

Культура. КУЛЬТУРОЛОГИЯ КАК ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА

Автор: А. Я. ФЛИЕР

Среди многих проблем, обсуждаемых в современной культурологии, предметом одной из наиболее жарких дискуссий являются роль и место гуманитарного знания в науках о культуре и то, как это знание, традиционно признаваемое всенаучным, может сочетаться с позитивистской социально-научной парадигмой. Следует отметить, что по сей день еще не сложилось четких общепризнанных определений того, что из себя представляет гуманитарное знание, каковы его социальные цели и значение, в чем критерии его радикального отличия от социально-научного анализа, с одной стороны, и художественного описания - с другой. Пока еще не оформился и комплекс системно выстроенных аргументов, доказывающих имманентную субъективность всякой гуманитаристики.

С позиций одних исследователей, основной критерий гуманитарности - ее аксиологичность, заведомо субъективно-оценочный подход к любому изучаемому явлению [Орлова, 1997]. Эта характеристика представляется существенной, но, как минимум, не универсальной, поскольку оценочный подход далеко не всегда применим даже по отношению к самым типичным объектам гуманитаристики. Например, о каком оценочном подходе может идти речь применительно к языкознанию - традиционному оплоту гуманитарного знания? И напротив, целый ряд категорий социальных наук по сути своей откровенно аксиологичен. Ни один социолог или антрополог не убедит вас в том, что он совершенно безоценочно относится к таким явлениям, как исторический процесс, социальная модернизация или культурная деградация.

Другая позиция апеллирует к тому, что основная познавательная задача, решаемая гуманитарным знанием, - описание и атрибуция объектов преимущественно уникального свойства (например, художественных или интеллектуальных шедевров) [Арнольдов, Батунский, Межуев, 1989], а это заведомо лишает гуманитарные описания должной социальной репрезентативности по сравнению, скажем, с социологическими опросами или иными полевыми исследованиями. С этим аргументом связана и упомянутая выше позиция Э. Орловой: поскольку в процессе гуманитарного анализа ничего не измеряется и не подвергается статистическому анализу, постольку исследования, лишенные измерительной процедуры, *a priori* не научны [Орлова, 1997].

В целом в кругах социологов и антропологов преобладает презрительное отношение к гуманитарным методам изучения культуры, как к абсолютно субъективным, описательным, не открывающим каких-либо значимых социальных закономерностей и т.п. В этой точке зрения много справедливого; но есть основания полагать, что беда

Флиер Андрей Яковлевич - доктор философских наук.

здесь не в априорной неэффективности гуманитарного знания (которое, кстати, и не обязано открывать какие-либо социальные закономерности, ибо это забота собственно социологии), а в очень низком уровне профессиональной отрефлексированности и систематизированности методологий и категориального аппарата гуманитарного знания, в отсутствии претензий и установок сегодняшней гуманитаристики на выявление собственных возможностей по объективному отражению мира.

Парадокс в том, что гуманитарное знание, будучи много древнее социального, осталось на сравнительно низком уровне развития собственных методологий и категорий. Это, быть может, связано с тем, что гуманитаристика всегда занималась лишь *продуктами* интеллектуального и художественного творчества человека, а не *самим человеком* и его интересами. В то же время в последние два века наблюдается стремление рассматривать весь комплекс наук о человеке именно как гуманитарное знание (антропоцентризм), со всеми отмеченными выше особенностями, противопоставляемыми позитивистским подходам к феномену человека. Основания для подобной точки зрения представляются весьма серьезными.

Человек, осваивая мир, так или иначе систематизирует и упорядочивает свои знания и представления о нем. Но он не может ограничиться только объективно-прагматическим мироощущением. Совершенно очевидно, что для человеческой психики этот "однополушарный" (с точки зрения задействованности возможностей мозга) подход оказывается недостаточным, не создающим того психологически комфортного состояния, которое приходит к человеку при снятии тревожащей его эмоциональной неопределенности. То есть по всей видимости объективное знание фактов и даже их систематическое обобщение и объяснение (включая и известный психологический акт защитной рационализации) не снимает в полной мере это тревожащее чувство недостаточно полного и объемного ощущения окружающего мира и собственного места человеческой индивидуальности в нем. Человеку требуется еще и *эмоциональное* подтверждение того, что необходимая упорядоченность миропредставления достигнута и оправдывает значимость существования данного индивида в среде ему подобных. Объяснение этой потребности - задача психологов. Для культурологов же парадокс заключается в том, что совершенно иррациональные художественные или религиозные образы, эмоциональные "картины мира" и т.п. порой выполняют функцию подавления психологической тревожности по поводу неопределенности бытия более эффективно, чем объективизированные позитивистские объяснения.

При этом одним из наиболее систематизированных механизмов подобной психологической компенсации является именно гуманитарное знание. Я даже рискну назвать гуманитаристику (по ее социально-психологическим функциям) "секулярной религией" Нового времени, выполняющей ту же функцию, которую в свое время (и, разумеется, в своих специфических формах) выполняли мифология и религия, а именно: создание эмоционально комфортного мироощущения и восприятия бытия человеком как вокруг себя, так и в глубине собственного сознания и подсознания, в понимании собственной *социальной значимости и востребованности*, в ощущении себя любимым и нужным кому-то и т.п. Показательно, что даже хронологически гуманитарное знание как целостный тип мироощущения сформировалось именно на волне секуляризации эпохи Просвещения и развивалось как своеобразный компенсатор "отступающих" на периферию социального бытия религии и мифологии. Так или иначе, но вне работы механизмов гуманитарного мировосприятия и мироотражения трудно представить себе устойчивое психологическое существование человека в системе общества и культуры как в прошлом, так и в настоящем.

Приведу хрестоматийный исторический пример: "профессиональный класс" средневекового инквизитора выражался в том, чтобы не искалечить жертву физически, но, напротив, психологически довести ее до такого состояния, чтобы приговоренный шел на костер, благодаря Церкви за предоставленную ему высокую честь искупления грехов сожжением на медленном огне [Шпренгер, Инститориус, 1990]. Примеры из более поздней истории даже вспоминать не хочется. Но возникает вопрос: какая пози-

тивная наука методом каких измерений в состоянии исследовать подобный феномен? Это можно постичь только методом чисто гуманитарного "вчувствования" в Историю, ее аксиологического переживания и эмоционального отождествления себя с жертвой подобной процедуры.

Надеюсь, никому уже не нужно доказывать, что культура - такой же инструмент насилия над личностью, как и политическая власть; и гильотина не менее культуро-обусловлена, чем симфония Л. Бетховена. Гильотина отнимает у человека жизнь против его желания, музыка же может подтолкнуть индивида к самоубийству, доведя до эмоционального срыва. Мы знаем, что художественная культура - один из способов управления обществом, поддержания существующего социального порядка, однако не средствами грубого насилия, а методами психологического давления на личность. При этом я не смешиваю понятия "культура" и "идеология"; хотя то, что называется "культурной политикой", по существу, есть один из эффективнейших инструментов национально-государственной идеологии.

Уникальность каждого культурного объекта (предмета, суждения или действия) можно объяснить с позиций теории культурной интерпретации. В соответствии с ней любые, даже наиболее каноничные образцы культурных форм на практике никогда не воспроизводятся абсолютно тождественными базовым образцам (разумеется, если речь не идет о чисто техническом их тиражировании). Если же вопрос стоит о реализации той или иной культурной формы усилиями определенного индивида, то всякий раз условия, при которых имеет место подобное воспроизводство, более или менее отличаются от условий, породивших базовый образец. Человек, воспроизводящий эту форму, отличается собственным индивидуальным вкусом и пристрастиями, так же, как и заказчик, ради специфических интересов которого исполняется данная производственная акция. То есть всякий частный артефакт (техническое воспроизводство) любой культурной формы в силу индивидуальности человеческих вкусов и интересов неизбежно является уникальной интерпретацией и вариацией на тему исходной формы и никогда не повторяет ее буквально [Флиер, 1995]. Отсюда абстрагирование от этой имманентной уникальности культурных объектов и их создателей, столь характерное для социальной антропологии, ставит под вопрос объективность их научного изучения.

Кстати, утверждения о том, что гуманитарное знание непременно субъективно, грешат явным преувеличением. Гуманитарность, безусловно, эмоциональна, но эта эмоциональность как свойство мироощущения необязательно узкоэгоистична (что, собственно, и порождает субъективность). В конечном счете субъективность - это рассмотрение проблемы только с позиций частного интереса самого субъекта без учета возможности или значимости интересов каких-либо иных субъектов, связанных с данной проблемой. Эмоциональность же - психологическое свойство мироотражения, основанное на ощущении повышенной значимости оценочного аспекта восприятия события субъектом. Но эта позиция необязательно субъективна; во всяком случае эгоистичность - не всегда параметр эмоциональности. Точно так же эмоциональность не тождественна априорной ошибочности точки зрения или ее партикулярности (то есть абсолютизации частного случая из жизни и трактовки его в качестве объективной закономерности).

Здесь мы выходим на проблему, может быть, самую актуальную для современной науки: является ли наше аргументированное, объективизированное, позитивное знание именно *знанием* или преимущественно слепой *верой* в утверждения тех или иных научных корифеев, авторитет которых сложился исторически, как это утверждают теоретики-постмодернисты и приверженцы аналитической философии [Порти, 1997]? Вспомним, как еще несколько десятилетий назад многие слепо верили в то, что марксистско-ленинская философия отражает непреложную истину, а все остальное - сплошной вымысел. Отсюда возникает вопрос о точно такой же "нарративности" социально-научных текстов, отражающих субъективную точку зрения того или иного автора, в которой традиционно упрекают исторические и иные гуманитарные сочинения. Упрощая проблему, спрошу: в чем Т. Парсонс более доказателен, чем В. Ключев-

ский? В том, что он систематизирует материал по другим принципам? Но тот или иной метод систематизации и анализа материала - еще не универсальная гарантия большей объективности и истинности обобщающих выводов ученого. Одновременно трудно не признать, что по своей непосредственной социальной актуальности религиозные, художественные и историко-описательные тексты часто оказываются гораздо значимее научных исследований, затрагивающими более животрепещущие аспекты и проблемы жизни людей. И если человечеству удавалось до сих пор выжить как биологическому виду, то основная причина тому - скорее, соблюдение людьми неких "правил социального общежития", манифестируемых разнообразными "культурными текстами", нежели научный прогресс как таковой [Флиер, 2000^а].

Однако главное в другом. Культура имеет ряд имманентных признаков, признаваемых большинством исследователей: она - искусственное порождение интеллекта и труда человека, она не наследуется генетически, а только методом обучения, и она *обязательно аксиологична* в своем мироощущении. Система взглядов, которая не упорядочивает окружающий мир в целом, не может быть названа наукой, но та же система взглядов, которая не иерархизирует этот мир по его ценностным признакам (параметрам значимости для человека), не может быть названа культурой. Мне представляется, что вообще уйти от какой-либо аксиологичности и нарративности в науке можно лишь на самых высших уровнях абстракции, например в математике. И уж тем более ученый, который исследует и упорядочивает знание о поведении и сознании человека, абстрагирующийся от аксиологических координат этого упорядочивания, не может быть назван культурологом; речь идет о принципиально другом научном мироощущении и познавательном целеполагании.

Другое дело, что удовлетворяющей нас общей теории социокультурных ценностей до сих пор не создано, нет даже намек на разработку шкалы измерений культурной ценности тех или иных социально значимых проявлений человеческой натуры и т.п. Все это еще предстоит создать. Одновременно нельзя забывать и о том, что всякая шкала ценностей исторична и порождена условиями жизни того или иного сообщества. Каннибализм островитян Океании ничуть не более отвратителен, чем кровавые разборки в среде "новых русских", а крайности религиозного фундаментализма мало чем отличаются от "классического" большевизма.

Точно так же не стоит сопоставлять рациональное знание с иррациональным по критериям морали. Вспомним, что Сальери отравил Моцарта (по Пушкину) как рационалист в искусстве ("разъявший... гармонию как труп"), но психологически не выдержал рациональной необъяснимости моцартовского гения. В XV-XVII вв. в Западной Европе десятки тысяч женщин были уничтожены инквизицией, которая оказалась не в состоянии рационально постичь причины их сексуальной привлекательности. Примеры бессилия рационального знания, выливающиеся в физическую расправу над необъяснимым, можно продолжать до бесконечности, равно как и хорошо известные примеры аналогичной расправы над рациональным знанием со стороны сторонников иррационализма (Дж. Бруно, Дж. Вилкиф и т.п.). Интересно, что Иисус Христос был обречен по обоим основаниям одновременно: для иудейского Синедриона он был нетерпим как рационалист в религиозных вопросах, а для римской администрации - опасен как иррационалист-харизматик.

Так что в нравственных коллизиях объективный рационализм часто ведет к тем же последствиям, что и религиозный фанатизм. А посему мой призыв: *избегайте того, кто убежден, что знает Истину (неважно какую - научную или религиозную): во-первых, потому, что наличие самой Истины по меньшей мере недоказуемо, а во-вторых, потому, что Знающий (или верующий в то, что он знает) рано или поздно отправит Незнающего на костер*. Весь опыт мировой истории свидетельствует о неотвратимости подобной развязки.

К сожалению, приходится отметить, что гуманитарное знание до сих пор развивается "по старинке" в сугубо *экстенсивном* режиме, в системе давно исчерпавших свои познавательные возможности категорий и понятий, хотя имеет все возможности для

интенсивной идейной и методологической экспансии в борьбе за интеллектуальные приоритеты в общечеловеческом масштабе. Недаром ЮНЕСКО объявило начавшийся век столетием "гуманитарной экспансии" (как в науке, так и в образовании).

Для более полного понимания описываемого противоречия между антропологами и гуманитариями необходимо хотя бы кратко рассмотреть саму историю утверждения культурологии в России.

Хотя термин "культурология" имеет американское происхождение, но привился он фактически только в нашей стране. Принято считать, что российская культурология представляет собой отечественный эквивалент европейской социальной и американской культурной антропологии или же науку - более широкую по предметно-проблемному охвату, однако включающую упомянутые антропологии как одно из своих направлений. Должен сказать: когда пытаешься проследить становление нашей культурологии, то приходишь к выводу, что картина здесь намного сложнее: она представляет собой науку, не имеющую очевидных аналогов за рубежом. Что же касается ее связи с западной антропологией, то здесь - как это вообще характерно для нашей культуры - мы сталкиваемся, скорее, с явлением поверхностной имитации, привычкой подражать всему западному, по крайней мере формально, при совершенно ином содержательном наполнении имитируемой формы.

В принципе можно проследить два основных источника нашей культурологии. Напомню, что в начале 60-х гг. XX в. в СССР была издана целая серия книг, посвященных критике буржуазных направлений философии, этнографии, социологии, психологии и т.п., короче, всего комплекса наук о человеке, обществе и культуре, не соответствующего господствовавшим тогда в стране марксистским установкам. Конечно, такие кампании нападок на мировую науку бывали и раньше, но здесь впервые в роли критиков выступило новое поколение ученых, хорошо владеющих иностранными языками и хотя бы читавших критикуемых авторов. Эту плеяду ученых сравнительно легко разделить на две группы: первая просто равнодушно выполняла идеологический заказ, даже не пытаясь обнаружить рациональные зерна в трудах зарубежных коллег; вторая же, формально указывая на недостатки буржуазных концепций, принципиально соглашалась с правотой критикуемых авторов и, встав на их позиции, занялась если не развитием, то по крайней мере комментированием их идей для отечественных читателей. Среди них прежде всего следует упомянуть Э. Маркаряна и Э. Орлову (как комментаторов Л. Уайта и Т. Парсонса), но в особенности сотрудника Института научной информации по общественным наукам АН СССР С. Левит, которая под видом потребности в техническом знакомстве с позицией буржуазных анахоретов сумела организовать массовый перевод и даже частично издать подлинные тексты нескольких десятков корифеев западной философии и науки, посвященных культурологическим и антропологическим проблемам.

Но была и другая линия. В условиях советской идеологической зашоренности творческая, в частности научная, интеллигенция искала какой-то относительно легитимный способ собственного, не регулируемого правящей партией мироощущения и его отражения в культурно-значимых текстах, которые не сводились бы к сплошному комментированию марксистско-ленинских постулатов: Это были прежде всего представители гуманитарного знания (историки, филологи, литературоведы, искусствоведы, часть философов), некоторые теоретики образования и т.п. И они нашли выход в сфере так называемого "культуроведения", которое начало проявляться в повышенном интересе к объектам старины и исторической традиции, в движении охраны национального культурного наследия и т.п. Я имею в виду С. Аверинцева, А. Арнольдова, А. Гуревича, П. Гуревича, Л. Гумилева, В. Иванова, М. Кагана, Д. Лихачева, Ю. Лотмана, В. Межуева, Е. Мелетинского, Г. Померанца, В. Топорова, Ю. Рождественского и многих других достойнейших представителей либерального крыла отечественной науки о человеке, обществе и культуре. (Их не стоит смешивать с радикально-националистическими и фундаментально-православными движениями, деклариовавшими аналогичные цели, но при этом публично сжигавшими книги классиков марксизма на

монастырских площадях - известны и такие акции, как бы при этом ни относиться к марксизму как таковому.) Усилиями этой волны либеральной интеллигенции закладывалась другая ветвь российской культурологии, базировавшаяся на традициях отечественных исторической, лингвистической и искусствоведческой наук, на филологических реконструкциях нравов и быта минувших времен в духе И. Забелина и Н. Костомарова, на изучении фольклора и языческой обрядности в рамках очень сильной отечественной школы мифологии, на семантическом анализе искусства как источника информации о культуре прошлого и т.п.

Огромное влияние на формирование этой ветви культурологии оказала чрезвычайно мощная традиция отечественного востоковедения; не будет преувеличением сказать, что российская культурология в существенной мере воспользовалась опытом востоковедных исследований при изучении собственно русской культуры. Разумеется, и здесь не обошлось без обращения к достижениям зарубежных коллег: прежде всего французских семиотиков и историков школы "Анналов", которые оказались во многом близки российским традициям изучения культуры.

Таким образом, в течение 60 - 80-х гг. XX в. в стране шло параллельное формирование двух сравнительно автономных культурологии: **социально-антропологической**, опиравшейся на опыт преимущественно англо-американской антропологии, и **гуманитарной**, имевшей в основном отечественные корни и частично связанной с французскими школами так называемой "новой культурной истории". Разумеется, одновременно развивались и другие ветви осмысления культуры, такие, например, как *цивилизационная* (по происхождению русско-немецко-британская, но тяготеющая к национально-почвенническим идеям; ее типичное выражение сегодня - идейная догматика В. Жириновского); *социальная глобалистика*, или футурология, мировым центром которой признан знаменитый Римский клуб, а наиболее перспективным направлением представляется *социальная синергетика* (см. [Каган, 2003]). Глобалистика стремится выявить перспективы научно-технического и социокультурного развития человечества в обозримом будущем. Ну и, наконец, современные *теории образования*, которые, опираясь на опыт психологии и психоаналитики XX в., разрабатывают новые методы социализации и инкультурации личности.

Я вполне осознанно не затрагиваю здесь философию культуры и ее корифеев, полагая эту интеллектуальную сферу частью именно философского знания, дающего общие мировоззренческие и гносеологические основания для развития как культурологии, так и всех иных наук.

На протяжении 90-х гг. прошлого века шла напряженная работа представителей описанных направлений по объединению в единую супернауку - "культурологию", - интегрирующую и обобщающую все наиболее значимые знания о человеке, обществе и культуре. Разумеется, этот процесс шел с огромными трудностями прежде всего по причине сопротивления представителей смежных наук, у которых культурология "отбирала" существенные сегменты их предметно-проблемных полей. Больше всех пострадала при этом философия, у которой культурология "отъела" почти половину ее традиционной предметной сферы. Впрочем, эта половина уже давно не имела никакого отношения к собственно философии, поскольку трансформировалась в эмпирическое знание об обществе и культуре, по определению не свойственное философским подходам. Понесли потери история и социология. Но самые большие трудности возникли при размежевании зон компетенции культурологии с этнографией и религиоведением. И по сей день культурологи считают этнографию и религиоведение своими "внутренними специализациями", а этнографы, напротив, рассматривают культурологию как "этнографию современной городской культуры" (в отличие от "классической" этнографии, работающей в основном на традиционном сельском материале). Такого рода "нестыковки" вполне естественны, поскольку западная социальная и культурная антропология - на 90% именно этнография, только с более широким проблемным полем и многообразием методологических школ и направлений. Так или иначе, но напряженные отноше-

ния культурологов с представителями смежных специальностей сохраняются и по сей день.

Другая проблема становления современной культурологии представляется мне более серьезной. Я полагаю, что объединительная тенденция 90-х гг. XX в. фактически провалилась. В этом провале в равной степени виноваты обе дискутировавшие стороны: и социал-антропологи, вообще не признающие гуманитариев в качестве ученых и своих коллег, и гуманитарии, полагающие, что социальная антропология, будучи наукой об обществе, к культуре отношения не имеет. В результате к настоящему времени произошел фактический раскол, причем "поле боя" осталось, в основном, за гуманитариями.

В соответствии с этим новым размежеванием (нашедшим отражение и в последних изданиях официальной государственной классификации наук) социально-антропологическое направление практически объединено с социологией, культурно-антропологическое - с этнографией, а философская антропология - с философией. Все это привело к фактической ликвидации антропологической науки как целостной познавательной парадигмы; а культурология осталась совершенно самостоятельной наукой, но уже несколько иной по содержанию, нежели это виделось еще три-четыре года назад. Судя по последним официальным документам, под культурологией (и как наукой, и как направлением образования) подразумевается прежде всего **этноисторическая социология (и отчасти психология)**, то есть наука об *образах жизни и миропредставлениях (картинах мира)* различных народов в различные эпохи, об их *ментальностях и эмоционально-образных мироощущениях, о нравах и обычаях, образцах церемониального поведения, образной символике искусства, кодирующих языках культурных текстов* и т.п., иначе говоря, нечто близкое к проблематике французской исторической школы "Анналов", синтезированной с наиболее современными направлениями этнологии, что в мировой науке принято называть **исторической антропологией**, то есть историей не государств, а обществ во всем многообразии их составляющих.

Все это не означает, что социально-антропологическое направление полностью забыто в новой гуманитаризированной культурологии. Оно сохраняет свои позиции в качестве одной из авторитетных объяснительных методологий, позволяющей придать культурологическим штудиям должную социальную репрезентативность, то есть показать, что рассматриваемые культурные явления имеют (или имели) действительно массовое распространение, были типичными, нормативными. Тем более что современная культурология, помимо собственно исторических исследований, активнейшим образом обращена к изучению современных процессов массовой культуры, философского и художественного направлений постмодерна и т.п. Все это практически не поддается системному изучению вне методологий и методов антропологии. Но при этом приходится признать, что антропологические методики ныне уже рассматриваются не как собственно культурологические, а как заимствованные от "соседей", из сферы социальных наук. Может быть, такой тип взаимодействия в виде диффузии методологий родственных, но совершенно самостоятельных наук, окажется более спокойным и конструктивным, нежели попытки "поженить карася и поросю". Во всяком случае, опыт 90-х гг. XX в. определенно показал, что добровольный брак антропологии и гуманитаристики сегодня практически нереален.

Позволю себе высказать предположение, что несостоявшееся объединение социальной и гуманитарной культурологии свидетельствует прежде всего о примитивном уровне представлений современной философии о механизмах взаимодействия между обществом (которое изучают социальные науки) и человеческой индивидуальностью (предметом интереса гуманитарного знания). Если об обществе и технологиях его функционирования за последние два века у нас сложились относительно приемлемые систематические знания, то наши представления о мотивации индивидуального поведения, сознания, мировосприятия, творчества пока еще объясняются универсальной ссылкой на ментальные особенности того или иного народа.

Кстати, одной из немногих понятийных новаций гуманитарного знания, появившихся и завоевавших общее признание в XX в., стала именно категория *ментальности*, тесно связанная со всем набором человеческих проявлений и мироощущений, о которых речь шла выше. Показательно, что употребляемое к месту и не к месту понятие "ментальность" до сих пор остается одной из наименее четко объясненных в своей сущности, генезисе и функциях категорий исторической науки. Так или иначе, но ментальность обычно трактуют как специфический для того или иного народа душевный склад, совокупность особенностей исторической психологии, оценочных предпочтений, нравов, стереотипов сознания и поведения и т.п. При этом показательно, что специалисты, давая теоретическое объяснение ментальности, как правило, делают акцент на национальной психологии народа, на различных проявлениях форм его сознания или бессознательных архетипов психики, а когда приводят эмпирические примеры проявлений ментальности, то примерно в равной пропорции упоминают и собственно психологические черты, и практические стереотипы социального поведения [Споры... 1993]. Это дает основание рассматривать ментальность как более высокую таксономическую единицу, чем национальная психология и национальный характер, объединяющую в себе и чисто психологические, и практико-поведенческие стереотипы, сложившиеся в национальном бытии народа.

Что отражают ментальности в содержательном отношении? Откуда они взялись, насколько генетически присущи нам или порождены историей? Думаю, что ни у одного серьезного специалиста нет сомнений в том, что ментальности - это максимально стереотипизированный исторический опыт коллективного бытия людей, опыт социального взаимодействия и межличностных отношений, защитных реакций на конфликты с социальным и природным окружением, опыт индивидуального и коллективного переживания мира, в котором приходится жить и действовать. Я, в частности, прихожу к выводу, что ментальности - это эмоциональная составляющая исторического социального опыта людей, сохранившееся в подсознании переживание истории и ее социальных коллизий [Флиер, 1999; Флиер, 2002].

Но ведь и *исторические традиции* народа - такой же социальный опыт, отражающий то же самое, что и ментальности, только воплощенные в других формах и на более высоком уровне рефлексирования. Пожалуй, основное отличие видится в том, что традиции представляют собой определенные *стратегии обучения* и исполнения социального опыта в режиме *осознанного* отношения к нему, а ментальности - тот же самый опыт, но усваиваемый методом неосознанного подражания (к примеру, подражание младенца звукам, произносимым родителями или их эмоциональным реакциям) и реализуемый на практике, как правило, в автоматическом (нерефлексируемом) режиме.

Таким образом, можно представить себе традиции и ментальности как надводную (видимую) и подводную (невидимую) части единого "айсберга" процесса трансляции и усвоения социального опыта. Более того, этот "айсберг" оказывается еще и "трехслойным", ибо над традициями надстраивается еще и комплекс *культурных институтов* (просветительских, образовательных, художественных, научных, религиозных и др.), выполняющих ту же самую функцию трансляции исторического социального опыта и одновременно его тщательной рефлексии и селекции. То есть межпоколенческая передача социального опыта происходит одновременно на трех уровнях: а) бессознательного подражания старшим и усвоения элементов их культурного поведения, предпочтений и т.п. (уровень ментальностей); б) целенаправленного, но слабо систематизированного воспитания подрастающего поколения (уровень традиций); в) высоко систематизированного и специализированного обучения основным социокультурным знаниям, умениям и навыкам (уровень культурных институтов и систем организованного и предметно дифференцированного образования). Именно таким сложным способом всякое сообщество исторически воспроизводит себя как социальную целостность и специфический (самобытный) культурный организм. Именно таким образом формируется феномен культурной компетентности членов общества, важнейшей составляющей которой остается *гуманитарная эрудированность* [Флиер, 2000⁶].

К сожалению, научно-образовательная политика, возобладавшая в последние годы в нашем отечестве, ориентирована на диаметрально противоположные цели: на сведение гуманитарной эрудированности подрастающего поколения практически к нулевой отметке. Я нахожу эту тенденцию усиливающейся дегуманитаризации общего образования одной из самых опасных перспектив нашего социального развития, фактически равноценной "ползучему" возврату к традиционалистскому обществу (в нашем случае - к "неофеодализму", одним из вариантов которого был отечественный "социализм"). Более того, подобная дегуманитаризация представляет собой один из самых коротких и эффективных путей в направлении утраты обществом как социальной целостности, так и культурной специфичности, то есть фактической депопуляции российской нации как исторического феномена.

А ведь ситуация, казалось бы, ничтожна: понижение уровня гуманитарного сознания и эрудиции у большинства населения ниже определенной обязательной отметки. В истории известны десятки подобных случаев. И результат был примерно одним и тем же: уход соответствующего народа с исторической арены мирового цивилизационного развития. Ну что же, не мы первые, мы же и не последние...

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Арнольд А. И., Батунский М. А., Межуев В. М. Культура // Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. СПб., 2003.

Орлова Э. А. Культурология как научная и учебная дисциплина (аналитический материал) // Наука о культуре: итоги и перспективы. Научно-информационный сборник. Вып. 2. М., 1997.

Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы "Анналов". М., 1993.

Флиер А. Я. Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. 1999. N6.

Флиер А. Я. Культурная компетентность личности: между образованием и национальной идеологией // *Флиер А. Я.* Культура как основа национальной идеологии России. М., 2000^б.

Флиер А. Я. Культурогенез. М., 1995.

Флиер А. Я. Культурология для культурологов. М., 2000^а.

Флиер А. Я. Социальный опыт как основа функционирования и исторического воспроизводства сообществ // Общественные науки и современность. 2002. N 1.

Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1990.

© А. Флиер, 2005