

Этноментальные аспекты культурного многообразия

Хорошо известно, что словосочетание *мировая культура* относится к разряду понятий, которые в нормативно-ценностном отношении присущи преимущественно тем мифолого-идеологическим подходам, в рамках которых утверждается идеальная модель существования человечества во времени и пространстве его бытия. Ценности-цели и ценности-средства в историко-культурном движении человеческих сообществ различного типа и облика трактуются в ракурсе перспектив создания *единой интегрированной культурной метасистемы*, в которой каждая из этнических культур не только обретет подобающее место, но и обогатит собственными достижениями «общепланетарный» духовно-творческий фонд в целом.

Более чем очевидно, что огромный массив самых разнообразных артефактов и идеациональных достижений культуры (континуальность которой как *второй природы* и *искусственного мира* измеряется несколькими тысячелетиями общечеловеческой истории) предстает непрерывной чередой сменяющих друг друга *этнокультурных хронотопов*. А поскольку в ценностном фонде современного человечества органично интегрированы и достижения наших дней, и «культурные следы» истории и творчества народов, либо исчезнувших полностью, либо трансформировавшихся, целенаправленное и продуктивное осмысление культурного много- и разнообразия предполагает особое внимание к этноментальным аспектам данного феномена.

При этом для размышлений по поводу этноментальных граней обширной проблематики культурного много- и разнообразия с гносеологической точки зрения значимы такие гегелевские «лексические фигуры», как *«общее-особенное-единичное»*, *«круглые пути истории»* и *«диалектика приобретений и утрат»*. Их проецирование на субъективный «срез» такого динамичного и разностороннего явления, как *культурное многообразие* открывает дополнительные возможности для осмысления этноментальных аспектов того разноуровневого и многогранного культурного пространства, в котором живет в наши дни население Земли. Человечество в целом «попадает» под категорию *«общее»*; из *общего* антропологического состава планеты выделяются особенные *этнические анклавы*. В то же время каждый народ живет в собственном Доме-Отечестве и обладает *единичностью* расово-антропологических, языковых, ментальных признаков. Что же касается гегелевского выражения *«круглые пути истории»*, то нет необходимости обосновывать его эвристический потенциал: судьба каждого из народов — и ушедших в Вечность, и продолжающих выполнять свое социально-культурное предназначение в границах отпущенного ему «бренного» времени — несет на себе следы поворотных событий и перемен. Отсюда и правомерность рассмотрения этноментальных аспектов культурного многообразия через призму той *диалектики приобретений и утрат*, которая в значительной степени обуславливает открытый характер соотношения традиций и инноваций в этнической культуре.

ВРЕЗКА Итак, являя собой неразрывное и в то же время подвижное единство культурно-исторического опыта (кумулятивной памяти и богатства разнообразных традиций в жизнедеятельности населяющих планету этносов) и всего массива

инновационных изменений, феномен культурного много- и разнообразия в значительной мере обусловлен фактором *этноментальной самобытности*. **КОНЕЦ ВРЕЗКИ**

О каких бы артефактах и текстах культуры не шла речь, априори в ходе рефлексии акцентируется культуропорождающая роль *субъекта* процессов создания, сохранения и совершенствования норм, ценностей и образцов, т. е. — «отдельно взятого» в единичности своего «космо-психо-логоса» народа. По сути, научный интерес к проблеме *диалектического и «полисюжетного»* соотношения в этнической культуре начала XXI века, традиционная любовь к «родному пепелищу» и «отеческим гробам», к «преданьям старины глубокой» питается тем, что и сегодня каждый народ остается коллективным создателем и интерпретатором собственной духовно-нравственной и творческой биографии.

Вследствие *полиэтничности* «мозаичность и калейдоскопичность» мирового культурного фонда современного мира воспринимаются как *закономерность*. Иными словами, «разноликость» типов культурной реальности, вбирающей в себя — в той или иной мере — и наследие прошлого, является результатом не только исторической динамики *хронотопов культуры*, но и осуществления стремления каждого этноса определить и установить, говоря словами Льва Толстого, «свое отношение ко всему бесконечному во времени и пространстве миру»¹. Отсюда правомерность акцентирования внимания на этноментальных моментах такого разноуровневого и полистилистического явления, как культурное многообразие, которое представители многих сфер научного знания достаточно успешно анализировали в границах различных исследовательских подходов: теоретико-методологического, исторического, прикладного.

Кроме того, в последние годы заметно повысился интерес политиков, экономистов, юристов, психологов и, конечно же, культурологов к причинно-следственным связям *глобализации* в целом и применительно к перспективам развития этнических культур, в частности. В этой связи все более ощутимой становится потребность раскрытия, осмысления и интерпретации механизмов и форм воплощения «духа народа» (Вундт) и «космо-психо-логоса» (Гачев) каждого из народов в артефактах и текстах родной культуры. Ведь поскольку для каждой этнонациональной целостности характерна «... некая устойчивая физиономия, структура мира и мышления, относительно не зависящая от времени, ... ценности, общие для всех народов (жизнь, свет, дом, семья, слово, бог и т. п.) располагаются в разном соотношении»².

Вероятно, поэтому особую актуальность приобретает тезис-концепт Вильгельма Виндельбанда. На рубеже XIX и XX столетий он подчеркивал: «... дифференцированные культурные формы народов должны сохранять свой собственный характер, подобно формам отдельных индивидов ...»³. Однако вот уже не одно десятилетие подобная гуманистическая установка не только на сохранение, но и на культивирование этнической уникальности приходит в противоречие с рядом объективных процессов.

¹ Толстой Л.Н. Полн.собр.соч. Юбил. изд. Т. 35. — М., 1950. — С. 161.

² Гачев Г.Д. Национальные образы мира. — М., 1998. — С. 17.

³ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. — М., 1998. — С. 16.

Об одном из них более полувека назад писал Альберт Швейцер, полагавший, что на определенном витке историко-культурного развития человечества «взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер»⁴. Под понятием «материальное» он подразумевал прагматику целей и средств многовекового и чрезвычайно интенсивного освоения природных ресурсов, производство «вещного мира» культуры и неизбежность возрастания власти денег, т. е. прагматизм жизненных установок и деяний людей. Великий гуманист в XX столетии, по сути, подтвердил предсказание одного из ярчайших мыслителей-энциклопедистов XVIII века — Жан Жака Руссо — о неизбежности нарастающего разрыва между природным окружением («вмещающим и кормящим ландшафтом», как писал Лев Гумилев) и духовно-нравственной сферой человеческого бытия. В результате «рокового» «*прессинга*» финансово-технологических доминант и ослабления гуманитарно-креативных интенций «... мы сошли, — утверждал Швейцер, — со столбовой дороги развития культуры ...», что не могло не повлиять на мировосприятие и культуротворческий потенциал тех народов, которые перестали «... задумываться над судьбами того, что мы называем культурой»⁵.

Иными словами, многогранная проблема соотношения традиций и инноваций в этнической культуре органично подводит современников к необходимости конструктивного решения *экологических задач*, применительно не только к трудностям и испытаниям ландшафтно-климатического характера, но и к «жизни человеческого духа», к перспективам воплощения самого этноментального своеобразия всех народов планеты Земля, являющейся для каждого из них единой Родиной. Наряду с рефлексированием над фактом взаимообусловленности экологического кризиса и смещения в мировосприятии ряда современных народов традиционных ориентаций и критериев, присущих менталитету каждого из них, все чаще активно обсуждается и интерпретируется на разных уровнях проблема *модификации этнокультурных реалий* под мощным воздействием *глобализационных* процессов. При этом имеется в виду не только тенденция обесценивания тех или иных типов и граней этнокультурного опыта, но и нарастание темпов интеграции в ряде сфер специализированной и повседневной культуры в странах, политико-экономические и правовые стороны жизнедеятельности которых несут на себе печать глобализации, т. е. расширения границ и укоренения в массовом сознании стандартов и норм информационно-техногенной цивилизации.

Речь идет, во-первых, о модернизации института *политического театра* (во всем разнообразии его этнонациональных особенностей и демонстративных форм), во-вторых, о многократном возрастании роли экранных средств усиления зависимости людей от информационно-установочных моделей, навязываемых им через Интернет и рекламную индустрию, в-третьих, о явлении «*вторичного упрощения*» духовно-творческих основ повседневного существования, в свое время исчерпывающе объясненное Константином Леонтьевым.

ВРЕЗКА В обстановке триумфа политических игр и «искушения компьютерным древом познания» трудно, а порой просто невозможно, в размышлениях о причинно-следственных аспектах глобализации абстрагироваться от явных признаков если не

⁴Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М., 1992. — С. 44.

⁵Швейцер А. Там же.

исчезновения, то заметного *угасания этнокультурных традиций*. **КОНЕЦ ВРЕЗКИ** Данные признаки обнаруживают себя и в материальной культуре того или иного народа, и в складывавшейся у него веками сфере потребления, и в присущем именно ему комплексе знаково-ритуальных норм общения. В связи с этим правомерен вопрос о неоднозначной реакции субъекта этнической культуры на *размывание* ее самобытности: ведь темпы *унификации* ряда традиционно значимых моментов в жизнедеятельности многих народов все более и более нарастают.

Кроме того, к факторам усложнения задачи сохранения и адекватного восприятия культурных достижений одного народа другими, обладающими собственным ценностным фондом, следует отнести и *постмодерн*, обнаруживающий себя как специфическую «многожанровую» и этико-релятивную реальность культуры. Природа культуры постмодернизма и присущий ей тип продуцирования обусловили ряд изменений, которые не могут не сказаться на этническом самосознании и, стало быть, на его символизации различными средствами и способами.

В подтверждение сказанного имеет смысл обратиться к извлечениям из книги Бориса Парамонова «Конец стиля». При всей спорности, а порой и эпатажности его текста, посвященного, в основном, художественно-эстетическим граням культуры постмодернизма, ряд авторских суждений созвучен теме данной статьи. С точки зрения Парамонова, поскольку для постмодернизма характерна «смерть морализма как отвлеченного начала — апелляция к целостности, включающей, а не исключаящей эмпирику»⁶, бесспорную актуальность приобретает вопрос о последствиях его воздействия на этнокультурные реалии и перспективы. Уже одна только способность постмодернизма «... увидеть *смешное* в самом *высоком житейном* стиле» (курсив мой. — *М.Ш.*)⁷ не может не усложнить существование культурного наследия народа. Его самосознание активизируется в плане реакции на иронично-переоценивающее отношение постмодернистов к прежде освященным этнической историей и культурной памятью народа традициям. Как тут не вспомнить прозорливость Л.П. Карсавина, полагавшего, что в случае возведения в абсолют любых инноваций, отождествляющихся с идеалом прогресса, возникает то «глубокое пренебрежение к ... религиозным исканиям, к философии, к науке, к технике прошлого ...»⁸, итогом которого становится «обесценение» ранее бесспорных этнокультурных шедевров.

Действительно, вопрос об амбивалентности соотношения в этнической культуре *традиций и инноваций* заметно обострился в последние годы вследствие появления и распространения СМИ ряда произведений, в которых реализован комплекс присущих постмодернизму черт и принципов. В смысловое пространство этнокультурной реальности теперь включены тексты, созданные в соответствии с установкой на эпатажный стиль демонстрации культа наслаждения. Причем речь идет о наслаждении не только ценностями жизни в противовес традиционным ценностям культуры, но и *самоценностью игры* с этими традиционными ценностями, нормами и образцами и *неограниченной свободой творческого индивида* наших дней. В результате во многих странах «жертвами

⁶ Парамонов Б. Конец стиля. — М., 1997. — С. 18.

⁷ Парамонов Б. Там же. — С.17.

⁸ Карсавин Л.П. Философия истории. — СПб., 1993. — С. 245.

произвольной переакцентировки» все чаще оказываются эпохальные произведения, отражающие своеобразие и неповторимость культурного опыта этноса, вызывающие у его представителей закономерную гордость.

Таким образом, спонтанно возникшее противоречие в сфере восприятия и освоения этнокультурных достижений прошлого обуславливает потребность в поиске путей его преодоления. Именно поэтому в реалиях постмодернизма становятся все более разнообразными и конфигуративными «... институции и процедуры демократического выбора». Перед каждым из народов стоит задача *культурного самоопределения*, как с точки зрения защиты и охраны собственного духовно-творческого наследия, так и в плане противодействия процессу смещения акцентов при обращении современного *homo ludens* к тому достоянию этноса, которое вошло в его «плоть и кровь», в сферу коллективного «переживающего сознания», т. е. ментальности.

В самом деле, трудно отрицать тот фиксируемый этнологами и культурологами факт, что характер этнического самоопределения-выбора в макромире «мозаичной» культуры, в калейдоскопе текстов (нередко обретающих рекламно-товарный статус) в определенной степени детерминирован сущностными свойствами, специфическими чертами целостного облика народа, т.е. его *ментальностью* в качестве субъекта ценностных отношений и многогранной деятельности. Исходя из справедливого тезиса Л.П. Карсавина о том, что любая из этнических культур являет собой определенное *качествование*, которое «всегда предполагает ... субъект существования», правомерно остановиться на ряде моментов, сопряженных с феноменом ментальности в ракурсе ее влияния на выбор и объективацию народом его культурных предпочтений.

Далеко не случайно многие исследователи этнокультурной проблематики (от йенских романтиков конца XVIII — начала XIX вв. до позитивистов наших дней) подчеркивали, что именно *народное сознание* творит историю и культуру и что в лоне коллективных представлений этноса формируется, а затем воплощается изобразительно-выразительными средствами «*собственный идеал*» (Милюков). В этой связи трудно не согласиться с утверждением ряда современных российских ученых о том, что исторический процесс в целом представляет собой проекцию *ментальных структур на ось времени*⁹. Ведь во все времена на культурном опыте и духовно-творческих достижениях народов мира лежала печать *этноментальной неповторимости каждого из них*.

В связи с проблемой сущности такого явления как «бытовое исповедничество» народа (Иван Киреевский) и характерных для него способов и форм манифестирования самооценности и уникальности своей родной культуры целесообразно обратить пристальное внимание на специфические черты и особенности, имманентно присущие тому или иному этносу как субъекту историко-культурного развития. Естественно, что в данном случае имеется в виду феномен взаимообусловленности созданного на протяжении этнической истории ценностного фонда народа и его менталитета (ментальности).

Здесь уместно было бы воспроизвести ряд трактовок понятия *ментальность*, ибо, по справедливому суждению одного из «столпов» евразийства С.Н. Трубецкого, любой

⁹ Данная мысль достаточно подробно освещена в книге: *Пилипенко А.А., Яковенко И.Г.* «Культура как система. — М., 1998.

народ проявляет себя как «органическая многочеловеческая личность»¹⁰ и предстает перед человечеством в «единственности» своей духовно-душевной организации. Поскольку с «легкой руки» представителей школы «Анналов» сегодня существует множество определений менталитета, я приведу лишь те из них, которые имеют непосредственное отношение к вопросу об этноментальных аспектах феномена культурного много- и разнообразия.

Для интерпретации опосредованного и зачастую неоднозначного характера взаимозависимости «космо-психо-логоса» этноса и достигнутых им культуротворческих результатов эвристической значимостью обладает определение Жана Дюби: ментальность — это система особых образов, «которые лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей».¹¹ Как известно, эти образы и понятия несут огромный многозначный смысл, поскольку в фольклорных формах отражают характерные именно для данного этноса ценностные ориентации, жизненные установки, этико-эстетические критерии. Поэтому и в наши дни нет, пожалуй, такого народа, для исторической памяти и «бытового исповедничества» которого «общий культ духовного служения на культурном торжище, общие навыки и общий язык» совсем бы мало значили или воспринимались лишь как реликт¹².

Интересным представляется определение ментальности, которое дал автор фундаментальных работ по культурологии А. Я. Флиер: «Это специфический тип эмоциональной реакции на мир и характерные жизненные ситуации, основанный на наиболее устойчивых элементах миропредставления данного исторического коллектива людей»¹³. Отсюда та функциональная нагрузка понятия «менталитет этноса», которая акцентирована А. С. Ахиезером в трехтомном исследовании историко-культурного опыта России. Согласно ему, «менталитет может быть выражен как особый, крайне устойчивый способ организации, структуры освоения, осмысления мира через систему основополагающих дуальных позиций»¹⁴. С данной дефиницией согласуется тезис А.А. Пелипенко о том, что под ментальностью правомерно понимать совокупность тех психологических механизмов, которые определяют семантико-аксиологическое оформление ряда традиционных, а потому значимых для этноса экзистенциальных ориентаций, стимулирующих, по сути, его культуротворческую активность.

Смысловая емкость приведенных определений ментальности позволяет акцентировать еще три момента, сопряженных с рассматриваемым понятием. Во-первых, присущая любому этносу самоорганизация функционирует не только на принципах сплоченности и конструктивного «жизнеустройства», но и на фундаменте тех самых «архетипов коллективного бессознательного», которые до сих пор иногда обозначаются как «голос крови», «инстинкт рода» и т. д. Во-вторых, по мере исторически

¹⁰ Трубецкой С.Н. История. Культура. Язык. — М., 1995. — С. 444.

¹¹ Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1940 г. // Одиссей. Человек в истории. — М., 1991. — С. 52.

¹² Иванов В. Родное и Вселенское. — М., 1994. — С. 135.

¹³ Флиер А.Я. Культурология для культурологов. — М., 2000. — С. 250.

¹⁴ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. В 3-х томах. Т.2. — М., 1991. — С. 46.

обусловленного процесса изменения пространственно-временных границ этнического «космо-психо-логоса» и, стало быть, совместного опыта освоения ценностей жизни и ценностей культуры усложняются и «требуют» дополнительных способов адекватного знаково-символического воплощения *«типические коллективные переживания»* (Г. Шпет). В-третьих, детерминированные логикой и характером глобализации тенденции активизации защитных этноментальных механизмов не могут не сказаться как на традиционных ориентациях народа, так и на стилистике воплощения в культурных текстах реакции его «переживающего сознания» на прошлое и на современность.

Таким образом, феномен культурного много- и разнообразия предстает в виде укорененного в действительности ряда специфических форм объективации, т. е. воплощения различных граней этнического менталитета в таких сферах, как языковая, мифопоэтическая, конфессиональная, ритуально-обрядовая, идеациональная, а также сфера декоративно-прикладного искусства. Вот почему это динамично-мозаичное явление воспринимается и оценивается как конфигуративное, а порой и парадоксальное единство богатства созданных, накопленных и охраняемых народом традиций и тех новых обстоятельств, технологий и идей-символов, которые вызваны причинно-следственными аспектами процесса модернизации. Заметное «усугубление» в последние десятилетия проблематики культурного много- и разнообразия органично связано со спецификой самого субъекта, как в плане его исторической биографии, т. е. все той же «диалектики приобретений и утрат», так и в аспекте содержательно-смысловой емкости его ментальности и эволюции способов ее символизации.

ВРЕЗКА По сути, вопрос об этноментальных аспектах культурного много- и разнообразия выводит любого исследователя на факт наличия у каждого народа особого рода переживаний, обозначаемые понятием «этничность». **КОНЕЦ ВРЕЗКИ** Собственно говоря, работая с понятием «типические коллективные переживания», Г. Шпет имел в виду те «сквозные», т. е. имманентно присущие каждому из народов, элементы самосознания, которые в совокупности составляют этничность как своего рода этноментальные стереотипы и представления.

В качестве особого самочувствия народа этничность проявляется в разнообразных формах саморефлексии. Они, как в статье «Парадигмы этнологического знания» справедливо заметил С.В. Соколовский, могут быть сведены к трем концептуальным подходам-интерпретациям. В проблемно-тематическом пространстве первого подхода этничность предстает *как дом*. Этнографы и историки культуры, разделяющие суть второй концепции, трактуют этничность *как речь*. Особый интерес у многих теоретиков и практиков вызывает трактовка этничности *как вызова*.

Правомерность существования каждой из трактовок этничности как эмоционально-психологического самоощущения («эго») народа — носителя, хранителя и творца «своей, родной» культуры подтверждается самим фактом сопряженности современного ценностного фонда человечества с его этнонациональной «многоликостью». Действительно, первый концепт функциональной нагрузки типических коллективных переживаний этноса дает основания воспринимать этничность как «дом, или нишу», «способ достижения более комфортного состояния в категориях пользы, что и позволяет обозначить эту трактовку как *утилитаристскую, или гедонистическую*» (курсив мой. —

М.Ш.).¹⁵ Адептами второго подхода этничность рассматривается «как ценность мировоззренческая, или когнитивная ..., наделенная набором символов», значимость которой для повседневного устроения народа более чем очевидна. Пафос же сторонников истолкования этничности как одной из форм противостояния «другим» народам направлен на оптимальное использование таких механизмов социализации и межличностной коммуникации, чтобы для каждого представителя «своих» любовь к культурным традициям манифестировалась, а порой и актуализировалась «как вызов противостоящему миру «чужих». Естественно, что в этом случае понятие культурного многообразия не согласуется с идеей духовно-творческого разнообразия в жизни человечества в целом.

Необходимость рассмотрения феномена культурного много- и разнообразия через призму современных этноментальных реалий, равно как и особый интерес к комплексу вопросов, непосредственно касающихся субъекта ценностных отношений, познавательно-творческой деятельности и межкультурной коммуникации объяснима. Ведь не только причинно-следственные связи (объективные детерминанты) обуславливают присущее каждой эпохе и любому из исторических типов мироощущения и жизнеотношения культурное много- и разнообразие. Генезис данного явления связан так же и с тем, что «все народы воспринимают *единый мир, но по-разному его представляют*»¹⁶ (курсив мой. — М.Ш.) Многих исследователей объединяет такого рода интерес к этноантропологическому «срезу» историко-культурной динамики и судьбы гуманистических норм, ценностей и образцов. Ведь все мы — несмотря на наше исторически обусловленное этноментальное своеобразие — понимаем главное: «перед угрозой уничтожения мировой цивилизации вполне естественна потребность сжатия всех ее слоев в глубинное нерасторжимое ядро человеческого духа»¹⁷. Но разве не уникальный вклад каждого народа в *гармонизацию плодотворных связей с миром природы, человека и культуры* является залогом возможности удовлетворения данной потребности?

¹⁵ Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. — 1994. — № 2. — С.10.

¹⁶ Гачев Г.Д. Национальные образы мира. — М., 1998. — С.14

¹⁷ Эпштейн М.А. Парадоксы новизны. — М., 1998. — С. 150.