

МЕНТАЛЬНОСТЬ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

DOI: 10.22363/2224-7580-2021-1-8-30

МЕНТАЛЬНОСТЬ КАК ГЛУБИННАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ПУТИ ЕЕ ПОСТИЖЕНИЯ В ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ (ОПЫТ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РАССМОТРЕНИЯ)

В.И. Поставалова

Институт языкознания РАН

Российская Федерация, 125009, Москва, Большой Кисловский пер. 1, стр. 1

Аннотация. Работа посвящена эпистемологическому анализу становления идеи ментальности в современном гуманитарном познании. Рассматриваются истоки, подходы и основные направления в осмыслении ментальности в науке XX–XXI вв. Развивается мысль о том, что динамический путь учения о ментальности в современной культуре может быть представлен как восхождение от полидисциплинарности в изучении ментальности к созданию ментологии как интегративной дисциплины. Подчеркнута мысль о том, что для понимания процессов становления идеи ментальности в гуманитарном познании необходимо учитывать, помимо имманентного ракурса представления данной темы в составе отдельных дисциплин, также общий контекст формирования гуманитарного знания. Обсуждается вопрос об эвристической ценности идей и принципов учений о целостности для разработки интегративных концепций ментальности. Выдвигается предположение о том, что в качестве онтологического основания для разработки ментологии может быть избрана «антропология цельности», а в качестве методологического инструментария для конструирования данной дисциплины – «философия цельности» в ее различных вариантах, основывающихся на принципах холизма и в особенности всеединства.

Ключевые слова: гуманитарное познание, полидисциплинарность, интегративная дисциплина, менталистика и ментология, ментальность, категория, концепт, картина мира, цельность, принцип холизма, всеединство.

Душу человеческую можно уподобить океану. Мы в состоянии исследовать и измерить ее только у берегов, т.е. на ее перифериях – в области т[ак] наз[ываемой] психофизической жизни. Но чем более мы отходим отсюда к ее сокровенным глубинам, тем труднее подходить к ней с какой-либо определенной мерой и числом. Творческая жизнь <...> не может быть взвешена на весах точной науки. Здесь исследователь должен невольно положить печать на уста свои <...> ибо ограниченное здесь соприкасается уже с Абсолютным. Напрасно мы хотим проникнуть в духовную утробу человека и видеть, как зарождается и зреет здесь великая мысль. Эта тайна <...> которая также мало понятна нам, как и самому творцу. Последний является загадкой для самого себя. Как земледелец, он <...> не знает, как растет в нем великое зерно, заложенное высшею Творческою рукою.

Митрополит Анастасий (Грибановский).

Беседы с собственным сердцем

Вступительные замечания

Характерную черту современного гуманитарного познания составляет тенденция к созданию новых интегративных областей знания, посвященных изучению человека в его целостности или единстве всех сторон его бытия – мирозерцания, познания, культуры и духовной жизни. К числу таких новых областей знания, формирующихся в наше время в русле гуманитарного познания, относится направление, посвященное изучению так называемой ментальности человека (от лат. *mens* – ‘ум’, ‘мышление’, ‘образ мыслей’, ‘душевный склад’), изучаемой в разное время и в разных ракурсах своего представления во множестве дисциплин и сфер познания – эпистемологии, культурной и социальной антропологии, этнологии, этнопсихологии, социальной и исторической психологии, философии творчества, литературоведении, социолингвистике, лингвокультурологии, политологии, педагогике, лингвострановедении, когнитологии и др.

В различных учениях, разрабатываемых в составе этих дисциплин, тот аспект универсальной антропологической реальности, который стали именовать ментальностью или менталитетом, называется по-разному: как душевный склад и духовный облик народа, духовный стиль и духовная настроенность, национальный дух и национальный характер, национальное мышление и умонастроение, «склад ума» и стилистика мышления, психическая «оснастка» и умственный инструментарий, позволяющий человеку осознавать свое окружение и самого себя, мировидение и миропонимание человека и как ряд других подобных именовании, передающих идею целостности в понимании человека и его отношения к миру.

Комплексную сферу гуманитарного знания и деятельности, занимающуюся проблемами ментальности в самых разных ракурсах – теоретико-методологическом, эмпирическом и жизненно-практическом, в наши дни именуют иногда «менталистикой» (см., напр.: [30]). Саму же формирующуюся интегративную научную дисциплину в ее составе будем называть в данной работе «ментологией», а направление, посвященное изучению ментальности в гуманитарном познании, – «ментологическим». Опираясь на данное терминологическое разграничение, динамический путь учения о ментальности в современной культуре можно представить как путь восхождения от менталистики к ментологии.

1. Концепция ментальности: истоки, подходы, направления

История появления термина «ментальность» и близкого по значению термина «менталитет» в научно-философской мировой и европейской мысли в наше время достаточно хорошо изучена. Исследователи отмечают, что термин «ментальность» встречается уже у американского философа и поэта Р. Эмерсона (1856), пытавшегося «связать воедино метафизические и психологические проблемы общественных настроений» [38]. Еще ранее этот термин использовался французским политиком и историком А. де Токвилем, который в своей книге «Демократия в Америке» (1835) пытался отыскать первопричины предрассудков, привычек и пристрастий, распространенных в американском обществе, что и составляет, в его представлении, национальный характер [17. С. 272].

В начале двадцатого века термин «менталитет» использовался в работе этнолога и социантрополога Л. Леви-Брюля в его сопоставительном описании мышления первобытного человека и мышления современного цивилизованного человека. В своем исследовании «*La mentalité primitive*» («Первобытное мышление») 1922 г. Леви-Брюль говорил о несоизмеримости пралогического (дологического) мышления австралийских и африканских племен с его «законом сопричастия», или партиципации (*loi de participation*), и логического (рационального) мышления в современной европейской традиции, основанной на логическом законе противоречия. В эти же годы термин «менталитет» был привнесен в область психологии Ш. Блонделем (1926) и А. Валлоном (1928).

Известно, что французский писатель Марсель Пруст, впечатленный смысловой новизной слова «ментальность», вводит данный неологизм на страницы одного из своих произведений. Как рассказывает об этом А.Я. Гуревич: «*Mentalité*, по словам одного из персонажей романа “У Германтов”, означает в точности то же самое, что и “образ мыслей”, но “никто не знает, что этим желают сказать”: “это нечто самоновейшее... Другой собеседник отвечает: “*Mentalité* мне нравится. Есть вот такие новые слова, которые пускают в оборот, но они не прививаются”» [14. С. 60]. Однако, продолжает Гуревич: «Слово “ментальность”, вопреки предположению героя романа, привилось. В исторической науке его ожидала большая судьба» [Там же].

Широкое распространение в разных сферах культуры и общественной жизни термины «ментальность» и «менталитет» получили благодаря деятельности французской исторической школы «Анналов», поставившей перед собой задачу разработки глобальной («тотальной») истории, рассматриваемой в ее целостности и глубинных, сущностных взаимосвязях. Главным признаком новой исторической науки стало использование ее основоположниками понятия ментальности, соотносимого с антропологией, психологией и культурой, а также разработка отдельного направления, названного ими «историей ментальности», предметом изучения которой стала «реконструкция способов поведения, выражения и умолчания», передающих общественное миропонимание и мироощущение [38].

Под влиянием деятельности школы «Анналов» идея ментальности перешагнула границы французской исторической науки и распространилась на другие сферы гуманитарного познания. Ментальность стала рассматриваться в них как «интегральная характеристика духовной жизни индивида (социума)» [51]. А также как «духовный феномен, сопряженный в своей динамике с коллективным, социальным бессознательным и общественным сознанием» и «определяющий национально-культурную уникальность и идентификацию субъекта исторического процесса» [48. С. 41].

Согласно такому пониманию, мир ментальности, интересубъективный по своей природе, соединяет воедино высокорационализированные и развитые формы сознания – науку, философию, религию, идеологию – с бессознательными структурами, неосознаваемыми культурными кодами, а также с полусознаваемыми «культурными шифрами», определяя тем самым образ жизни человека в ее целостности [5. С. 525; 17. С. 271].

Представители разных наук увидели в ментальности универсальное понятие, с помощью которого стало возможным единообразно и наиболее полно описывать широкий круг антропологических феноменов, изучаемых в данных дисциплинах. В силу многовекторности ментальности круг изучаемых предметов в современном ментологическом представлении чрезвычайно широк. Он содержит: 1) когнитивную сферу сознания, включая знания, воззрения, верования и чувствования, которыми обладает определенная общность людей, 2) иерархию ценностей, 3) доминирующие потребности, 4) архетипы коллективного бессознательного, а также 5) стереотипы мышления и поведения людей, определяющие реакции на окружающий мир индивидов и общностей различных эпох, географической и социальной среды [2. С. 477]. В новой исторической науке в этот круг предметов включают также «социально психологические установки, автоматизмы и привычки сознания, способы видения мира, представления людей, принадлежащих к той или иной социально-культурной общности» [12. С. 75].

В современном гуманитарном познании ментальность (менталитет) в ее самом общем истолковании понимается как «некое неповторимое содержание, хранящееся в таинственных глубинах духа, – часто неявное, подсознательное, выражающее себя в повседневных поведенческих структурах, но также и в литературе, искусстве, музыке и других произведениях культурного

творчества» [50. С. 4]. Список таких проявлений ментальности (менталитета), выделяемых в разных ментологических концепциях, не является постоянным и может значительно варьировать в зависимости от избираемого ракурса рассмотрения ментальности, метаязыка описания, а также экспланаторного диапазона применяемой реконструкции.

При осмыслении идей новой исторической школы исследователи столкнулись с практической непереводаемостью французского слова «*mentalité*» на другие языки. Как пишет об этом А.Я. Гуревич в своей работе, посвященной школе «Анналов», французское слово «*mentalité*» оказалось трудно перевести однозначно на другие языки, хотя во многих из них имеются слова, этимологически сходные с французским «*mentalité*». Таковы английское *mentality* и немецкое *Mentalität*.

Французское «*mentalité*» с учетом его концептуального осмысления можно было бы перевести и как «умонастроение», и «мыслительные установки», и «коллективные представления», и «воображение», и «склад ума». Точнее же всего тот смысл, который основатели школы «Анналов» М. Блок и Л. Февр вкладывали в термин «*mentalité*», согласно Гуревичу, передает выражение «видение мира», или «мировидение» [14. С. 58]. По мнению же других авторов, французское слово «*mentalité*» наиболее адекватно передают два других термина, дополняющие друг друга, – «мировосприятие» и «самосознание» [9].

В современной гуманитарной науке закрепилось два термина, связанных с идеей «*mentalité*», – это «ментальность» («ментальности») и «менталитет», которые в разных научных концепциях могут либо выступать как синонимы, либо содержательно различаться. Кроме того, встречается термин «ментальный», широко применяемый для выражения мыслительной реальности. Так, А.Я. Гуревич, развивавший в отечественной науке идеи исторической школы «Анналов», говорит о ментальном универсуме как предмете изучения истории: «На историке лежит колоссальная ответственность: он берется “возродить” ментальный универсум тех, кто давно и безвозвратно канул в прошлое, и его долг, научный и нравственный, заключается в том, чтобы восстановить этот универсум в его истинности, по возможности не приписывая не свойственных ему признаков» [13. С. 8–9].

О ментальном, или «воображаемом», мире речь идет в современной логике с ее понятием «возможных миров», в науках об искусстве, изучающих художественное творчество, а также в дискурсологии, где под дискурсом понимается особый ментальный мир, запечатленный в текстах. Как характеризует феномен дискурса в этом ракурсе Ю.С. Степанов: «Дискурс существует прежде всего и главным образом в текстах, но таких, за которыми встает особая грамматика, особый лексикон, особые правила словоупотребления и синтаксиса, особая семантика, в конечном счете – особый мир. В мире всякого дискурса действуют свои правила синонимичных замен, свои правила истинности, свой этикет. Это – “возможный (альтернативный) мир”» [41. С. 44].

Исследователи обращают внимание на известную неопределенность и расплывчатость толкований как ментальности, так и менталитета, притом что

число дефиниций их продолжает неуклонно возрастать. Такую нестрогость понятия «*mentalité*» пытаются объяснять не только тем, что данное понятие было недостаточно прояснено историками. Такая неясность, в их представлении, имеет свои онтологические основания. Она связана с универсальным характером самого этого феномена. По выражению А.Я. Гуревича, исследуемый предмет «не очерчен четко в самой ткани истории, он присутствует в ней повсюду» [14. С. 67–68]. А это означает, что во всех проявлениях ментальности может быть обнаружено содержание сознания, которое не выражено эксплицитно и «намеренно», но «коренится в потаенных глубинах социальной и индивидуальной психики» [Там же. С. 68].

Хотя в своем опыте изучения ментальности исследователи имеют дело с категориями мышления, нормами поведения и сферой чувств, сама ментальность как таковая находится глубже этих форм как нечто неоформленное. Об этой особенности ментальности говорит У. Раульф: «Ментальность нечто еще не структурированное, некоторая предрасположенность, внутренняя готовность человека действовать определенным образом, область возможного для него. Это “нечто” проявляется, только проецируясь на экран различных социальных практик, материализуется в мышлении, чувствах и действиях» [18. С. 12].

Ментальность стала пониматься в гуманитарных дисциплинах как «глубинный и потому трудно фиксируемый источник мышления, идеологии и веры, чувства и эмоций» [45], как «порождающее начало» и «трудно определимый исток культурно-исторической динамики» [5. С. 525]. В самой же ментальности все многообразные антропологические оппозиции, характеризующие бытие человека – природное и культурное, рациональное и иррациональное, эмоциональное и рассудочное, индивидуальное и общественное, «растворяются» в ее структурах [Там же].

Сокровенный характер, неосознаваемость, нерелефлируемость и логическая невыевляемость относятся к числу инвариантных свойств ментальности и ее неизменных констант. В число таких свойств ментальности входят также консерватизм и инерционность, сопротивляемость воздействию со стороны социальных образований. Общей характерной чертой ментальности, отличающей ее от законченных и продуманных концептуальных доктрин и идеологических конструкций, является также открытость, незавершенность, диффузность, континуальность, «разлитость» в культуре и обыденном сознании [12. С. 75; 38].

Рассматривая становление терминологии, связанной с ментальностью и менталитетом, В.Н. Мильцин, ссылаясь на данные французского толкового словаря «*Le Petit Robert*» (2000), датирующего появление данного термина 1877-м г., и на некоторые другие издания, приходит к выводу, что в современных гуманитарных науках, занимающихся осмыслением менталитета и ментальности, речь может идти скорее не о новизне терминологической, а о «новизне понятия» [31]. Такая новизна, очевидно, проистекает из множества оснований. И, прежде всего, она определяется спецификой

постановки выдвигаемых проблем и избранием теоретико-методологических путей их разрешения.

По выражению А.Я. Гуревича, отличительную черту школы «Анналов» составляет «смелая постановка новых проблем», которые до них в исторической науке обычно не ставились [14. С. 269]. К таким проблемам он относит: 1) проблемы человеческого самосознания, 2) аспекты истории меняющегося человеческого восприятия мира, 3) ориентации индивида и группы, а также 4) системы ценностей [Там же. С. 270].

Самой главной проблемой этой школы с самого начала ее формирования стала проблема синтеза в истории, поиск того «“узла”, где смыкаются все движения социальной жизни» [Там же. С. 20]. И проблема – весьма актуальная, ибо в историческом мышлении был «утрачен целостный взгляд на историю» [Там же. С. 282]. К числу новейших тем изучения в данной школе, ставших предметом пристального изучения, Гуревич относит также изучение личности. «В конечном итоге, – замечает он, – все аспекты изучения истории ментальностей, сколь ни гетерогенны они и ни разбросанны, стягиваются к единому центру – к личности, которая – структурируется в зависимости от типа культуры» [Там же. С. 287].

Тема ментальности получила впоследствии самое широкое развитие в гуманитарном познании. К числу достаточно разработанных областей изучения ментальности можно относить ментологическую компаративистику, направленную на сопоставительный анализ самых разных образов мира и его отдельных фрагментов, представленных в разных языках и культурах (см., напр.: [8; 23]).

К числу разработанных разделов ментологического направления относится типология ментальностей и менталитетов, а также ментологическая характеристология, направленная на описание отдельных типов мышления в национальных школах, и типов мышления, существующих в отдельных направлениях культуры. Отдельную страницу в изучении ментальности составляет изучение языковой ментальности (см., напр.: [36]). Описание русской ментальности в категориях языка представлено в работах В.В. Колесова, понимающего под ментальностью «тип национальной речемысли» [19. С. 334; 20].

2. Концепция ментальности в становлении гуманитарного знания XX–XXI вв.: созвучия и параллели

Согласно основному принципу современной эпистемологии, формирование новой сферы знания неотделимо от общего контекста познания. Поэтому для понимания процессов становления идеи ментальности в гуманитарном познании необходимо учитывать, помимо имманентного ракурса представления данной темы, также самый широкий контекст становления гуманитарного познания в целом.

Рассмотрим некоторые моменты логического развития идеи ментальности в общем русле становления гуманитарной мысли. Уже самые первые эпистемологические наблюдения показывают, что зародившаяся в русле

французской исторической школы и получившая распространение в других гуманитарных сферах познания идея ментальности оказалась глубоко созвучной важнейшим течениям в области гуманитарного познания XX–XXI вв.

К таким моментам относится, прежде всего, выдвинутый новыми историками принцип «изучения человека как субъекта в его социокультурной обусловленности» [16. С. 534]. Подобное акцентирование внимания на аспекте субъектности не является специфической особенностью стилистики мышления только исторической школы «Анналов», но составляет характерную черту гуманитарного мышления нашего времени. Философы и культурологи говорят об антропологическом повороте в культуре и познании. Лингвисты – о необходимости изучения «человеческого фактора» в языке. И даже историографы стали использовать метаязык антропологического подхода, утверждая, например, что для начального этапа деятельности школы «Анналов» был характерен «повышенный интерес к истории ментальности, к “человеческому фактору” в истории» [Там же. С. 533–534].

Комментируя идею антропологического поворота в новой истории, исследователи отмечают известную парадоксальность самой этой идеи для гуманитарной науки, призванной по самому своему назначению заниматься изучением человека и его мира. Действительно, основной лозунг данного подхода – антропологизм, или установка на «человечность», применительно к исторической науке без специального пояснения представляется если и не конца парадоксальным, то, по крайней мере, тавтологичным. В интерпретации ряда авторов, такую установку на «человечность истории» антропологически ориентированные историки и стали усматривать в изучении ментальной сферы. Ментальность явилась для них тем «окуляром», через посредство которого они стали рассматривать историческую реальность [18. С. 7].

Философы и культурологи связывают возникновение школы «Анналов» в XX в. с реакцией историков на европейский кризис понимания разума и его роли в познании. Они полагают, что понятие *mentalite* утвердилось в интеллектуальной жизни Запада как своего рода «поправка» XX в. к характерному для классического рационализма XIX в. отождествлению сознания со сферой разума, – отождествлению, идущему еще от эпохи Просвещения [5. С. 52; 545].

В такой своей реакции историки оказались созвучными общим тенденциям становления научного познания. Современная неклассическая наука смягчила претензии классической науки на полное исключение субъекта исследования из отображаемой ею картины реальности и поставила в центр внимания внутринаучной рефлексии вопрос о значимости субъекта познания при формировании научного знания. Этот момент получил свое осмысление и в науке о ментальности. Вот как эксплицитно выражает свое осознание этого момента Г.Д. Гачев, приступая к изложению своего культурно-экзистенциального подхода к изучению ментальности: «В экспериментальной физике XX в. столкнулись с тем, что прибор влияет на получаемые данные опыта: потоки элементарных частиц, пролетая в поле прибора, испытывают из-за него отклонения, и надо делать поправку на вторжение прибора в опыт. Ну а в гуманитарной науке что прибор? А вот я <...> человек, подверженный

страстям, комплексам и настроениям, которые гнут мысль сегодня в этом направлении, а завтра <...> в ином. На все это и надо делать поправку» [7. С. 13].

Вводя в научное познание представление о *mentalité* как глубинной антропологической реальности и целостном духовном феномене, новые историки индуктивным путем подошли к вопросу о выразимости в гуманитарном познании уникального, личностного начала в человеке, на что ранее притязало только религиозно-философское и богословское мышление, а также в известной степени искусство и художественное творчество в целом. Перед научным познанием во всей своей неотложности возник вопрос о том, возможно ли, оставаясь в рамках научного гуманитарного мышления, направленного на рационально-теоретическое осмысление постигаемой реальности, передавать уникальное, личностно-неповторимое начало в человеке. И если это возможно, то каковы будут пределы такой возможности.

Как подчеркивает С.С. Неретина, новые историки, задаваясь вопросом о том, как соединить индивидуальное и коллективное начала в истории при изучении ментальности, подошли к постановке такого вопроса, разрешение которого возможно осуществлять лишь философско-логическим путем. По словам Неретиной, в средневековой логике данный вопрос звучал как вопрос об универсалиях. А именно, как вопрос о том, «каким образом существует субстанция как род – до, в или после индивидуальной вещи?» [32]. В итоге, резюмирует Неретина: «Налицо не просто размышления историков, но историков, хотя и не желающих того, но явно выходящих за рамки своей науки, озадаченных вопросом: что такое история, вопросом, на который ответить можно (при учете представленных рассуждений) только философско-логическими средствами» [Там же].

Таким образом в гуманитарной науке возникла парадоксальная ситуация. Усилиями новых историков для научного мышления открылась новая антропологическая реальность, для которой нашлось и специальное именование – «ментальность» (менталитет). Была осознана необходимость постижения таковой реальности. Но оказалось, что на языке существующей науки суть этой реальности как неповторимо уникального феномена невозможно выразить концептуальным образом ввиду ее целостного характера. Ведь предельное, к которому относится ментальность, плохо поддается рационализации.

Какой же выход в этой ситуации открывался для научной мысли? С позиций эпистемологии для нее предоставлялось несколько возможностей для разрешения этой ситуации.

Первый путь, который могло избрать для себя гуманитарное мышление, заключается в том, чтобы обратиться к опыту тех сфер познания, которые издавна имеют дело с целостными образованиями. Таковыми являются философия и религия с их персоналистическими учениями и искусство, где индивидуальное передается, в частности, с помощью портрета. На этом пути для представления ментальности как целостного образования возможно было бы объединять разные стили и типы мышления. Например, соединять научный, художественный и даже религиозный типы мышления.

По этому пути пошел Г.Д. Гачев при разработке своего культурно-экзистенциального подхода при изучении ментальностей. Поставив перед собой задачу воссоздавать национальные образы мира, или национальные ментальности, Гачев, подобно художнику, стремился с помощью концептуально-художественных средств создавать «портреты» национальных миров – греческого, итальянского, французского и многих других. «Я портретирую нации – как личности», – замечал он [7. С. 33].

Г.Д. Гачев так пояснял основную установку своей экзистенциальной культурологии: «Нас интересует не национальный характер, а национальное воззрение на мир, не психология, а, так сказать, гносеология, национальная логика, склад мышления: какой “сеткой координат” данный народ улавливает мир и, соответственно, какой Космос (в древнем смысле слова: как строй мира, миропорядок) выстраивается перед его очами и реализуется в его стиле существования, отражается в созданиях искусства и теориях науки» [Там же. С. 16]. Этот «особый “поворот”, в котором предстает бытие данному народу, и составляет национальный образ мира», в видении Гачева [Там же]. А в «упрощенном выражении – модель мира» [Там же. С. 19]. Ту же сетку координат, с помощью которой народ «улавливает» мир и который он изображает в своем художественном творчестве, Гачев именует национальной художественной логикой, национальной логикой, или просто – Логосом.

Объектом художественно-интеллектуальных реконструкций Г.Д. Гачева стало национальное Целое. Гачев хотел описать национальный мир и ум как «инструмент с особым тембром в симфоническом оркестре человечества» и таким образом «продемонстрировать богатый спектр в наличном достоянии современной цивилизации Земли» [Там же. С. 5]. Причем он стремился представить национальное видение как «особый талант зрения», в силу которого ученый или художник, другими словами, всякий человек из данного народа «склонен открывать одни аспекты в бытии и духе, а выходец из другой традиции – иные» [Там же].

Искомую национальную целостность Гачев определяет как «Космо-Психо-Логос», понимаемый как особый национально-исторический организм. По мысли Гачева, подобно тому как каждое существо представляет собой троичное единство тела, души и духа, так и «всякая национальная целостность есть единство местной природы (Космос), характера народа (Психея), склада мышления (Логос)» [Там же. С. 34]. В Космо-Психо-Логосе Гачева все три элемента (уровня) национальной целостности пребывают, по его словам, в отношении соответствия (тождества друг другу) и взаимной дополнительности (противоположности и уравнивания).

Второй путь для научного мышления в его поисках путей выражения ментальности как уникального и целостного антропологического феномена состоял в том, чтобы, оставаясь в русле исторической науки, расширять при этом пределы научного концептуального пространства рассмотрения данного феномена за счет выхода в смежные области научного знания, которые могли бы предоставлять свои понятия для осуществления операциональных действий при осмыслении ментальности. Таковыми дисциплинами для истории

могли стать социология, психология и культурология, каждая из которых на своем языке пытается описывать феномен ментальности.

Подобный путь экстенсификации при изучении ментальностей приводит научную мысль к необходимости одновременного выхода и в общую антропологию. Именно такое направление избрала для себя школа «Анналов», для которой междисциплинарность или, как предпочитает выражаться А.Я. Гуревич, полидисциплинарность, стала «средством для построения всеобъемлющей науки о человеке, которая охватывала бы самые различные аспекты его социальной жизнедеятельности – от отношения к природе до высот интеллектуального творчества» [14. С. 63]. «В эпоху Эйнштейна, – утверждает Гуревич, – историческая наука неизбежно должна была приобрести иной облик» [Там же. С. 32]. Развивая антропологический подход, историческое исследование ментальностей «преобразуется в антропологически ориентированное изучение социальной истории» [Там же. С. 287].

С позиций такого подхода, как полагает Гуревич, «изолированное изучение истории ментальностей едва ли правомерно» [Там же]. Ведь ментальности, утверждает он, – существенная и неотъемлемая сторона социальной системы. Они – «тот “эфир”, в котором определяются ведомость и значимость человеческих действий и поступков» [Там же]. Но они образуют этот эфир не сами по себе, а лишь в своей целостности. В силу универсального характера ментальности при антропологически ориентированном изучении социальной истории любой исторический феномен, следовательно, «надлежит рассматривать как бы погруженным в тот повсюду разлитый эфир, который образует ментальность эпохи» [15].

Обращаясь к изучению ментальности как целостного образования, современная гуманитарная наука встает перед вопросом о возможности выражения предельных начал в антропологической реальности. При разрешении подобной ситуации в богословской мысли для постижения Богочеловекокосмической реальности были выработаны два подхода – апофатический, или путь отрицания прямого выражения предельного, и катафатический, или путь утверждения возможности выражения предельного.

В философии языка апофатическому подходу богословской мысли пытаются следовать Ю.С. Степанов. Замечая, что Вера есть внутреннее состояние каждого отдельного человека, Степанов задается вопросом: «Как же описать это состояние?» И отвечает: «Никак. Здесь предел научного познания и описания концепта» [42. С. 76]. И такая позиция, утверждает Степанов, «в точности совпадает с положением православной теологии об апофатизме, – отказе от словесных определений» [Там же]. Точно такой же предел обнаруживается и при попытках осмысления таких духовных реалий, как Любовь, Правда, Истина. И «чтобы то ни было еще, – замечает Степанов, – всюду мы можем довести свое описание лишь до определенной черты, за которой лежит некая духовная реальность, которая не описывается, но лишь переживается» [Там же].

По мысли некоторых философов, предельные начала нельзя определять, но их, тем не менее, можно описывать. Таким путем следует фактически и

А.Я. Гуревич, развивая идеи антропологически ориентированного изучения социальной истории. В своем интервью, данном Е. Матусевич, Гуревич так выражает мысль об универсальности менталитета и его предельности для познания: «“Что находится за пределами менталитета?” – задает себе вопрос Гуревич и отвечает: «Все менталитет!». И далее: «Что находится за пределами культуры?» – «Все культура!» [29. С. 12]. Ссылаясь на эти слова Гуревича, С.С. Неретина замечает: «Предельный род, как известно, не определяется. Но это не значит – не описывается. Вот А.Я. Гуревич и описал! Причем описал так, что его книгами зачитывается гуманитарный мир на разнообразных языках» [32].

Для подобного описания предельного необходимо было найти некоторые антропологические аналоги для ментальности, рационализацию которых уже возможно было бы осуществлять средствами научного мышления. В качестве духовной реалии и соответствующего ей понятия, позволяющего концептуализировать природу ментальности, Гуревич избирает «картину мира», способную средствами научного мышления достаточно адекватно передавать идею целостности в мировидении человека. Понятие картины мира, переживающего свой пик популярности в XX в., не является в глазах Гуревича таким неясным, как ментальность. Картина мира представляется ему «более сложным и комплексным, более всеобъемлющим образованием, нежели ментальность» [14. С. 287]. Удобство понятия картины мира для Гуревича заключается еще и в том, что данное понятие можно использовать как в «расширительном», так и «ограничивающем» смысле [Там же. С. 289].

Говоря о тенденции перехода в школе «Анналов» от истории металльно-стей к культурно-антропологически ориентированной истории (или «исторической культур-антропологии»), понимаемой как история картин мира, А.Я. Гуревич выдвигает перед исторической наукой в качестве специальной задачи «реконструкцию обобщенных и многосторонних картин мира», которые, будучи неотъемлемой частью социально-культурной системы, налагают «свой отпечаток на образ мыслей и характер поведения человека в обществе, поведения групп, образывавших это общество» [14. С. 28, 292]. В наше время понятие картины мира стало входить в различные дефиниции ментальности в качестве их важнейшего смыслового компонента. Так, ментальность стала пониматься как «относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-либо сообщества» [17. С. 271].

В своей исследовательской практике А.Я. Гуревич избирает в качестве эпистемологической единицы для описания исторической ментальности единицу, называемую им «категорией». Одна из его книг так и называется: «Категории средневековой культуры» [11]. С чисто философской точки зрения, как на это обращает внимание С.С. Неретина, такое именование не является точным. В своих исторических реконструкциях А.Я. Гуревич в качестве категорий представляет фактически не категории, а некие «квази-категории» – время, богатство, труд, право. Назвав категориями то, что фактически ими не является, замечает Неретина, Гуревич «оснастил» их при этом

подлинно средневековым содержанием [32]. Категориями у него оказались, таким образом, «вещи, близкие и важные для любого человека (средневековья ли, современности), выявившие экзистенциальные и ментальные основания истории» [Там же].

Позже в отечественной гуманитарной науке единица описания, названная в работах А.Я. Гуревича категорией, получит название «концепта». «По согласованному мнению исследователей, – утверждает В.В. Колесов, – основной единицей ментальности признается концепт» [21. С. 5]. В современной концептологии под базисными концептами понимают минимальные смысловые кванты, запечатлевающие в себе в свернутом виде важнейшие воззрения человека на бытие и его положение в мире. По некоторым своим характеристикам наиболее общие базисные концепты близки философским категориям. Подобно категориям концепты относятся к предельным смысловым образованиям. Однако, в отличие от чистого смысла как абстрактной, внекоммуникативной сущности, в качестве каковой категории и выступают в философском дискурсе, концепты как элементы мирозерцания человека лично окрашены. Они несут в себе черты подлинно живого, человеческого мироотношения (познание, переживание, оценка и др.). В отличие от собственно категорий концепты, следовательно, не только интеллектуально созерцаются, но и эмоционально переживаются как ценностно-значимые образования и личностные смыслы.

А характерную черту ментальности для Гуревича как раз и составляет соединение мышления с эмоцией. По его словам, ментальность есть «тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций, от латентных привычек и приемов сознания» [14. С. 58]. Позже Б.В. Марков, занимаясь историей и теорией менталитета, назовет такое объединение ума и эмоций в ментальности двуединым святоотеческим термином «разум и сердце», считая ошибочным встречающееся в обыденном представлении разделение человеческого духа на «разумное» и «сердечное» [28].

В отличие от категорий, передающих начало всеобщего, в концепте подчеркивается его способность передавать уникальное. В некоторых направлениях лингвистической концептологии концепт рассматривается как единица индивидуального и надиндивидуального (национального) сознания. По одной из интерпретирующих дефиниций, концепт есть «национальный образ (идея, символ), осложненный признаками индивидуального представления» [35. С. 14-16].

В современной концептологии концепты, как и ментальность в новой истории, рассматриваются в качестве универсальных единиц для представления антропологической реальности. Подобно тому как историк А.Я. Гуревич «во всем» видел ментальности, так филолог и культуролог Ю.С. Степанов во всех сферах бытия человека и мира видит концепты, несущие в себе «нечто глубинное» [42. С. 192: вклейка]. По собственному признанию Степанова, чем бы он ни занимался, «все принимает у него форму “Концептов”» [43. С. 34].

Еще одно несомненное созвучие новоисторической мысли основным течениям современной гуманитарной мысли при изучении ментальности касается рассмотрения оппозиции свободы и необходимости в мире человека. Эта оппозиция в прошлом веке стала предметом осмысления в концепции лингвистической относительности, или «гипотезы Сепира–Уорфа», выдвинутой в 30-х гг. XX в. США в рамках этнолингвистики (американской ветви неогумбольдтианства) в работах выдающегося лингвиста и антрополога Эдуарда Сепира и его ученика Бенджамена Ли Уорфа.

Согласно гипотезе лингвистической относительности, мировосприятие, мышление, культура и поведение человека находятся под влиянием языка, оказывающего на них свое воздействие. В этой идее зависимости познания мира человеком от используемого языка Уорф стал усматривать новый принцип относительности, действующий в мире антропологической реальности, подобно тому как в мире физической реальности действует принцип относительности А. Эйнштейна. В своих философских истоках принцип лингвистической относительности Сепира–Уорфа восходит к позиции гносеологического релятивизма (от лат. *relativus* – ‘относительный’), заключающейся в абсолютизации момента относительности, условности и субъективности познания.

Многочисленные экспериментальные данные, полученные в ходе эмпирического обоснования гипотезы Сепира–Уорфа в современной науке, поставили под сомнение сильную версию данной гипотезы, развивающую идею о существовании прямого параллелизма между явлениями языка и культуры. В настоящее время наиболее обоснованным считается слабый вариант гипотезы лингвистической относительности, согласно которому язык может лишь предрасполагать человека к выбору определенного способа мышления или поведения. Однако такое предрасположение не содержит в себе момента принудительности.

Идею строго регулятивного характера менталитета и его активной роли в жизнедеятельности человека разделял А.П. Огурцов, понимая под ментальностью «систему образов и представлений социальных групп, все элементы которой тесно взаимосвязаны и сопряжены друг с другом и функция которых – быть регулятором их поведения в мире» [34. С. 51]. «Менталитет потому и менталитет, что он определяет и опыт, и поведение индивида и социальных групп», – утверждает Огурцов, склоняясь, скорее, к сильной версии концепции лингвистической (в данном случае антропологической) относительности [Там же. С. 52].

Что же касается создателей исторической школы «Анналов», и в особенности Л. Февра, они не были склонны занимать жестко-детерминистскую позицию в отношении регулятивной силы *mentalité* человека, а говорили, скорее, только о «тех “возможностях”, которые цивилизация открывает перед человеком» [14. С. 50]. Идея предрасположенности к определенным действиям, характерная для слабой версии лингвистической (антропологической) относительности, подчеркивается во многих концепциях ментальности.

Так, Г.-В. Гетц определяет ментальность как «эмоциональную и дологическую предрасположенность, бессознательные и неотрефлексированные способы поведения и реакций» [40. С. 59].

К сходному пониманию приходит и А.Я. Гуревич, который, разрабатывая свой вариант антропологической относительности, говорит об известной несвободе, характерной для ментальности. По его словам, любой писатель, художник и мыслитель подвергается своего рода «культурному принуждению», поскольку он в той или иной мере «пленен» системой представлений, господствующей в его среде [14. С. 62]. Ведь, даже будучи оригинальным автором того или иного послания, он «не может не выразить его в “коде” заранее заданной ему языковой системы и культурной традиции, которая ставит ему определенные границы» [Там же]. Хотя, правда, люди, пребывая внутри данной ментальной и культурной сферы, и «не осознают и не ощущают этих ограничений» [Там же. С. 51].

Всякая культура, по словам Гуревича, «образует некую невидимую сферу, за пределы которой принадлежащие к ней люди не в состоянии выйти» [Там же]. Но подчинение культурным и языковым стереотипам не носит тотального и абсолютного характера, утверждает Гуревич, ибо, даже оставаясь в пределах культурной сферы, человек, тем не менее, постепенно и «как бы исподволь» может изменять свою ментальность и свое поведение [Там же].

Эти размышления А.Я. Гуревича удивительным образом напоминают известную максиму Вильгельма фон Гумбольдта, согласно которой языковая деятельность индивида протекает в очерченном круге, выйти за пределы которого можно, только вступив в другой круг. Как утверждает Гумбольдт: «...каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [10. С. 80].

Свою связь с гипотезой лингвистической относительности, как, впрочем, и свое отличие от нее, подчеркивал и Г.Д. Гачев. Излагая основные установки своей экзистенциальной культурологии, он так поясняет ее суть: «Эта концепция напоминает гипотезу Сепира–Уорфа. Действительно, они (сторонники этой гипотезы. – В.П.), как и многие другие лингвисты в XX в., сопоставляя структуры, грамматику и лексику различных языков, описали много характеристических особенностей национального мышления. Но их анализ исходит только из языка, тогда как сам язык вплетен в целостную ткань национального Космо-Психо-Логоса и отражает его жизнь» [7. С. 34].

Специфику гуманитарного познания и общения нашего времени составляет концептуальное многоязычие и разномыслие субъектов разных сфер познания в символической Вселенной человека (наука, философия, религия, искусство), живущих фактически в разных мирах, как это находит свое обоснование в концепциях лингвистической и антропологической относительности. Ситуация многоязычия требует специального исследования как одной из важнейших задач гуманитарного познания и общения, определяющих направление духовно-интеллектуальных исканий нашего времени,

преодоление отчужденности духовных сфер друг от друга в современном мире и достижение утрачиваемого взаимопонимания.

Одним из первых этапов на пути достижения необходимого взаимопонимания является разрешение проблемы самоидентификации, и в частности национального самоопределения, заключающегося в «отнесении себя к той или иной национальности или общности» [2. С. 477]. Это означает, что, для того чтобы понять другого, нужно сначала понять себя, или, говоря словами Г.Д. Гачева, ответить для себя на вопрос: «Так кто же я такой? Какова моя “национальная идентичность”?» Для самого Гачева найти ответ на эти вопросы стало одним из главных стимулов, побудивших его заниматься изучением национальных образов мира [7. С. 10].

По словам Гачева, чтобы взаимопонимание максимально приближалось к действительному, необходимо осуществлять поправку на специфику национально-исторической системы понятий и ценностей другого, то есть «учитывать, что представитель другого народа может видеть мир несколько иначе, чем я» [Там же. С. 17]. Но как? – задается вопросом Гачев. – «Что видит он в мире такого, чего я не вижу? И от чего это зависит?» [Там же]. И отвечает: «Если удалось бы как-то прояснить этот вопрос, в наше распоряжение поступил бы словно некоторый “коэффициент”, который облегчал бы контакты между народами и культурами» [Там же]. Сам Гачев усматривал разрешение вопроса о достижении взаимопонимания на путях изучения национальных образов мира. «Возлюбленная непохожесть», – так определяет Г.Д. Гачев основной пафос своей книги «Ментальности народов мира», призванной содействовать взаимопониманию между народами и культурами [Там же. С. 15].

Учитывать национально-историческую специфику понятий и ценностей другого народа означало для Гачева, таким образом, изучать национальные картины мира («модели мира») других народов. Каждая из таких картин мира содержит, в его представлении, структуру общих для всех народов ценностей и базисных представлений о мире, понимаемых при этом в каждом национальном мире по-разному и распределяющихся в таких мирах в разном соотношении. Так, характерной особенностью картины мира кочевых народов является, в реконструкции Г.Д. Гачева, превалирование пространства над понятием времени. Гачев изображает киргизский образ пространства как «от-кос». «Ширь» здесь, по его словам, не горизонтальна, а «слегка скошена вниз» [6. С. 77].

3. Концепция ментальности и некоторые возможности ее дальнейшего углубления

С позиции философской рефлексии в современном гуманитарном познании наметились два подхода изучения ментальности и менталитета: онтологический и гносеологический. При онтологическом подходе менталитет осмысливается как реальный, объективно существующий феномен. При гносеологическом подходе ментальность предстает как «теоретический

конструкт, инструмент исследователя, смоделированный с целью более полного объяснения сложного общественного комплекса» [24. С. 134; см. также: 22]. В этом случае менталитету придается «функция интерпретационной модели, выражающей одну из сторон бытия социальных общностей [Там же].

В современном гуманитарном познании при изучении феномена ментальности наиболее распространен онтологический подход, в русле которого не прекращаются попытки толкования природы ментальности и поиски путей раскрытия ее содержания. Наиболее часто ментальность определяют в самом общем виде как «общую духовную настроенность» [17. С. 271], а также «подсознание» культуры. Считая теоретически плодотворным последнее толкование ментальности, некоторые авторы полагают, тем не менее, что подобное определение лишь «указывает на место ментальности в духовной культуре, но не проясняет ни ее природы, ни содержания» [45. С. 95].

В своих опытах прояснения природы ментальности исследователи пытаются опираться на такие авторитетные течения мысли в мировой и европейской культуре, как неотрефлексированный психоанализ, неокантианство, эволюционизм, социологический рационализм, структурализм и постструктурализм, историческая психология, семиотика, философия культуры, аксиология, дискурсология и феноменология. Так, по мысли М.А. Шиминой, «расшифровку феномена ментальности» можно было бы приблизить, используя разработанное Э. Гуссерлем в его феноменологии понятие «ноэсиса» [50]. Ведь, как поясняет Шиминова, понятие ноэсиса «описывает поток переживаний вне контекста отношения к самим переживаниям» [Там же]. То есть, другими словами, здесь речь идет о жизненном опыте человека, не подвергнутому еще рефлексии. А менталитет, утверждает М.А. Шиминова, как раз и попадает в «структуру неотрефлексированного человеческого опыта, существуя как один из смыслообразующих факторов опыта» [Там же]. На связь ментологического подхода с феноменологией Э. Гуссерля, а также с герменевтикой Г. Гадамера обращает внимание О.В. Колесова, называя свое интегральное видение ментальности «историческим априори любой человеческой деятельности» [22].

Л.Н. Пушкарев говорит об известной парадоксальности ситуации, связанной с освоением в отечественной науке термина «менталитет». И вот парадокс, – замечает он, – чем шире этот термин начал употребляться, тем «разнообразнее становилось его толкование» [37. С. 158]. С каждым новым таким толкованием открываются все новые и новые грани и измерения, углубляющие понимание феномена ментальности. К таковым относятся, например, такие измерения, как семиологическое, аксиологическое, нейропсихологическое, биосоциальное, экологическое, а также «онто-этнологическое» [4] и «трансцендентально-герменевтическое» [3].

Центральную задачу современного этапа в осмыслении ментальности составляет разработка интегративной концепции ментальности на основе объединения (синтеза) в единой концептуальной конструкции различных характеристик ментальности, выделяемых в разных гуманитарных дисциплинах при изучении ментальности (ментальностей) и менталитета –

интегративной концепции, способной преодолеть две распространенные крайности в понимании ментальности.

Первая крайность выражается в тенденции к одномерности и абсолютизации толкований ментальности, что часто встречается при имманентном рассмотрении ментальности изнутри определенной дисциплины. Так, некоторые авторы утверждают, в частности, что ментальность есть «сама психология», поставленная в контекст социальных условий [40. С. 59].

Вторая крайность заключается в склонности к чрезмерной многозначности, смысловой перегруженности и неопределенности в понимании ментальности, характерной для дискурсов (медийный, рекламный и др.), где наблюдается «детерминологизация» популярных терминов, вышедших за пределы специализированной научной области [39].

В современном гуманитарном познании ментальность изучается в трех основных своих ракурсах рассмотрения, таких как миропостижение, взаимопонимание, самосознание. При этом часто в исследованиях, посвящаемых осмыслению ментальности и менталитета, акцентируется внимание лишь на одном из таких ракурсов. И одна из ближайших эпистемологических задач, стоящих перед ментологией как новой формирующейся интегративной дисциплиной, состоит в том, чтобы научиться теоретически представлять эти ракурсы в их взаимосвязанности, в едином гомогенном концептуальном пространстве рассмотрения ментальности.

В итоге теоретико-методологической процедуры эпистемологической интеграции ментальность предстанет как многомерное и многоплановое концептуальное образование, содержащее множество различных слоев – от самого глубинного духовного уровня коллективного и индивидуального сознания, входящего в состав сокровенного «внутреннего» человека, до проявлений этого глубинного начала в разных формах бытия человека, изучаемых в разных гуманитарных дисциплинах в разных своих осмыслениях – культурологическом, культурно-историческом, психологическом, социологическом, социально-философском и многих других.

Важную эвристическую роль при разработке такой интегративной концепции ментальности может сыграть адаптация опыта построения интегральных концепций реальности в русле учений о целостности, разработанных в разных сферах культуры.

К таким учениям может быть отнесено несколько направлений.

Во-первых, «антропология цельности», развивающая библейское представление об онтологическом единстве человеческой природы и бытийной целостности человека в Богопознании и познании. Согласно позиции антропологии цельности человек рассматривается как «первичная и неразложимая онтологическая величина, “онтологическая точка”, не допускающая в себе подразделений» [48. С. 295].

Во-вторых, к числу учений, изучающих целостность в разных ее аспектах, может быть отнесена также «философия целостности», исходящая из холистического (др.-греч. ὅλος, – 'целый', 'весь') принципа «качественного своеобразия целого по отношению к его частям» [33. С. 299]. В составе науки,

где холизм получает свою «новую, более глубокую разработку», относится общая теория систем [Там же. С. 300]. Свою разработку в русле системного подхода получает синергетическое понятие «эмерджентности» (от англ. emergence – ‘возникающий’, ‘неожиданно появляющийся’), с помощью которого в теории систем стали обозначать несводимость свойств системы к сумме свойств ее компонентов.

А именно так, в духе общей теории систем, по мысли некоторых авторов, воспринимается ментальность в гуманитарном познании. В частности, М.А. Шиминая, утверждая, что границы ментальности «едва уловимы в пространстве между индивидом и коллективом, между бессознательным и сознательным», полагает, что в этом случае речь идет о «холистических свойствах», которые нельзя разложить на «атомы-признаки», так что «любой такой признак может и не относиться к ментальности» [50]. По мысли Шиминой, «для обнаружения холистических структур ментальности необходимо погрузиться в пучину повседневности и обратиться к арсеналу понимающей социологии» [Там же. С.115].

Наконец, к числу учений, изучающих целостность в ее полноте, может быть отнесено учение о всеединстве, редукцией которого и выступает в наши дни системный подход. По одной из философских дефиниций, всеединство есть «категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества» [47. С. 33]. Согласно этому принципу, «все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй» [Там же]. Такой строй С.С. Хоружий, вслед за С.Л. Франком, понимает как «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости» [47. С. 336].

Интуиция всеединства, или изначального мистического восприятия действительности как единого целого, лежит в основе философской системы А.Ф. Лосева, развиваемой им на основе учения о цельном знании в отечественной школе Всеединства. Лосев разделял радикальный вариант цельного знания, исходящий из представления о существовании тесных взаимосвязей между всеми важнейшими сторонами и сферами бытия, жизни и культуры в их диалектическом развитии – от апофатического истока до самого последнего возможного для философской мысли приближения к культурно-исторической реальности и жизни.

Наиболее эксплицитно такой подход проявляется в учении Лосева о культурно-исторических типах, которые, в его видении, выступают как своеобразные формы самосознания соответствующих культур, доводимые до своих самых глубинных начал и своих самых отдаленных последствий. Согласно Лосеву, каждая культура может быть представлена как единый типологический лик и неповторимая историческая реальность. А каждый культурно-исторический тип – как порождающийся из некоторых исходных первопринципов и интуиций, так чтобы стало понятным, например, как «греки могли приходить к своему искусству, религии, философии, равно как и к теории этих областей человеческого творчества» [26. С. 8].

Такие первичные интуиции организма мысли и жизни, по Лосеву, коренятся в мифологическом сознании культуры, в основе которой лежат определенные мифы, «разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура» [25. С. 772]. Миф выступает, в видении Лосева, таким образом, как предельное основание культуры. Если А.Я. Гуревич в качестве универсального начала в антропологической реальности (ее «эфира») рассматривал ментальность, а Ю.С. Степанов – концепты, то для Лосева в качестве универсального основания реальности выступает миф. Как описывает такое мировидение Лосева, осуществляемое через посредство категории мифа, В.М. Лосева-Соколова: «В “Диалектике мифа”... вся жизнь, все бытие, весь мир превращены в мифологию. Так прямо и утверждается: все телесное, все эмпирическое, все повседневное есть стихия мифа» [27. С. 7].

Ментальности, концепты и мифологемы, рассматриваемые в разных учениях о целостности как предельные основания культуры и жизнотворчества, выступают в этих учениях как функциональные эквиваленты. В ментологии же соотношение этих эпистемологических образований иерархично. Концепты и мифологемы предстают здесь как теоретические конкретизации ментальности. Если вернуться к вопросу об эвристической ценности идей и принципов учений о целостности для разработки интегративных концепций ментальности, то, очевидно, что в качестве онтологического основания здесь может быть избрана «антропология цельности». В качестве же методологического инструментария – «философия цельности» в ее различных вариантах, основанных на принципах холизма и, в особенности, всеединства.

* * *

В своей книге «Беседы с собственным сердцем» митрополит Анастасий (Грибановский), размышления которого о сокровенности духовного начала в человеке, послужили эпиграфом к нашей работе, приводит слова Томаса Карлейля о границах научного познания из его книги «Герои и героическое в истории». «Наука много сделала для нас, но жалка та наука, которая захотела бы скрыть от нас всю громаду, глубину, святость нескончаемого знания, куда мы никогда не сможем проникнуть, – утверждает Карлейль. – Этот мир, несмотря на все наше знание и все наши науки, остается до сих пор чудом, удивительным, неисповедимым волшебством для всякого, кто задумывается над ним» [1. С. 141].

Таков и парадоксальный мир ментальности – интуитивно ясный и одновременно сокровенный в своих глубинах для гуманитарной мысли. Этот мир ментальности продолжает вдохновлять все новых и новых исследователей направлять свои усилия на осмысление его природы, не останавливаясь ни перед какими внутренними ограничениями, стоящими на этом пути, – ни перед парадоксальностью этого мира, ни перед неясностью его границ и очертаний. Ибо, как утверждал А.Я. Гуревич на основе своего опыта постижения исторической реальности: «В то время, как неопределенность недопустима в математике, физике, химии, гуманитарное знание, имеющее качественно иную природу, не должно бояться неясностей и парадоксов» [29].

Литература

1. *Анастасий (Грибановский), митр.* Беседы с собственным сердцем. СПб.: Библиополис, 2002. 320 с.
2. *Андреанов В.М.* Менталитет // Современный философский словарь / под общ. ред. д.ф.н. профессора В.Е. Кемерова. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1988. С. 477–478.
3. *Бетильмерзаева М.М.* Этническая ментальность в системе культуры: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 24.00.01 / Рост. гос. ун-т. Ростов-на-Дону, 2005. 25 с. URL: search.rsl.ru/ru/record/01002972348 (дата обращения: 16.11.2020).
4. *Васильева К.К.* Менталитет: онто-этнологическое измерение: (На примере бурятского этноса). М.: Русский мир, 2002. 200 с.
5. *Визгин В.В.* Ментальность (менталитет) // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2001. С. 525–526.
6. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988. 448 с.
7. *Гачев Г.Д.* Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. 544 с.
8. *Головановская М.К.* Ментальность в зеркале языка. Некоторые базовые концепты в представлении французов и русских. М.: Языки славянской культуры, 2009. 376 с.
9. *Горский А.А.* Предисловие / А.А. Горский, Л.Н. Пушкарев // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.): сб. ст. / Рос. АН, Ин-т рос. истории. М.: ИРИ, 1994. 206 с.
10. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. 398 с.
11. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 285 с.
12. *Гуревич А.Я.* Проблемы ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: дискуссии, новые подходы: [Сб. ст.] Вып. 1. М.: Наука, 1989. 213 с.
13. *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
14. *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 328 с.
15. *Гуревич А.Я.* От истории ментальностей к историческому синтезу / А.Я. Гуревич // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М.: Наука, 1993. С. 19–36. URL: <https://studfile.net/preview/2690025/> (дата обращения: 17.11.2020).
16. *Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э.* Школа «Анналов» // Культурология. XX век: словарь. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 533–534.
17. *Гуревич П.С., Шульман О.И.* Ментальность, менталитет // Культурология. XX век: словарь. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 271–273.
18. История ментальностей, историческая антропология: Зарубеж. исслед. в обзорах и реф. / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории, Рос. гос. гуманитар. ун-т. М.: Б. и., 1996. 254 с.
19. *Колесов В.В.* Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002. 448 с.
20. *Колесов В.В.* Язык и ментальность. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 237 с. (Slavica Petrolitana).
21. *Колесов В.В.* Тезисы о ментальности // Ученые записки Казанского государственного университета. Т. 148. Кн. 2. Гуманитарные науки. 2006. С. 5–13.
22. *Колесова О.В.* Ментальность как философская категория: дис. ... д-ра филос. наук. Нижний Новгород, 2017. 390 с.
23. *Курчакова Е.В.* Понимание пространства в русской ментальности (в сравнении с немецким языком и культурой) // Живодействующая связь языка и культуры: в 2 т. Т. 1: Язык. Ментальность. Культура. М.; Тула, 2010. С. 167–171.
24. *Кусов В.Г.* Категория ментальности в социологическом измерении // Социологические исследования. 2000. № 9. С. 132–135.

25. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. 959 с.
26. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.
27. Лосева В.М. Предисловие // Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. М.: Academia, 2013. С. 5–16.
28. Марков Б.В. Разум и сердце: история и теория менталитета. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1993. 229 с.
29. Матусевич Е. Интервью с А.Я. Гуревичем // Vox. 2007. № 2. URL: intelros.ru/readroom/vox/v2-2007/ (дата обращения: 16.11.2020).
30. Менталистика: проблемы, решения, перспективы исследований (ментальность поволжского социума в научных проектах). Самара: СГПУ, 2001. 64 с.
31. Мильцин В.Н. Менталитет как понятие философии, психологии и культурологии. URL: https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=4172 (дата обращения: 26. 10. 2020).
32. Неретина С.С. Арон Яковлевич Гуревич и безмолвие // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 231–246. URL: <http://nauka.x-pdf.ru/17istoriya/534448-1-aron-yakovlevich-gurevich-bezmolvie-svetlana-neretina-zvezda-glyadela-cherez-porog-edinstvennim-sredi-nih-kto-mog-zn.php> (дата обращения: 16.11.2020).
33. Никифоров А.Л. Холизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 299–300.
34. Огурцов А.П. Трудности анализа ментальности // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 50–53.
35. Пименова М.В. Методология концептуальных исследований // Антология концептов. М.: Гнозис, 2007. С. 14–16.
36. Почепцов О.Г. Языковая ментальность: способ представления мира // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 110–122.
37. Пушкирев Л.Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // Отечественная история. 1995. № 3. С. 158–166.
38. Пушкирева Л., Пушкирева Н. Ментальности (менталитет) // Энциклопедия «Кругосвет». URL: krugosvet.ru/enc...nauki... mentalnosti_mentalitet.html (дата обращения: 26.10.2020).
39. Радбиль Т.Б., Жуковская Л.И. Детерминологизация лексем «менталитет» и «ментальность» в обыденном языковом употреблении // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 10 (часть 2). С. 383–386. URL: <https://applied-research.ru/ru/article/view?id=7506> (дата обращения: 17.11.2020).
40. Споры о главном: дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М.: Наука, 1993. 208 с.
41. Степанов Ю.С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца 20 века / сост. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 1995. С. 35–73.
42. Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры: опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 824 с.
43. Степанов Ю.С. Концепты. Тонкая пленка цивилизации. М.: Языки славянских культур, 2007. 247 с.
44. Степанов Ю.[С.]. Мыслящий тростник. Книга о «Воображаемой словесности». Калуга: Эйдос, 2010. 168 с.
45. Стрельник О.Н. Ментальность как предмет философского анализа // Проблемы дидактики и содержания: материалы Всерос. научно-практич. конф. Калуга, 2000. 153 с.
46. Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
47. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181–559.

48. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 447 с.
49. *Храпов С.* Концептуализация понятий «социальное бессознательное» И «менталитет» (культурно-исторический и философский анализ) // *Власть*. 2010. Вып. 10. С. 39–41.
50. *Шimina М.А.* Менталитет как социологическая категория // *Вестник Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского*. Сер.: Социальные науки. 2007. № 2 (7). С. 112–117.
51. *Щученко В.А.* Менталитет русской культуры: актуальные проблемы его историко-генетического анализа // *Русская культура: теоретические проблемы исторического генезиса: сборник статей / научный редактор В.А. Щученко*. СПб.: СПбГУКИ, 2004. С. 5–37. URL: <http://www.rculture.spb.ru/doc/sintez1.htm> (дата обращения: 14.11.2020).
52. *Южалина Н.С.* Менталитет как социокультурная целостность: дис. ... канд. культурологии. Челябинск, 2003. 185 с.

MENTALITY AS AN UNDERLYING ANTHROPOLOGICAL REALITY AND WAYS OF ITS COMPREHENSION IN THE HUMANITIES (EXPERIENCE OF EPISTEMOLOGICAL CONSIDERATION)

V.I. Postovalova

*Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences
1, bld. 1 Bolshoy Kislovsky Lane, Moscow, 125009, Russian Federation*

Abstract. The work is devoted to the epistemological analysis of the formation of the idea of mentality in modern humanitarian knowledge. The sources, approaches and main directions in the understanding of mentality in the science of the 20-21st centuries are considered. The idea is being developed that the dynamic path of teaching about mentality in modern culture can be presented as an ascent from polydisciplinarity in the study of mentality to the creation of mentology as an integrative discipline. The idea is that in order to understand the processes of the formation of the idea of mentality in humanitarian knowledge, it is necessary to take into account, in addition to the immanent perspective of the presentation of this topic as part of individual disciplines, also the general context of the formation of humanitarian knowledge. The question of the heuristic value of ideas and principles of doctrines about integrity for the development of integrative concepts of mentality is discussed. It is suggested that the “anthropology of wholeness” can be chosen as an ontological basis for the development of mentology, and “philosophy of wholeness” in its various versions, based on the principles of holism, and particularly – on the principle of all-encompassing unity, can be chosen as a methodological tool for constructing this discipline.

Keywords: humanitarian knowledge, polydisciplinarity, integrative discipline, mentalistics and mentology, mentality, category, concept, picture of the world, integrity, the principle of holism, all-encompassing unity.