изучении менталитета народа, нации, эпохи впасть в некоторое заблуждение, которое было подмечено в свое время французским исследователем ментальностей Л. Февром. Он ставил своей научной целью борьбу против тенденций проецирования на экран прошлого современных наших чувств, идей и предрассудков и требовал изучения объективных условий для возникновения тех или иных умонастроений отдаленной эпохи¹. Эту трудность ментальных исследований — невольное транспонирование современного сознания в головы людей прошлого подчеркивает и А.Я. Гуревич: «Каков был способ их мировосприятия, какие силы формировали их отношение к действительности, возможно ли было для них столь же четкое разграничение между естественным и сверхъестественным, между возможным и невозможным... Мировоззрение людей формируется их образом жизни»². Последнее замечание представляется важным в контексте социальной детерминации русской национальной идеи.

Национальная идея рассматривается как феномен, производный от национального сознания и внесознательной сферы того или иного народа. Национальное сознание было бы справедливым, наверное, рассматривать как одну из разновидностей этнического сознания. Необходимо уточнить, что на-

¹ Fevre L. Pour une histoire part entière. Paris, 1962. P. 424.

² Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 46.

циональное сознание характерно для этносов, интегрированных в нацию, и только для них. Мы живем сегодня в эпоху национально структурированных общностей и, следовательно, сами являемся носителями этого сознания.

Термин «национальное сознание» справедливо представляется некоторыми исследователями как не вполне удовлетворительный, поскольку имеет достаточно узкий смысл. В концепции общественного сознания существуют критерии выделения различных его структурных элементов, в том числе по субъекту и объекту отражения. Если основанием выступает объект, то термин «национальное сознание» употребляется верно, аналогично терминам «нравственное сознание», то есть сознание, отражающее моральную жизнь общества, «экологическое сознание», то есть сознание, отражающее отношение человека к природе и т. п. Социальный субъект в этом случае жестко не определяется, им может быть как индивид, так и группа, класс, нация, общество в целом. Следовательно, когда мы хотим сказать, что данный субъект сформировал определенные представления о национальном в жизни общества (история, традиции, язык, культура), то можем предполагать, что он обладает национальным сознанием, которое, разумеется, не исчерпывает всего содержания сознания.

Если же критерием выступает субъект, и этим субъектом является нация, то термином «национальное сознание» мы пользоваться уже не можем, и здесь правомерно понятие «сознание нации». Этим термином обозначается вся система общественного сознания данной нации. Можно сказать, что сознание нации имеет два уровня — обыденное и теоретическое (чего нельзя сказать о национальном сознании), определенные формы (политическое, правовое, нравственное, эстетическое, философско-религиозное), различные состояния.

Национальная специфика выражается не во всех структурных элементах и неодинаково. Так, например, трудно определить национальную специфику идеологии, тогда как в общественной психологии она бывает выражена достаточно четко (обычаи, традиции и т. п.), хотя и здесь разные формы сознания по-разному аккумулируют национально-особенное. Маловероятно существование национальных философских или религиозных систем (они часто бывают региональными), в то

время как на обыденном уровне эстетического сознания национальные элементы нетрудно выделить. Особую сложность представляет феномен политического сознания, где представления о национальной государственности подчинены социальным интересам и зависят в значительной степени от конкретно-исторической ситуации.

Субъектом национального сознания, повторим, может выступать любой социальный субъект — от личности до общества в целом. Но открытым остается вопрос о том, в какой мере национальное сознание может быть присуще каждому из них. Л.Н. Гумилев справедливо заметил, что «этническая характеристика лучше воспринимается и улавливается в больших массах, нежели в единичных случаях»¹. Не означает ли это, что этническая форма национального сознания в большей степени присуща группе, нежели индивиду? Или что национальная специфика представлена не на всех уровнях индивидуального сознания? Очевидно, однозначно ответить на этот вопрос нельзя.

Можно признать, что в любых национальных процессах участвуют индивиды, для которых сохранение этноса является условием собственного выживания. И в этом смысле этнические процессы всегда выступают как личные. Особенно явственно это проступает в национальном пространстве, поскольку личное стремление к сохранению нации-государства отражает и профессиональные, и престижные, и семейные установки человека. Здесь может быть «размыта» граница между национальным и гражданским сознанием, более того, в большинстве случаев имеет место «наложение» одного на другое.

Человек, поскольку он является членом разных социальных групп, и в его сознании в разной степени отражаются их требования и нормы, осознает свою этническую принадлежность зачастую через призму других социальных факторов. В групповом сознании этническая определенность проявляется более четко. И.С. Кон, анализируя национальный характер, справедливо замечает, что существование национальной культуры еще не определяет обязательного наличия национально-специфи-

¹ Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990. С. 12.

ческих черт у отдельной личности. Он утверждает, что национально-специфической является лишь вся совокупность определенных психических черт, но ни одна из этих черт, взятая в отдельности, не является уникальной, она может встречаться и у других народов¹. Системный метод в анализе национально-го характера и национальной психологии, предложенный специалистами в области социальной психологии, полностью оправдывает себя и при анализе национального сознания. Национальное сознание является таковым лишь постольку, поскольку отражает весь комплекс национальных черт в жизни общества как систему, во взаимосвязи и развитии, оно фиксирует законы и тенденции в развитии наций.

Очевидно, что личность не в состоянии отразить все многообразие национального даже в жизни современного ей общества, не говоря уже об историческом опыте поколений. Но личность способна зафиксировать основные закономерности и тенденции развития наций вообще и своей конкретной нации, в частности. С другой стороны, она является носителем специфических национально-психологических черт, сложившихся под влиянием традиций, обычаев данной нации. Нельзя также забывать о том, что существует идентификация индивида с собственной нацией, которая отдает предпочтение в осознании именно ее конкретных признаков по сравнению с восприятием отличительных особенностей других наций. На мировоззренческом уровне на основе такой идентификации у личности могут формироваться (и формируются) оценочные суждения, фиксирующие личное предпочтение собственной нации как ее объективные преимущества перед другими. Мы вправе говорить об элементах национального сознания на всех уровнях мира личности.

Историческим субъектом национального сознания является социальная группа. В принципе, анализ поведения человека как представителя группы во всех исследованиях приносил лучшие результаты, чем собственно изучение индивида или общества². Во-первых, сознание социальной группы в состоянии охватить и зафиксировать все национальные процессы,

¹ См.: Социальная психология. М., 1975. Гл. IV, § 3.

² См.: Шихирев П.Н. Межнациональные отношения: социально-психологический подход // Национальные процессы в СССР. М.: Наука, 1991.

происходившие или происходящие в обществе. А во-вторых, в силу определенного места в системе общественного производства, каждая социальная группа вырабатывает свое отношение (внутренне непротиворечивое) ко всем общественным явлениям, в том числе и национальным. Это придает национальному сознанию активный характер, хотя направленность этой активности у разных групп разная. При этом преимущество в обладании истинными знаниями в области национальных отношений имеет та социальная группа, чьи аксиологические установки соответствуют направлению исторического развития. В связи с этим понятна наблюдаемая сегодня актуализация проблемы и активизация исследования ментальных феноменов социального и индивидуально-личностного плана.

В сложившихся условиях вполне понятна тревога здравомыслящих ученых, политиков, деятелей культуры за судьбу своего Отечества, его культуры и государственности. Не случайно сегодня усиление интереса к истории России, к идеям русских философов и общественно-политических деятелей прошлого, к тем идеям, в которых отражаются исторические судьбы России, своеобразие ее культуры и народного духа, ее место и роль в общем историческом процессе. При этом важно, чтобы результаты теоретических исследований, связанных с поиском национальной идеи, имели хотя бы малый шанс на практическое осуществление. И первым шагом в этом направлении могло бы быть официальное признание необходимости для страны не некоей безликой «новой идеологии», но «русской национальной идеи» как идеи сплочения России, возвращения духа великодержавности (здесь не имеется в виду шовинизм) и национальной гордости. Однако, как справедливо замечают К.М. Никонов и А.Н. Выршиков, «сама национальная идея не получила еще статуса государственной идеи. К сожалению, не все сразу и разумно делается в нашем Отечестве»¹. Можно только согласиться с данным утверждением.

Задачей философии сегодня является, наряду с прочим, воссоздание цельной картины представлений о мире, то есть о

¹ Выршиков А.Н., Никонов К.М. Российская национальная идея. Некоторые суждения о государственности, демократии и культуре, свободе и человеческом достоинстве. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1998. С. 24.

жизни и деятельности общества и человека. В данной системе предполагается объединение взаимозависимых друг от друга социальных сфер. В отношении же отдельной проблемы философу доступен синтез воедино отдельных разрозненных научных сфер, направлений исследования. Соединение теоретических и практических целей работы также видится важной задачей общефилософского плана. Осмысление феномена менталитета без привязки его к конкретным, в определенной мере конъюнктурным, соображениям узконаправленным исследователям часто позволяет избегать однозначных (а потому, в значительной степени недостоверных — в силу неубедительности) оценок и выводов.

Поиск причин мощной творческой активности большого числа неординарных личностей на относительно небольшом отрезке времени в конце XIX — начале XX в. занимает сегодня умы многих исследователей. Думается, что не будет слишком большой натяжкой считать одной из предпосылок «золотого века» русской философии, подъема русского национального самосознания в целом, — обострение духовного противостояния в извечных темах «Запад — Восток», «Россия — Европа» и, в частности, «Россия — Германия», произошедшее в начале века. Также нет никаких сомнений, что Первая мировая война, основными противниками в которой были Россия и Германия, стала если не основной причиной национального подъема в русской мысли, то мощным катализатором ее развития.

Первую мировую войну (как и всякую другую) можно рассматривать при этом не только как военное или социально-политическое явление (основное в данном случае), но и как «духовную брань». Это не только противостояние, соперничество государственных идеологий и притязаний, но и столкновение внутренних установок национальных и социальных менталитетов народов стран-участников, столкновение различных способов видения мира, образов мысли и общего строя ума, традиционных (то есть сложившихся исторически) для каждого народа и несопрягаемых с подобной же системой внутренних установок другого общества.

Подобного рода национальные различия, причины которых мы видим в ментальных особенностях, обозначали в своих работах многие русские философы. Так, например, П.А. Флоренский

разграничивает все европейские нации по образности ума. Первые — это умы «узкие и сильные», к ним он относит французов и немцев, стремящихся сократить число образов (которые каждый человек для себя создает в вещах), спаивая необходимо оставшиеся в единую, крепкую, но маловыразительную цепь дедукций. Вторые — умы «широкие и слабые», яркими носителями которых являются англичане, стремящиеся, напротив, к разнообразию ярких и взаимонезависимых моделей. П.А. Флоренский замечает: «Нам полезнее обратить взор к уму английскому, не терпящему в науке придворной чопорности и условного, задним числом наводимого единства, — к отважной мысли, показывающей себя в незаштукатуренном и неприкрашенном виде, с теми укачками, неувязками, противоречиями и отступлениями, которые свойственны живой, не препарированной умственной деятельности»¹. Сравнивая установки научного сознания, П.А. Флоренский говорит о различной оценке тех или иных исторических фактов, научных результатов носителями исторически разных национальных менталитетов. Конечная оценка зависит в итоге от своеобразия стиля национальной мысли². Однако подобного рода замечания относятся не только к сфере действия науки. Это верно в значительной степени и для массового национального сознания в целом. Полагаем, нет необходимости подробно останавливаться на утверждении, что понятия «стиль мысли» и «склад ума» можно в определенной мере отождествить с понятием «менталитет» (в одном из его толкований), так как немецкое «die Mentalität» изначально имеет значение «образ мыслей, склад ума»: практически полное совпадение.

Ясно, что, условно говоря, понятие «западный человек» не представляет собой характеристику конкретной личности или всеобъемлющей общности. Это, скорее всего, условный, в значительной степени произвольный набор личностных качеств, объясняющийся социальными, политическими, природными и иными условиями. Различия в национальных характерах европейских народов, в сравнении в том числе с русским, были подмечены Н.А. Бердяевым: «...между Францией и Германией разница не меньшая и даже большая, чем между Германией и

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. С. 105—106.

² Там же. С. 109.

Россией. Классические французы считают мир за Рейном, Германию, Востоком, почти Азией. Цельной европейской культуры не существует...»¹. Тем не менее поскольку выделяются типичные различия России и Европы в целом, было бы справедливым признать тему духовного противостояния Германии и России начала XX в. актуальной и значительной.

Важность социальной детерминации национально-психологических черт русского и немецкого народов и самое общее их разведение характеризуется интересным историческим фактом, подчеркивающим практическую целесообразность этого. Анализ причин неудач германской армии в Первой мировой войне поставил перед будущим германским генеральным штабом задачу изучения духовных черт русского народа и особенностей его национального мышления, его социального и экстремального поведения (того, что мы относим сегодня в определенной мере к понятию «менталитет»). Для этого привлекались в качестве консультантов-аналитиков бывшие граждане Российской империи и СССР. В период подготовки войны в России, как пишет Ю. Бородай: «...надо было кроме всего прочего — кроме экономической статистики, оценки военного потенциала, потенциала технического и т. д. — не ошибиться (что было очень важно) и в оценке русского менталитета, русского характера»². Это подтверждает нашу мысль о большом значении духовного противостояния воюющих сторон. Сегодня этот масштабный феномен частично раскрывается в терминах «психологическая война», «информационная война», «информационная блокада» и им подобных. Вместе же все они являются составляющими даже не идеологической войны (здесь велико значение государства), но противостояния идей, мыслей, языков, духовных привязанностей и традиций, связанных не только с поведением, но и с мышлением и сознанием — социальным и индивидуальным.

Основным движением Первой мировой войны было, по большому счету, духовное столкновение, столкновение «германского духа» с «духом русским». Познать русскую душу, разгадать загадку «русского сфинкса» и озвучить разыскиваемую

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 71.

² Бородай Ю. Химеры, переработанные в реальность // Родина. 1993. № 10. С. 31.

поколениями мыслителей русскую идею — задача не из легких, если она вообще достижима. На несоединимое единство русской национальной души, которое просматривается в самом первом приближении, указывал известный отечественный философ и богослов Г.В. Флоровский: «Нетрудно различить в русском быте разнородные слои — варяжский, византийский, славянский, татарский, финский, польский, московский, “санкт-питербургский” и прочая... Как бы сами собой перебрасываются мостики к норманским «вооруженным купцам», к византийскому цезаропапизму и Номоканону, к Золотой Орде и кочующим ино-родцам, к иезуитам и шляхте и т. д.»¹. По-видимому, именно этой особенности русской души и не сумели понять германские стратеги, оценивая значение национального характера народа, который они намеревались победить.

Известно, что Н.А. Бердяева считают родоначальником теории, которая, условно говоря, «переносит» в сферу межгосударственных отношений взаимоотношения гендерные, социально-половые. Сам же он пишет, что подобного рода теории — немецкое произведение, и создаются они для оправдания германского империализма и германской воли к могуществу. В основе их лежат представления о русском народе как о народе женственном и душевном, а о германском, напротив, — мужественном и духовном. Поэтому якобы судьбой предназначено Германии овладеть Россией. С такого рода теоретическими положениями связывалась и соответствующая практика государства. Н.А. Бердяев опровергает эту «теорию», доказывая, что «в действительности русский народ всегда был способен к проявлениям большой мужественности... В нем было богатырское начало. Русские искания носят не душевный, а духовный характер»². История не раз проверяла наш народ на мужество, и в большей части он уверенно «проходил» эту «проверку».

Всякий народ должен, по мнению Н.А. Бердяева, иметь в себе и мужественные и женственные черты (как, к слову сказать, и на физическом уровне — известно, что биологические существа несут в себе отдельные признаки противоположных полов). Преобладание любого из признаков в народе приводит к соци-

¹ Флоровский Г.В. О народах не-исторических. С. 101.

² Там же. С. 246.

ально-политическим перекосам и, скорее, является уродством, чем образцом для подражания. Но не различие в «социально-ролевых» чертах — причина противостояния России и Германии. Более важное здесь заключается в том, что «германская и русская идеи — противоположны. Германская идея есть идея господства, преобладания, могущества; русская же идея есть идея коммюнитарности и братства людей и народов. ...Германское господство есть исторический враг России. В самой германской мысли есть элемент, нам враждебный, особенно в Гегеле, в Ницше и... в Марксе. ...Воле к могуществу и господству должна быть противопоставлена мужественная сила защиты»¹.

Е.Н. Трубецкой в своей работе «Война и мировая задача России» также анализирует некоторые аспекты Первой мировой, Русско-германской войн. Основная, проводимая им мысль, — это мысль возможности и реальности победы России в этой войне. Он подчеркивает духовную силу единения русского народа в его стремлении победить. «Не болезненный паралич воли, — пишет Е.Н. Трубецкой, — а... доведенная до крайнего напряжения воля победить составляет характерную черту нынешнего общественного настроения. ...В глубине души всякий убежден, что именно нам достанется победа, полная и блестящая. ...Все преисполнены верой в ее благой смысл. ...Ошибочно было бы заключать отсюда, что одной воли победить достаточно для того, чтобы одержать победу. Но с другой стороны, без этой воли и без той веры, которая горы передвигает, ни о какой победе не может быть речи. Не сила оружия, отдельно взятая, решает участь сражений, а та духовная сила, которая управляет оружием и без которой оно — мертво»². Проигранная война часто проиграна еще до первого сражения, духовная подоплека исходов боевых схваток немалозначима. Уверенность в правоте своего дела, борьба за великие идеи, а не лишь за территории, собирает народ, выдвигая из его рядов полководцев и героев, которые служат высоким образцом, примером для подражания.

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 246—247.

² Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 494—495.

Цели и задачи Первой мировой войны для России были благородными и великими. Освобождение славянских народов и народов малых европейских государств стало высокой русской миссией, в которой Россия нашла самое себя, свое лучшее национальное «я», что подняло ее над сомнительным национальным эгоизмом и превратило в служителя общемировым, всечеловеческим интересам. В защите слабых просматривается и рациональное зерно (которых, увы, часто недостает в русской душе и русском сознании): обладая огромной территорией, Россия не заинтересована в ее расширении. Важно сохранить «status quo», направляя силы на внутреннее укрепление государства.

Не дай Бог России уподобиться германскому агрессору! Не дай Бог перенять хоть толику чужой и чуждой национальной идеи, изменив своей миссии, родной по изначальной сути, близкой по духовному складу! Е.Н. Трубецкой замечательно видит это. Прогнозируя общий исход мировой битвы (война к моменту написания работы еще не закончилась, как не было еще, к слову сказать, и неудач 1916 г.), он прозорливо дает расклад европейской геополитики: «Каков бы ни был исход настоящей войны, великая германская нация, насчитывающая более семидесяти миллионов, может быть только побеждена, но не уничтожена. И в будущем Германия останется во всяком случае сильным и опасным для нас соперником; опасность эта может быть устранена только верностью тому знамени, во имя которого мы боремся; как только мы ему изменим, как только вместо того, чтобы освобождать и защищать другие народы, Россия начнет поглощать и угнетать их, народы восстанут против нее, как теперь они восстают против Германии: отказаться от своей освободительной миссии для нее — значит обречь себя на гибель духовную, а в конце концов и материальную»¹. История доказывает нам правоту этого замечания русского философа. Необходимость сохранения и утверждения собственной национальной идеи, внутренне присущей русскому народу, остается насущной проблемой в настоящее время.

Можно сделать несколько предварительных выводов, в той или иной степени обоснованных выше. Во-первых, духовное,

¹ Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России. С. 500.

идейное противодействие в войне является не менее значительным, чем непосредственное военно-техническое, экономическое и политическое столкновение, зачастую определяя и характер, и общий итог войны. Во-вторых, изучение национального характера, ментальных черт народа представляется дополнительной силой, серьезным козырем в возможном будущем информационном или военном противостоянии, что и было продемонстрировано германцами на начальном этапе Второй мировой войны. С русским национальным характером они в итоге просчитались. Вообще трудно узнать все о народе, который сам о себе всего не знает. Рациональный расчет немцев и необъяснимая порывистость русских не могли быть сведены немецкими аналитиками к единому знаменателю. И в-третьих, попытка подчинения русского народа чуждым традициям и нравам и жесткое внешнее вмешательство в русское мироустройство в каком-то смысле утвердили вызванный к жизни в начале XX в. замечательный период русской национальной мысли — «золотой век» русской философии, достижениями которого, в первую очередь попытками поиска сокровенного смысла русского бытия, мы по праву гордимся сегодня. Важно лишь не упустить эту прерванную и недавно вновь обретенную нить, ведущую нас к историческим глубинам национального сознания, чтобы не начинать поисков со слепого начала, но, опираясь на достижения предшественников, искать и бороться за извечный и по-русски недостижимый смысл бытия, решить нерешаемую загадку русского характера и вновь поднять, как святую хоругвь, знамя таинственной, и оттого пугающей и притягательной, Русской Идеи.

Наше исследование феномена менталитета в контексте русской национальной идеи позволяет высказать еще несколько соображений, связанных с взаимовлиянием ментальных и социальных феноменов. Во-первых, не только менталитет играет системообразующую роль в формировании социальной среды, но и социальные (как, впрочем, и природно-географические и др.) факторы в какой-то степени формируют эти «потаенные пласты глубинной социальной структуры» (по выражению М. Блока). А во-вторых, следует сразу отметить возможные заблуждения, заключаю-

щиеся в том, чтобы изучение артефактов человеческого сознания, внутренних установок оценки и поведения считать своего рода «универсальной отмычкой» прогнозирования социальных процессов. Но, тем не менее, важность изучения ментальных феноменов трудно переоценить, что подвигает нас к продолжению исследовательской работы в этом направлении.

Общие итоги нашего исследования

Настоящей работой предпринята попытка социально-философского осмысления сложного и многозначного феномена русского менталитета. Вместе с тем мы не претендуем на «окончательное» разрешение данной проблемы. Во-первых, по причине постоянного становления менталитета русского народа, относительного изменения его (в отдельных структурных моментах) в изменяющихся геополитических и социальных условиях; поскольку эволюцию его (существующего во «времени большой длительности») нельзя считать завершившейся. Во-вторых, по причине собственной внутренней сложности и противоречивости феномена русского менталитета. Проведено предварительное обобщение предшествующего опыта осмысления феномена менталитета — в философии, социальной психологии, лингвистической науке и философии образования. В качестве вспомогательного материала использованы работы политологического и социологического характера.

Исследование русского менталитета как социально-философского феномена актуально на современном этапе развития отечественного социогуманитарного знания. Оно обращено к проблеме самоопределения современного российского общества и отдельного индивида, направлено на упорядочение социальной жизни. Проблема менталитета находится в контексте проблем политической, культурной и духовной самодетерминации России как социального образования, устойчивого не только в социально-политическом протяжении, но и в пространстве исторической психологии.

Менталитет следует рассматривать как систему глубинно-психических социально-культурных установок, что представляется убедительным в категориально-понятийном плане. Предложенная нами трактовка служит упорядочению и дальнейшему содержательному развитию современного социально-философского знания. В работе мы попытались обозначить общие наметки авторского ментального подхода, который способствует

осмыслению событий социальной истории через призму конкретно-психических свойств и качеств того или иного общества, народа и индивида.

Изложены онтологические представления о сущности, структуре и особенностях функционирования ментальных феноменов. Раскрыто содержание феномена установки и его социальные проявления — глубинно-психическое, социальное и аксиологическое. Феномен установки является своеобразной структурной основой менталитета; она функционирует как в сфере внесознательного, так и на границе, «в преддверии» общественного и индивидуального сознания.

Сравнительный подход — синтез различных направлений науки — способствует утверждению интегративного подхода в современном общем социально-гуманитарном знании. Ментальные феномены должно исследовать в междисциплинарном научном пространстве. Необходимо определенное слияние, «сизигия» (Вл. Соловьев) подходов и методов социальной философии с научными подходами, методами и исследовательскими установками истории, социологии и политэкономии, психологии и географии, этнологии и демографии, символической антропологии и лингвистики, семиотики, фольклористики и т. п. Некоторые примеры такого рода слияния мы попытались представить в настоящем исследовании.

Именно комплексные, междисциплинарные исследования могут представить относительно точно и убедительно менталитет как систему «разлитых» в определенной социальной среде умонастроений, неявных установок мысли и ценностных ориентаций, автоматизмов и навыков сознания, текучих и вместе с тем очень устойчивых внеличных его аспектов. Ментальный подход вскрывает иной, как бы «потаенный» план общего сознания, подчас не выраженный четко и не формулируемый эксплицитно. В центре его — образ мира, который заложен культурой в сознание людей данного общества и преобразуется ими спонтанно, по большей части вне контроля их «дневного сознания»¹.

Менталитет функционирует в тесном сопряжении с культурой. Вместе с тем он не может рассматриваться как элемент культуры, поскольку не объективируется в привычных культу-

¹ См.: Гуревич А.Я. Исторический синтез... С. 10—11.

рологических рамках. Менталитет может рассматриваться как функциональная глубинно-духовная основа ценностей культуры данного конкретного общества, как операциональная компонента культуры.

Феномен менталитета не исчерпывается также феноменом национального сознания, поскольку менталитет включает в себя общественное, национальное, этническое и т. п. формы сознания в качестве существенного, но не единственного структурного элемента. Менталитет функционирует, преимущественно, во внесознательной социальной сфере, занимая в том числе и сферу общественного бессознательного. Глубинный, малоизменчивый (инертный) блок менталитета выступает своего рода защитным механизмом для сущностных духовных основ народа, общества. Подвижный, внешний (витальный) блок менталитета принимает на себя большую часть воздействий, связанных с социально-историческими изменениями.

Настоящей работой предпринята попытка выделения основных признаков и особенностей русского менталитета. Подчеркивается, что поведенческая составляющая менталитета, реализующаяся в витальной сфере, может не совпадать с глубинными установками менталитета, занимающими инертное пространство менталитета, его ядро. В этой связи обращается особое внимание на феномен русского дуализма, проявляющийся не только в культуре, но и в сознании, социальном поведении и, возможно, мыслительных реакциях индивида.

В нашей монографии развернут в контексте обозначенной темы опыт русской философской мысли конца XIX — начала XX в. — периода «золотого века» русской философии, в осмыслении различных аспектов социально-философских феноменов, которые в современной науке обозначены как ментальные. Выделены представления русских философов о духовных, психологических, социально-культурных и иных свойствах и качествах русского народа, как находящихся в сфере общественного и индивидуального сознания, так и выходящих за пределы ее.

**Список литературы,
использованной при написании работы
и не бесполезной для дальнейшего осмысления
проблемы**

Акопов Г.В., Иванова Т.В. Понятие и междисциплинарное значение ментальности в современной психологии // Психология как система направлений: Ежегодник Российского психологического общества РАН. Т. 9. Вып. 2. М.: Изд-во МГУ, 2002. С. 40—41.

Актуальные вопросы диалектики (историко-философские аспекты). М.: ИФ РАН, 2000. 256 с.

Александриков Э.Г. «Этническое самосознание» или «этническая идентичность» // Этнографическое обозрение. 1996. № 3.

Алексеев А.А. Проблема государственной власти в русском культурном наследии на рубеже XIX—XX вв. // Актуальные вопросы диалектики (историко-философские аспекты): Тез. XIII ежегодной науч.-практ. конф. Кафедры философии РАН. М.: ИФ РАН, 2000. С. 252—254.

Алексеева И.Ю. Трактровка А.Ф. Лосевым и С.Н. Булгаковым понятия в философии имени // Философские науки. 1998. № 3—4. С. 112—125.

Андронов Ю.В., Мячин А.Г., Ширинянц А.А. Русская социально-политическая мысль XIX — начала XX в.: К.Н. Леонтьев / Под ред. Д.В. Ермашова. М.: Кн. дом «Университет», 2000. 228 с.

Ануфриев Е.А., Лесная А.В. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен // Социально-политический журнал. 1997. № 3. С. 16—27; № 4. С. 28—44.

Арендт Х. Вирус тоталитаризма // Новое время. 1991. № 11. С. 42—50.

Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс — Политика, 1992. 608 с.

Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.: Изд-во МГУ, 1996. 151 с.

Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи: (К русской народной психологии) // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 84—102.

Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурный словарь). Т. 3. М.: Наука, 1991. 470 с.

Бабаков В.Г., Семенов В.М. Национальное сознание и национальная культура. М.: ИФ РАН, 1996. 71 с.

Баннх С.Г. Географический детерминизм как проблема русской философии. XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Рос. филос. конгр. (7—11 июня 1999 г.): В 4 т. Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 1. Екатеринбург: Урал. ун-т, 1999. С. 148—149.

Барабанов Е.В. Русская идея в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62—73.

Беленький В.Х. Исторический выбор России. Размышления и диалоги. Красноярск: Гротеск, 1995. 184 с.

Белозерцев Е.П. Образ и смысл русской школы: Очерки прикладной философии образования. Волгоград: Перемена, 2000. 461 с.

Белоус В.Г. Русский менталитет // Вопросы философии. 1996. № 5. С. 189.

Бердяев Н.А. Русская идея // Он же. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 11—248.

Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). 624 с.

Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1951.

Беме Я. Истинная психология, или Сорок вопросов о душе / Пер. с нем. СПб.: Оранта-Пресс: Алетейя, 1999. 319 с.

Бернс Р.Б. Развитие Я-концепции и воспитание. М.: Прогресс, 1986. 422 с.

Бжалава И.Т. Восприятие и установка. Тбилиси: Мецниереба, 1965. 195 с.

Бибихин В.В. Закон русской истории // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 94—126.

Библер В.С. Итоги и замыслы: (Конспект философской логики культуры) // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 75—93.

Болотин И.С., Попов С.В. Будет ли сохранен потенциал российской науки? // Социально-политический журнал. 1993. № 11—12. С. 3—10.

Большаков В.И. Русская соборность и системные кризисы российской государственности // Философское осмысление судеб цивилизации: Тез. XIV ежегодной науч.-практ. конф. Кафедры философии РАН (29—30 янв. 2001 г.). М.: ИФ РАН, 2001. С. 150—153

Бородай Ю. Химеры, переработанные в реальность // Родина. 1993. № 10.

Бородина Н.К. Духовность: феномен и понимание: Монография. Волгоград: Изд-во ВолгГАСА, 1999. 129 с.

Бородина Н.К., Полежаев Д.В. Некоторые аспекты парадигмы исследования проблемы духовности // Вестник РФО РАН. 2000. № 1 (13). С. 55—59.

Бороньев А.О., Смирнов П.И. Россия и русские: характер и судьбы страны. Л.: Изд-во ЛГУ, 1992. 104 с.

Бредихина О.Н. Русское мировоззрение: восстановимы ли традиции?.. Мурманск, 1997. 134 с.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.

Бугаенко Н.П. Культурологический и литературный аспекты антиутопии // Социально-педагогическая адаптация детей и подростков: проблемы и решения: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (28—29 апр. 2003 г.): В 2 ч. / Под общ. ред. Л.И. Грищенко, Д.В. Полежаева. Волгоград: Изд-во ВГИПК РО, 2003. Ч. I. С. 97—99.

Бударина Н.Л., Копылов В.И. К вопросу о российском менталитете в различные исторические периоды // Качество жизни — новая цивилизационная парадигма: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Волгоград: ВФ МГУК, 2000. С. 90—103.

Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1999. (Сер. «Слово о сущем»). 447 с.

Буркова Т., Никонов К.М. Н.А. Бердяев об особенностях русской истории // История и современные проблемы общества и человека: Сб. науч. ст. / ВГПУ. Волгоград: Перемена, 1995. (Сер. «Философские беседы»). С. 3—6.

Бутенко А.П., Колесниченко Ю.В. Менталитет России и евразийство // Социологические исследования. 1996. № 5.

Бучило Н.Ф. Национальная идея в духовном опыте народа // Вестник Российского философского общества РАН. 1998. № 4(8). С. 66—69.

Бычков В.В. Эстетический лик бытия: (Умозрения Павла Флоренского). М.: Знание, 1990. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Эстетика»; № 6).

Валеев Д.Ж. Этнопсихология. Башкирская энциклопедия. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1996.

Валицкий А. Россия // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 67—88.

Ванчугов В.В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: РИЦ «Пилигрим», 1994. 405 с.

Васюкова И.А. Словарь иностранных слов. М.: АСТ-ПРЕСС, 1998. 640 с.

Вдовин А.И. «Российская нация»: Национально-политические проблемы XX века и общенациональная российская идея. М.: Либрис, 1995.

Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем.; Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко; Коммент. А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1990. (Сер. «Социологическая мысль Запада»). 804 с.

Викорук А.В. Общенациональная идея в России // Вестник Российского философского общества РАН. 1998. № 4 (8). С. 69—71.

Владышевская Т.Ф. Музыка Древней Руси // Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. М.: Искусство, 1993. 22 с.

Война Германии против Советского Союза 1941—1945: Документальная экспозиция / Под ред. проф. Р. Рюрупа; [Русский вариант]. Berlin: Argon-Verlag GmbH, 1992.

Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления: Логико-гносеологический анализ. М.: Изд-во МГУ, 1989. 238 с.

Волгогонова О.Д. Образ России в философии русского зарубежья. М.: РОССПЭН, 1998. 325 с.

Вундт В. Проблемы психологии народов. СПб.: Питер, 2001. (Сер. «Психология-классика»). 160 с.

Выжлецов Г.П. Духовные ценности и судьба России // Социально-политический журнал. 1994. № 3—6. С. 16—32.

Выршиков А.Н., Никонов К.М. Российская национальная идея. Некоторые суждения о государственности, демократии и

культуре, свободе и человеческом достоинстве. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1998. 112 с.

Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Русский мир: Сборник. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 621—640.

Вяткин Б.А., Хотинец В.Ю. Этническое самосознание как фактор развития индивидуальности // Психологический журнал. 1996. № 5. Т. 17.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М.: Ин-т ДИДИК, 1999. 367 с.

Гачев Г.Д. Национальный Космо-Психо-Логос // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 59—78.

Гершунский Б.С. Менталитет и образование. М.: ИТОП РАО, 1996. 144 с.

Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века: (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). М.: Совершенство, 1998. 608 с.

Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. 448 с.

Гиренок Ф.И. Патология русского ума: (Картография дословности). М.: АГРАФ, 1998. 415 с.

Грамницкий А.Е. Психосемантический анализ стереотипов русского характера: кросскультурный аспект // Вопросы психологии. 1993. № 3. С. 107—110.

Грани духовности. Владимир, 1993.

Гройс Б. Поиск русской идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52—60.

Гудков Л. Национальное сознание: версия Запада и России // Родина. 1994. № 2. С. 14—18.

Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990. 278 с.

Гумилев Л.Н. Субэтносы // Диалог. 1991. № 17. С. 69—76.

Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 328 с.

Гуревич А.Я. // Философы России XIX—XX столетий: Биографии, идеи, труды. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический проект, 1999. С. 233.

Гуревич П.С. Культурология. М.: Гардарики, 1996.

Давидович В.Е. Теория идеала. Ростов н/Д: Изд-во Рост. гос. ун-та, 1983. 108 с.

Давтян П., Цветкова Т. Прощай, любимая Россия! // Комсомольская правда. 1999. 2 нояб.

Демин В.Н. Русская душа и ее космическая предопределенность // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир»: Сб. науч. ст. / Под ред. Е.С. Троицкого. М.: АКИРН, 2000. С. 129—134.

Демин В.Н. Тайны русского народа: в поисках истоков Руси. М.: Вече, 1999. (Сер. «Великие тайны»). 557 с.

Дмитриева Э.Я. Провинциальная ментальность и культурная самобытность: (Нравственный аспект) // Провинциальная ментальность России в прошлом и настоящем: Тез. докл. I конф. по исторической психологии российского сознания (4—7 июля 1994 г.). Самара: Изд-во СамГПИ, 1994. С. 38—41.

Добренко Е. Сумерки или заря? // Литературная газета. 1990. № 50. 12 дек.

Дробижева Л.М. Ширихи национального самосознания // Русские. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 1992. 327 с.

Дубов И.Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 20—29.

Дубова Е.Т. Духовный кризис в России и религиозная психология // Новая Россия: духовность, гражданственность, возрождение. (Сер. «Библиотека журнала “Наука Кубани”»). Краснодар: Кубанский учебник, 2000. С. 83—85.

Дьяков В.А. Славянский вопрос в русской общественной мысли 1914—1917 гг. // Вопросы истории. 1991. № 4—5. С. 3—11.

Душков Б.А. Психосоциология менталитета и нооменталитета. Екатеринбург: Деловая книга, 2002. 448 с. (Gaudeamus).

Ершова Т.А. Менталитет и социальная идентификация: проблема детерминации исторического // Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Рос. симпоз. историков русской философии. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998. С. 277—283.

Земцов Б.Н. Идеология и ментальность дореволюционной российской интеллигенции // Общественные науки и современность. 1997. № 3. С. 75—84.

- Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1, ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. (Сер. «Философское наследие России»). 221 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2, ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. (Сер. «Философское наследие России»). 255 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д: Феникс, 1999. 544 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ростов н/Д: Феникс, 1999. 544 с.
- Зинченко В.П. Миры сознания и структура сознания // Вопросы психологии. 1991. № 2. С. 15—36.
- Зубкова Е.Ю., Куприянов А.И. Ментальное измерение истории: поиски метода // Вопросы истории. 1995. № 7. С. 153—160.
- Иваненков С.П., Кусжанова А.Ж. Размышления о российском менталитете. www.osu.ru/osu/misc/page/ivanenkov/text/mental.html
- Ивановский С. Кое-что осмыслить, а кое-что изменить. Русский экономический менталитет и «заветные мысли» Менделеева. www.ug.ru/ug_pril/ol/2000/13/estyle.htm
- Идея смерти в российском менталитете / Отв. ред. Ю.В. Хен. СПб.: РХГИ, 1999. 303 с.
- Ильин И.А. Духовный смысл сказки // Ильин И.А. Одинокий художник. М., 1993.
- Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. Лондон, 1975; То же: Ильин И.А. Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 323—518.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 81—322.
- Ильин И.А. Религиозный смысл в философии // Ильин И.А. Путь к очевидности: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 9—80.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
- Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 156 с.
- История ментальностей. Историческая антропология. За рубежные исследования в обзорах и рефератах. М.: ИНИОН, 1996. 73 с.

Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуре / Сост., вступ. ст. В.К. Кантора. М.: Правда, 1989. 653 с.

Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. I. Монографии по русской истории. СПб., 1897.

Каган Л.А. Философия Н.Ф. Федорова // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 74—84.

Казанский Н.Н. Проблема ранней истории древнегреческого языка: (Языковая реконструкция и «проблема» языковой нормы): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 48 с.

Казин А.Л. Русская цивилизация как ценностный парадокс // Мир в III тысячелетии: Диалог мировоззрений: Материалы V Всерос. науч.-богослов. симп. Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1999. С. 103—104.

Кант И. Метафизика нравов // Немецкая классическая философия: В 2 т. Т. I. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. (Сер. «Антология мысли»). С. 12—300.

Караулов Ю.Н. Языковая личность и национальный характер // Современная наука: познание человека / Под ред. И.Н. Смирнова. М.: Наука, 1988. С. 182—200.

Катречко С.Л. К онтологии сознания через рефлексию // Философия сознания в XX в.: проблемы и решения. Иваново: Изд-во ИвГУ, 1994.

Касавин И.Т. Чары расширенного сознания // Человек и природа. 1990. № 10. С. 3—15.

Касьянова К. О русском национальном характере. М.: Ин-т национальной модели экономики, 1994. 367 с.

Климов Е. Профессиональный менталитет и психологическая гипотеза // Общественные науки и современность. 1995. № 6. С. 140—149.

Ключевский В.О. Сочинения: В 8 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956. 427 с.

Козлова Н.Н. Смена научных парадигм // Социс. 1995. № 12.

Колмаков В.Ю. Семантика менталитета. www.arctogaia.ru/laboratory/people/kolmakov/semantica.htm

Кондратьев С.В. Психология становления социальной личности человека (вопросы теории): Монография. Волгоград: НКФ «ВОГС», 1999. 168 с.

Кондрашова М.В. Российский менталитет: базовые предпосылки в социальной работе. www.sociology.ru/science/kondrashova.html

Королев А.А. Угроза разрушения человека реальна? // Экология человека: Сб. науч. ст. М.: Моск. ин-т молодежи, 2000. С. 86—92.

Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М.: Когито-Центр: ИП РАН, 1997. 432 с.

Краснянский Д.Е. К категориям «нация» и «этнос» // Философия и общество. 1998. № 6. С. 161—169.

Краткий словарь по философии / Под общ. ред. И.В. Блауберга, И.К. Пантина. М.: Политиздат, 1982. 431 с.

Ксенофонт В.И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. 1991. № 12. С. 41—52.

Кудрявцев И.Е. «Национальное Я» и политический национализм // Политические исследования. 1997. № 2. С. 77—94.

Кульчинский Г. Безъязыкая гласность // XX век и мир. 1990. № 9. С. 44—47.

Лапкин В.В., Пантин В.И. Русский порядок // Политические исследования. 1997. № 3. С. 74—88.

Лебон Г. Психология масс. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 320 с.

Лейбниц Г.В. Предисловие к изданию сочинений Мариа Низолия // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М., 1984.

Лефевр В.А. «Непостижимая» эффективность математики в исследованиях рефлексии // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 3—18.

Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 3—6.

Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. С. 802—880.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 205—422.

Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 29—204.

Лосский В.Н. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

Лосский Н.О. Характер русского народа. Репринт. воспроизв. издания «Посев», 1957 г. М.: Ключ, 1990. Кн. 1. 64 с.; Кн. 2. 96 с.

Лубский Р.А. Политический менталитет: методологические проблемы изучения и российские реалии: Дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д: РГУ, 1999.

Ляшева Р. Знакомьтесь: «Русский космизм» // Библиотека. 1994. № 2.

Марков А.П. Российская ментальность и ценности рыночной экономики // Человек и духовно-культурные основы возрождения России. СПб., 1996. С. 119—136.

Марьяновский В. Российский экономический менталитет: истоки и противоречия // Вопросы экономики. 1996. № 9. С. 158—160.

Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики / Пер. с англ. СПб.: Евразия, 1999. 432 с.

Между величием и вырождением?: «Круглый стол» отечественных историков // Родина. 1994. № 5.

Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.): Материалы Междунар. конф. (14—15 июля 1994 г.). М.: РОССИЭН, 1996. 439 с.

Ментальность, воображаемые миры // Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 131—143.

Ментальность, менталитет // Современная западная философия: Словарь. М., 1991. С. 176.

Ментальность россиян: специфика сознания больших групп населения России / Под ред. И.Г. Дубова. М., 1997. 215 с.

Милкус А. Пустят ли наших выпускников в вузы Европы? // Комсомольская правда. 2000. 5 мая.

Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений: Материалы V Всерос. науч.-богослов. симп. Н. Новгород: Изд-во ВВАГС, 1999. 232 с.

Михайловский Н.К. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Л., 1964.

Моисеев Н.Н. Размышления о национализме // Социально-политический журнал. 1994. № 3—6. С. 47—54.

Монтень М. Опыты. Избранные произведения: В 3 т. / Пер. с фр. Т. II. М.: Голос, 1992. 560 с.

Мостовая И.В., Скорик А.П. Архетипы и ориентиры российской ментальности // Политические исследования. 1995. № 4. С. 69—76.

Мухлынина Н.Л. Дискурс и субъект: иллюзии самовыражения пола в феминистской и патриархальной антропологии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. 24 с.

Надирашвили Ш.А. Установка и деятельность. Тбилиси: Мецниереба, 1987. 361 с.

Невлева И.М. Основы философских знаний. М.; Белгород: Изд-во БелГУ, 1995. 232 с.

Немов Р.С. Психология: В 3 кн. Кн. 1. Общие основы психологии. 2-е изд. М.: Просвещение: ВЛАДОС, 1995. 576 с.

Никонов К.М. Свобода и ее содержание // Свобода и ее содержание: Сб. науч. ст. Волгоград: Изд-во ВГПИ, 1974. С. 3—101.

Никонов К.М. Социальная активность и свобода личности // Социальная активность и духовное богатство личности. Волгоград: Изд-во ВГПИ, 1980. С. 72—86.

Никонова Л.М. К вопросу о социальной установке как компоненте структуры личности // Свобода и ее содержание. Волгоград: ВГПИ, 1972. С. 117—128.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 557—748.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. I. 772 с.; Т. II. 829 с.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 295—556.

Новиков А.М. Российское образование в новой эпохе. Парадоксы наследия, векторы развития. М.: Эгвес, 2000. 272 с.

Новикова О.С. Национальное самосознание как форма превращенная социальных отношений: Монография. М.: Прометей, 1998. 170 с.

Новый энциклопедический словарь / Брокгауз — Ефрон. Т. 20. Стлб. 270.

Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика / Пер. с англ.; Общ. ред., послесл. В.В. Зелинского. СПб.: Акад. проект, 1999. 206 с.

Огурцов А.П. Подавление философии // Общественные науки. 1989. № 3. С. 161—183.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Республика, 1991. 438 с.

Особенности национальных менталитетов. www.express.irk.ru/city/fran/mental.htm

Павлов И.П. О русском уме // Павлов И.П. Рефлекс свободы. СПб.: Питер, 2001. (Сер. «Психология-классика»). С. 107—125.

Переслегин С.Б. Понятие менталитета: (Тезисы). www.okh.nm.ru/materials/Pereslegin/Mentall.htm

Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. М.: Изд-во МГУ, 1988. 207 с.

Петривняя И.В. Инновация в подготовке учителя. Куйбышев, 1990. 136 с.

Петровский А.В. Психология о каждом и каждому о психологии. М.: РОУ, 1996. 328 с.

Пигалев А.И. Философский нигилизм и кризис культуры. Саратов: Изд-во СГУ, 1991. 149 с.

Платонов О.А. Русская цивилизация. М.: Роман-газета, 1995. 224 с.

Платонов Ю.П., Почебут Л.Г. Этническая социальная психология. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. 181 с.

Полежаев Д.В. Диалектическая триада в философии имени А.Ф. Лосева: (К концепции русского менталитета) // Актуальные вопросы диалектики (историко-философские аспекты). М.: ИФ РАН, 2000. С. 232—234.

Полежаев Д.В. К вопросу о природном детерминизме в функционировании социального менталитета // История взаимодействия природы и общества: Материалы науч. конф. Ч. III. (Приложение к Вестнику Российского философского общества РАН). М.: ИИЕТ РАН, 2001. С. 14—18.

Полежаев Д.В. Космическое сознание русского народа и русская национальная идея // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир»: Сб. науч. ст. / Под ред. Е.С. Троицкого. М.: АКИРН, 2000. С. 150—154.

Полежаев Д.В. Ментальность личности и внутренние механизмы динамики социальной направленности // Credo. Оренбург, 2000. № 2 (20). С. 60—67

Полежаев Д.В., Прудникович Л.А. О «русском смирении» и российском менталитете // Сб. науч. ст. проф.-преп состава ВФМУПК. Ч. 3. Волгоград: ВКПК, 1998. С. 55—62.

Полежаев Д.В. Характер русского народа: ментальное и витальное: (Современное прочтение философии И.А. Ильина)

// Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений. Н. Новгород: ВВАГС, 1999. С. 213—214.

Попов В. Закон ментальной идентичности. Почему реформы в России терпят поражение // НГ-сценарии. 1997. 15 мая.

Попов В. Пассионарность: спасение или тьма? // Диалог. 1991. № 17. С. 68.

Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. 2-е изд., доп. и испр. М.: Наука, 1979. 232 с.

Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 110—122.

Пропп В.Я. Русская сказка / Науч. ред. и коммент. Ю.С. Рассказова. М.: Лабиринт, 2000. 416 с.

Психологический словарь / Под ред. В.П. Зинченко, Б.Г. Мещерякова. М.: Педагогика-Пресс, 1996. 440 с.

Психология Петербурга и петербуржцев за три столетия. СПб.: Нестор, 1999. 156 с.

Психология языка / Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс — Энциклопедия, 1994. С. 556.

Пушкарев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. 1995. № 3. С. 158—166.

Пушкин А.С. Путешествие из Москвы в Петербург // Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Критика и публицистика. М.: Художественная литература, 1976. 508 с.

Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И. и др. Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 96—216.

Размышления о России и русских: штрихи к истории русского национального характера. М.: Ин-т нац. модели экономики, 1994. 136 с.

Рамбо А. Живописная история древней и новой России / Пер. с фр. М.: Современник, 1994. 445 с.

Расовый смысл русской идеи: Сб. ст.: Вып. 1 / Под ред. В.Б. Авдеева, А.Н. Савельева. М.: Аделиз, 1999. 544 с.

Режабек Е.Я. Линия М.А. Бакунина в формировании российского менталитета // Очерки сравнительной культурологии. Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 1993. 228 с.

Российская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 25—54.

Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты. К 70-летию проф. М.П. Мchedлова. М.: РНИСиНП, 1998. 272 с.

Российский менталитет. Психология личности, сознания, социального представления. М.: ИНИОН, 1996. 96 с.

Российское образование и тенденции мирового развития // Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года. М., 2002. С. 1—3.

Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер Ком, 1999. (Сер. «Мастера психологии»). 720 с.

Русская душа в оценке философов, историков, писателей, поэтов, друзей и недругов / Сост. В.И. Десятерик. М.: Фонд им. И.Д. Сытина, 1999. 222 с.

Русская идея, славянский космизм и станция «Мир»: Сб. науч. ст. / Под ред. Е.С. Троицкого. М.: АКИРН, 2000. 310 с.

Русская идея / Сост. М.А. Маслин. М., 1992. 188 с.

Русская цивилизация: исторический феномен или миф?: Тез. докл. регион. науч. конф. М.: МИРЭА, 1998. 98 с.

Русский космизм. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 221 с.

Русский мир: Сборник. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. 864 с.

Рябов О.В. «Жена, облеченная в солнце»: идея женственности России в сочинениях В.С. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: Материалы Междунар. науч. конф. (17—19 мая 2000 г.). Иваново: Ив. гос. энерг. ун-т, 2000. С. 214—217.

Рябов О.В. Русская философия женственности (XIX—XX вв.). Иваново: Юнона, 1999. 359 с.

Савицкий П. Геополитические заметки по русской истории // Русский мир: Сб. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 823—859.

Садовничий В. И образование для государства, и государство для образования // Российская газета. 1997. 20 дек.

Сб. науч. ст. проф.-преп состава Волгогр. филиала Моск. ун-та потреб. кооперации. Ч. III. Волгоград: ВКПК, 1998. 85 с.

Седова Н.Н. Человек — этнический. Волгоград: Комитет по печати, 1994. 83 с.

Селевко Г.К. Современные образовательные технологии. М.: Народное образование, 1998. 256 с.

Серебряный А.Я. Восточноазиатская цивилизация: от возникновения до конца XIX в. Волгоград: Перемена, 1999. 276 с.

Синкевич З.В. Национальное самосознание русских. М., 1996.

Современная западная философия. М.: Полит. лит-ра, 1991. 432 с.

Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т.: Т. 1. Философская публицистика. М.: Правда, 1989.

Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Спор о справедливости: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 622—649.

Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Спор о справедливости: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 744—801.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. I. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959.

Сонин В.А. Психолого-педагогические проблемы профессионального менталитета учителя. Смоленск: Изд-во СГПУ, 1999. 171 с.

Социальная психология / Под общ. ред. Г.П. Предвечного и Ю.А. Шерковина. М.: Политиздат, 1975. 319 с.

Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 824 с.

Стефаненко Т. Этнопсихология. М.: Алетея, 2000. (Сер. «Библиотека социальной психологии»). 320 с.

Стратановский Г.А. Фукидид и его «История» // Фукидид. История. М.: Ладомир-Наука, 1993. (Сер. «Литературные памятники»).

Субботина З.А. Русский религиозно-философский ренессанс как социокультурный феномен // Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Рос. симп. историков русской философии. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998. С. 414—418.

Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. Целостность жизни и творчества // Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. (Сер. «Антология мысли»). С. 5—28.

Тард Г. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр, 1996. (Сер. «Библиотека практической психологии»). 554 с.

Тишков В.А. Что есть Россия? (перспективы нациестроительства) // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 3—12.

Троицкий Е.С. О русской идее. Очерк теории возрождения. М.: АКИРН, 1994. 312 с.

Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 493—508.

Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 372—406.

Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 442—488.

Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 339—371.

Трубецкой Е.Н. Этюды по русской иконописи // Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. (Сер. «Выдающиеся мыслители»). С. 338—441.

Трубецкой Н.С. Мы и другие // Русский мир: Сб. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 766—787.

Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Русский мир: Сб. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 738—765.

Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1980. 384 с.

Узнадзе Д.Н. Внутренняя форма языка // Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. (Сер. «Психология-классика»). С. 381—414.

Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М.: Наука, 1966. 188 с.

Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. (Сер. «Психология-классика»). 416 с.

Ушкуйник В. Памятка русскому человеку. Парадоксы истории. Волгоград, 1997. 96 с.

Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М., 1996.

Философы России XIX—XX столетий: Биографии, идеи, труды. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический проект, 1999. 944 с.

Флоренский П.А. Имена: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). 912 с. С. 449—662.

Флоренский П.А. Иконостас // Он же. Имена. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 341—448.

Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Он же. Имена: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 15—340.

Флоровский Г.В. О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 87—103.

Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Он же. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 74—86.

Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Он же. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 37.

Фрейд З. Психология и русская мысль. М., 1994.

Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989. 270 с.

Хабибулин К.Н., Скворцов Н.Г. Испытание национального самосознания. СПб., 1993. 134 с.

Хендерсон Д. Психологический анализ культурных установок. М., 1997.

Хингли Р. Мировосприятие русских // Россия между Востоком и Западом: традиционные и современные концепции. М., 1994. С. 178—198.

Холл-Парти Б. Грамматика Монтегю, мысленные представления и реальность // Семиотика / Пер. с англ.; Сост. Ю.С. Степанов. М.: Прогресс, 1983. 303 с.

Чаликова В.А. Тоталитарная личность: судьба символа // Знание — сила. 1992. № 10. С. 113—118.

Чентемирова Н.А. Роль менталитета в социологии организации и управления // Качество жизни — новая цивилизационная парадигма: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. Волгоград: ВФ МГУК, 2000. С. 343—350.

Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 т. М.: Правда, 1974. Т. 4. С. 200—295.

Чертыхин В.Е. Этнический характер и исторические судьбы России // Общественные науки и современность. 1996. № 4.

Чеснокова И.И. Проблема самосознания в психологии. М.: Наука, 1977.

Чубайс И.Б. Россия в поисках себя: Как мы преодолеваем идейный кризис. М.: НОК «Музей бумаги», 1998. 220 с.

Шеваров Д. Высоко-высоко над обстоятельствами // Деловой Вторник. Волгоград, 1999. № 34 (247). 21 сент.

Шевяков М.Ю. Менталитет: сущность и особенности функционирования: Дис. ... канд. филос. наук. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1994.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Немецкая классическая философия. Т. 1. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. (Сер. «Антология мысли»). С. 667—747.

Шихирев П.Н. Межнациональные отношения: социально-психологический подход // Национальные процессы в СССР. М.: Наука, 1991. 118 с.

Шкуратов В.А. Историческая психология. 2-е изд., перераб. М.: Смысл, 1997. 505 с.

Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. (Сер. «Антология мысли»). С. 465—720.

Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1 / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальда. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.

Шулындын Б.П. Мир и Россия в XXI веке: тенденции века двадцатого / Мир в III тысячелетии. Диалог мировоззрений: Материалы V Всерос. науч.-богословского симп. Н. Новгород: ВВАГС, 1999. С. 13—21.

Шулындын Б.П. Православие, российский менталитет и политика Российского государства // Русское православие: вехи истории. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1998. С. 69—81.

Этимологический словарь славянских языков. Вып. 8. М.: Наука, 1981.

Этнические стереотипы поведения. Л.: Наука, 1985. 325 с.

Этнопсихоллингвистика / Отв. ред. Ю.А. Сорокин. М.: Наука, 1988. 190 с.

Этнопсихологический словарь / Под ред. В.Г. Крысько. М.: Моск. психолого-социальный ин-т, 1999. 343 с.

Этносоциологические особенности русских. М., 1992.

- Юм Д. О национальных характерах. СПб., 1992.
- Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002. (Сер. «Психология-классика»). 352 с.
- Ядов В.А. Социальная идентичность личности. М.: Наука, 1994. 245 с.
- Язык подсознания / С.М. Горячев и др. Красноярск: Бонус, 1998. 512 с.; М.: ОЛМА-Пресс; СПб.: Нева, 1999. 432 с.
- Яковлев А.И., Кириллов Н.П. Сознание народа. Томск: ТомГУ, 1999. 373 с.
- Ярошевский М.Г. Наука о поведении: русский путь. М.; Воронеж, 1996. (Сер. «Психологи Отечества»).
- Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем.; Вступ. ст. П.П. Гайденко. М.: Политиздат, 1991. (Сер. «Мыслители XX века»). 527 с.
- Borodina N.K., Polezhaev D.V. Spirituality: The Essence and Bases // Bulletin Europa Forum Philosophie de l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, octobre. № 47. Minden, 2002. S. 6—9.
- Burger R. Patriotismus und Nation. Bemerkungen zu einem (niecht nur) osterr (Problem || Levia than). Wiesbaden, 1994. Jg. 22. H. 2. S. 161—170.
- Cross-cultural psychology: Research and applications. Cambridge, 1992.
- Europaisches Bildungs memorandum «Europa als gemeinsamen Gesellschafts- und Kulturraum begreifen!» // Bulletin Europa Forum Philosophie de l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, avril n° 42. Minden, 2000.
- Fevre L. Pour une historea part entière. Paris, 1962. P. 424.
- Hoffmann L. Das «Volk»: Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaden Begriffs // Zeitschrift fur Soziologie. Stuttgart, 1991. Jg. 20. H. 3. S. 191—208.
- Mentalitätengeschichte. Hrsg. Von U. Raulff. Berlin, 1987.
- Mentalność rosyjska. Slownik. Oprac. i. zredaq. A. Lazari. Katowice, «Slask», 1995. 119 s.
- Molden O. Die europäische Nation. München, 1990.
- Poleshaew D.W. Russische und Europäische Mentalität // Bulletin Europa Forum Philosophie de l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, octobre. № 43. Minden, 2000. S. 24—28.

Sellin V. Mentalität und Mentalitätsgeschichte // Historische Zeitschrift, Bd. 241, H. 3. 1985. S. 555—598.

Sellin V. Mentalitäten in der Sozialgeschichte // Sozialgeschichte in Deutschland. Hrsg. Von W. Schiede und V. Sellin. Bd. III. Göttingen. 1987. S. 101—121.

Schulze H. Mentalitätsgeschichte — Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 36. 1998. S. 247—270.

Tellenbach G. Mentalität // Geschichte. Wirtschaft. Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer zum 75. Geburtstag. Hrsg. von E. Hassinger, J.H. Vuller und H. Ott, 1977. S. 11—30.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. МЕНТАЛИТЕТ КАК СИСТЕМА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УСТАНОВОК ..	26
Глава II. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУХОВНОСТИ РУССКОГО НАРОДА	89
Глава III. МЕНТАЛИТЕТ И ЯЗЫК	170
Глава IV. ОСОБЕННОСТИ ЕДИНСТВА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (Предварительные замечания)	220
Глава V. «РУССКАЯ ИДЕЯ», ИЛИ СВЕРХЗАДАЧА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ (Вместо заключения)	281
Общие итоги нашего исследования	336
Список литературы.....	339

Научное издание

Полежаев Дмитрий Владимирович

**ИДЕЯ МЕНТАЛИТЕТА
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
«ЗОЛОТОГО ВЕКА»**

Главный редактор *А.В. Шестакова*
Редакторы: *С.А. Астахова, О.С. Кашук, Е.М. Кокорева*
Технический редактор *А.В. Лепилкина*
Художник *Н.Н. Захарова*

Подписано в печать 16.06.03. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 21,0.
Уч.-изд. л. 22,5. Тираж 500 экз. Заказ . «С» 120.

Издательство Волгоградского государственного университета.
400062, Волгоград, ул. 2-я Продольная, 30.