

Шмерлина Ирина Анатольевна
Институт социологии ФНИСЦ РАН,
Москва, Российская Федерация
shmerlina@yandex.ru

Инструментально-методологические проблемы исследования истории отечественной социальной мысли

Аннотация. Предметом статьи выступает “менталитет” как инструмент исследования отечественной социологической мысли. Констатируются размытость и недоопределенность данного понятия, показаны моменты консенсуса в его трактовке и места, вызывающие противоречивые толкования. В поисках адекватной дефиниции, в значительной степени опирающихся на работы А. Я. Гуревича, автор рассматривает онтологию и эпистемический статус “менталитета”, его структуру, проблему носителя, соотношение данного понятия с категориями обыденного и массового сознания, а также намечает основные линии содержательного анализа социального менталитета. Предложенные методологические решения иллюстрируются примерами из исследований отечественной и западноевропейской ментальности.

Ключевые слова: менталитет; А. Я. Гуревич; социальный менталитет; социальная мысль; обыденное и массовое сознание; соборность; славянофильство; русская субъективная школа в социологии

Shmerlina Irina Anatol'evna
Institute of Sociology of FCTAS RAS,
Moscow, Russian Federation
shmerlina@yandex.ru

Instrumental and methodological problems of studying the history of russian social thought

Abstract. The subject of the article is “mentality” as a tool for studying Russian sociological thought. The author states the vagueness and underdetermined nature of this concept, shows the points of consensus in its interpretation and places that cause conflicting interpretations. In search of an adequate definition, largely based on the work of A. Ya. Gurevich, the author examines the ontology and epistemic status of “mentality”, its structure, the problem of the carrier, the relationship of this concept with the categories of everyday and mass consciousness, and outlines the main lines of meaningful analysis of social mentality. The proposed methodological solutions are illustrated by examples from studies of Russian and Western European mentality.

Keywords: mentality; A. Ya. Gurevich; social mentality; social thought; collective unconscious; ordinary and mass consciousness; conciliarity (sobornost'); Slavophilism; Russian subjective school in sociology

Постановка задачи

Актуальная в научном плане задача реконструкции идейно-концептуальных предпосылок отечественной социологии предполагает решение комплекса теоретико-

методологических проблем, связанных с выявлением природы, объема и соотношения понятий “социологическая мысль”, “социальная мысль” и “социальный менталитет”. Представленная ниже схема (см. Рисунок) будет определять логику и последовательность дальнейшего изложения, при этом основное внимание будет уделено последнему из перечисленных понятий.

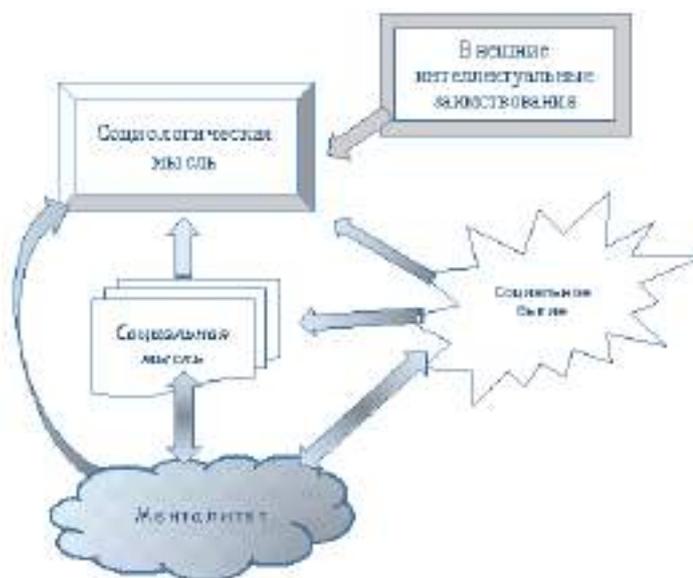


Рисунок. Источники формирования социологической мысли

Исходя из стоящих перед нами задач, “социологическое знание” достаточно определить как знание, институционализированное в дисциплинарных границах современной социологии. Очевидно, что “социальное знание (социальная мысль)” шире, и при этом не совсем очевидно, как оно соотносится со знанием социологическим. В целом логично предположить, что социальное знание, сформированное в границах определенного культурно-исторического пространства, в той или иной мере определяет социологическую мысль соответствующего сообщества. Проблема состоит в определении степени этого влияния. В настоящем тексте эта проблема рассматриваться не будет. Основной упор в нем делается на препарировании того ментального культурно-исторического пула, в пределах которого формируется социальная мысль и которое она, в свою очередь, формирует. Наиболее близкое терминологическое соответствие этот ментальный пул находит в слове “менталитет”, что обязывает нас кратко остановиться на этой емкой, но весьма спорной категории, обладающей к тому же сомнительной научной репутацией. Исследовательского внимания требуют прежде всего вопросы о природе, содержательном наполнении, структуре и носителе менталитета.

Что такое “менталитет”

В статусе идеи присутствующее в социальном знании со времен Дюркгейма, понятийно введенное этнологом Л. Леви-Брюлем и концептуально утвержденное

трудами «Анналов», слово “менталитет” призвано отразить некие глубинные и сущностно характерные для социального субъекта пласты его сознания. Несмотря на довольно активное обсуждение данного понятия в исторической литературе, оно так и не вошло в уважаемый профессиональный лексикон гуманитариев и принадлежит скорее области паранаучной терминологии, к которой любит прибегать обыватель⁷³⁴. Причина, по-видимому, в изначальной сложности феномена, которую призван был отразить данный термин и которую так и не удалось дефинировать удовлетворительным образом. Исследователи вынуждены признать, что данное понятие «проще описать, чем определить» [Пушкарев, 1995: 162]. Оно, как полагал А. Я. Гуревич⁷³⁵, «было и, вероятно, останется неточным, расплывчатым и потому дискуссионным»; «авторы, пишущие о ментальностях, определяют их неоднозначно: “общие категории представлений”, “воображение”, “видение мира, “глубинные и архаические слои психики”, “неосознанное”, “повседневная сторона сознания”, “установки”, “поведение”» и пользуются данным понятием «как бы с опаской» [Гуревич, 2014: 330; 224; 330]. Неслучайно сам Гуревич, трудами которого понятие “менталитет” вошло в словарь отечественной науки и который так много сделал для его осмысления и концептуальной проработки, в конечном счете отказался от него в пользу менее претенциозного термина “картина мира”. К подобному решению приходили и другие исследователи. Между тем, инструментальные возможности понятия “менталитет” не реализуются никакой другой категорией, в силу чего оно, так или иначе, остается на периферии социально-ориентированного знания.

Для выявления смыслового ядра, к которому стягивается семантическое поле данного понятия, следует напомнить о том, что первоначально его использовали (Л. Леви-Брюль, а также, как пишет Гуревич, французские психологи Шарль Блондель и Анри Валлон) для описания «пралогичного», недоразвитого, эмоционально окрашенного восприятия, характерного для первобытных народов и детей и резко контрастировавшего с развитым, рациональным, логическим восприятием цивилизованного и взрослого человека [Гуревич, 2014: 77]. Этот утраченный впоследствии «уничижительный смысл», соотносивший “менталитет” с примитивным сознанием, впоследствии трансформировался в «некий антиинтеллектуализм» [Кром,

⁷³⁴ Любопытно, что некий оттенок многозначительности и выспренности, который присущ слову “менталитет” в устах обывателя, был присущ ему изначально – еще до того, как это слово вошло в лексикон историков. Гуревич приводит фрагмент из Марселя Пруста, герои которого обсуждают это понятие, отмечая, что оно «означает в точности то же самое, что и “образ мыслей”, но “никто не знает, что этим желают сказать”: “это нечто самоновейшее, как говорится, «последний крик»» [Гуревич 2014: 77]. Превратившись в модное слово, «ментальность имела поразительный успех. Термин “ментальность” распространился из французского почти во все языки, вошел в обиходный язык и наводнил учебники» [Гуревич 2014-б: 339]. По-видимому, эта излишняя популярность привела к научной дискредитации данного понятия (как констатирует Википедия, «постепенно термин перекочевал из научной среды в публицистику» [Менталитет]).

⁷³⁵ Прорабатывая понятие “менталитет” мы обращаемся главным образом к работам Гуревича, что определено целями нашего исследования. Они связаны не с выявлением особенностей использования данного понятия в научной литературе, но с реконструкцией его теоретико-методологического потенциала. Суждения Гуревича, который как никто другой много и глубоко размышлял о природе данного понятия и тестировал его на конкретном историческом материале, имеют в этом отношении особую ценность.

2003: 183], сохраняющийся в данном понятии в качестве его семантического центра тяжести и главной интриги.

Несмотря на многочисленные исследования феноменов, описываемых словом “менталитет” и фокусированную понятийную рефлексию, слово это остается вместилищем разноплановых оснований, ракурсов, пластов и смыслов, отчасти дополняющих друг друга, отчасти вступающих друг с другом в противоречие. Прежде чем приступить к разбору этих противоречий, полезно зафиксировать ‘сухой остаток’ понятия “менталитет”—те моменты согласия, которые присутствуют в научном сообществе относительно данного понятия. Эти конвенционально устоявшиеся представления сводятся к трем тезисам: (1) менталитет есть категория исторической психологии, отражающая осажденные в истории пласты общественного сознания; (2) менталитету свойственен неэксплицированный модус существования, он есть “коллективное бессознательное”; (3) менталитет представляет собой феномен внеличностной природы. Эти тезисы достаточно отчетливо представлены в литературе⁷³⁶, хотя наиболее бесспорным в теоретико-методологическом плане и последовательно выдерживаемым в конкретных исторических исследованиях является лишь первый из них.

Противоречия, зашитые в обсуждаемой категории, сводятся к двум основным проблемам—сущности ментально-психических феноменов, интуитивно относимых к понятию “менталитет”, и проблеме его носителя.

Первое из этих противоречий состоит в амбивалентном решении вопроса о допустимости включения в понятие “менталитет” эксплицированных ментально-психологических комплексов, фиксируемых не только в ‘глубине’, но и на ‘поверхности’ общественного сознания. Несмотря на то, что изначально посредством данной категории исследователи стремились прорваться к «потаенной» (излюбленное слово Гуревича) природе духовно-психических феноменов, управляющих поведением социально-исторического субъекта помимо его воли и сознания, вскрыть «подземные течения коллективного сознания» [Гуревич, 2014: 93], инструментальное использование данного понятия фактически расширяет его до границ эксплицированных представлений. Указанная амбивалентность прорывается даже на уровне общих описаний. Так, Гуревич пишет: «История ментальностей. вскрывает .“потаенный” план общественного сознания, подчас не выраженный четко и не формулируемый эксплицитно» [Гуревич, 2014: 22]. В этой фразе симптоматично наречие ‘подчас’. Что значит «подчас»? То есть в некоторых случаях этот пласт «выражен четко и формулируется эксплицитно»? Это ненужное, несущее модус

⁷³⁶ Показательной иллюстрацией будет фрагмент из докторской диссертации, в которой исследуются «представления об обществе в картине мира населения Древней Руси XI-XIII вв.» и в которой менталитет определяется следующим образом: «это скрытая, глубинная, безотчетная, неотрефлексированная часть общественного сознания. Субъектом ментальности является не индивид, а социум. Это сфера коллективного бессознательного.. Ментальность отражает пройденный обществом исторический путь...» [Долгов, 2008: 28].

неуверенности 'подчас' свидетельствует о неотработанности, недо-дефинированности понятия "менталитет". Еще более очевидным проявлением этой недо-дефинированности являются попытки обрисовать контуры той сферы, с которой принято его соотносить. Так, исследователь пишет: «Содержанием её являются латентные ценностные ориентации; мыслительные, поведенческие, эмоциональные стереотипы; картины мира и восприятие себя в мире; всевозможные автоматизмы сознания; распространенные общественные представления или, иначе говоря, расхожие мнения и т.п.» [Долгов, 2008: 28]. Однако очевидно, что «ценностные ориентации» и «расхожие мнения» относятся к разным ментально-когнитивным комплексам, а описание «картины мира» требует иных красок, нежели фиксация стереотипов и автоматизмов.

Жак Ле Гофф занимал крайнюю позицию того континуума, в пространстве которого выстраиваются подходы к определению понятия "менталитет",—позицию, согласно которой к нему следует относить *только неосознанное и не осознаваемое в принципе* (на противоположном полюсе этого континуума—фактическое отождествление менталитета с содержанием обыденного сознания). В интервью Гуревичу Ле Гофф категорично разводил сферы изучения повседневных проявлений ментальности, относя их к исторической антропологии, и менталитета: «Историческая антропология .объемлет .изучение менталитета, материальной жизни, повседневности. Она охватывает все новые области исследования, такие, как изучение тела, жестов, устного слова, ритуала, символики и т. п. Ментальность же ограничена сферой автоматических форм сознания и поведения» [Гуревич, 2014: 338]. Однако «автоматические формы сознания и поведения»—слишком общая формулировка, допускающая в том числе весьма радикальные истолкования. Неслучайно Ле Гофф, как пишет Гуревич, был вынужден решительно предостеречь: «.история ментальностей, будучи связана с жестами, поведением, установками, тем не менее совершенно отлична от бихевиоризма, который сводит поведение к системе автоматизмов, не соотносенной с системами сознания» [Гуревич, 2014: 225]. Проблема состоит в том, что на сегодняшний день не очень понятно, как аналитически выразить эту «неосознанность, несформулированность картины мира», присутствующей «в сознании и в подсознании человека, группы, общества, в "памяти культуры".» [Гуревич, 1988: 19]. Очевидно, речь идет о неких «архетипических» установках сознания—том ментальном коридоре, в котором социально-исторический субъект воспринимает мир, те глубинные («потаенные») пласты сознания, которыми определяются все вышележащие проявления коллективного бессознательного—автоматизмы, эмоции, поведенческие установки и паттерны и пр. Однако существующие описания этих «потаенных» феноменов слишком расплывчаты и неинструментальны, чтобы с ними можно было уверенно работать.

Ситуация осложняется тем, что исторические исследования не пошли по пути выявления «архетипов», но большей частью скользят по поверхностным слоям

общественного сознания. Фактически, эти исследования ориентированы на определенный комплекс представлений, фиксируемый в *сознании* (а не подсознании) социально-исторического субъекта. Заметим, что слово “представления”, которое слишком часто фигурирует в определениях менталитета, само по себе есть симптом смещения исследовательского внимания с “темной” стороны сознания социально-исторического субъекта к его светлой, “дневной” стороне. Ведь представления—это никакие не автоматизмы, не утопленные в коллективном бессознательном ментально-психологические установки и комплексы, а осознаваемые в той или иной форме когнитивные фрагменты. “Представления”—это то, что можно себе *представить*, различить, в той или иной мере осознать⁷³⁷. Показательны в этом отношении также понятия “картина мира”, “мировиденье”, к которым прибегал Гуревича как рядоположенным со словом “менталитет”,—они содержат коннотацию виденья—того, что можно увидеть, распознать, в той или иной мере осознать. Все эти исследовательские и лексические смещения провоцирует справедливый вопрос, «что в человеческом сознании и поведении соответствует термину “менталитет”, а для чего требуются какие-то иные термины?». Например, «оправданно ли считать частью менталитета трудовую этику крестьян или их представления о верховной власти? Разве эти представления являются чем-то безотчетным, подсознательным и начисто лишены какой-либо логики?» [Кром, 2003: 181; 184]. Оппонируя исследователю, который видит в крестьянских письмах «зеркало крестьянского менталитета», Кром замечает, что они содержат «не некие стереотипы массового сознания, а хорошо аргументированные цифрами и фактами жалобы на малоземелье и нужду, резкие выпады против дворян и помещиков и т.д.». Аналогичным образом солдатские письма времен I мировой войны «содержат не какие-то “установки сознания”, а живую реакцию людей на обстановку, в которой они находились», а именно—«недовольство жестокой дисциплиной, жалобы на плохое питание и обмундирование, констатацию военно-технического превосходства немцев и т.д.». По мнению Крома, «термин “менталитет” просто непригоден для анализа подобных документов»—«можно говорить о настроениях., об отношении к происходящему (вполне сознательном!), но “менталитет” здесь не при чем» [Кром, 2003: 184–185].

Это возражение, как и любая четко эксплицированная позиция, уже содержит в себе решение. Можно согласиться с Кромом, что сами по себе содержательные фрагменты, представленные в этих документах, не относятся к сфере менталитета, однако на их основе можно *реконструировать* менталитет—неартикулированные, архетипически утопленные воззрения на правильный социальный миропорядок, справедливые модели взаимоотношений помещика и крестьян, военных начальников

⁷³⁷ «ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, ..форма чувственного отражения в виде наглядно-образного знания. В отличие от восприятия П. поднимается над непосредственной данностью единичных объектов и связывает их с понятием».. [Представление, 1983: 526].

и солдат, царя и народа.

Более сложными представляются случаи, когда рассматриваемые взгляды и мнения не 'лежат на поверхности', но требуют реконструкции и аналитической интерпретации—как, например, в случае характерной для европейского раннего средневековья практики «передачи массами мирян своих земельных владений церкви и монастырям» [Гуревич, 2014: 34]. Подобную практику принято объяснять социально-экономическими причинами (поиском социального и материального покровительства), однако Гуревич проблематизирует ситуацию и предлагает взглянуть на ситуацию глазами её современников: «.почему не поверить их собственным словам?» [Гуревич, 2014: 34]. Обратив внимание на дарственные грамоты, которыми сопровождалась эта дарения и в которых даритель выражал надежду на то, что его пожертвования будут способствовать спасению его души или душ его родственников, он выявляет в этих практиках универсальную социальную константу—*обмен дарами*. Имеющая, как было показано М. Моссом, тотальное значение для примитивных сообществ, эта практика сохраняет свою силу и в более поздние времена и в том или ином виде закрепляется в менталитете, в том числе в виде эксплицированных норм (как, например, в скандинавском эпосе: «Дар ждет ответного дара» (см. [Гуревич, 1988: 23]). В отношении раннего западноевропейского средневековья важно также учитывать подмеченную медиевистами экзальтированную озабоченность человека своей будущей небесной судьбой. Одержимый осознанием своей греховности, страхом смерти и Страшного Суда (см. [Ястребицкая, 1994б: 23–25]), он старался «заручиться .небесным покровительством и защитой» святых [Гуревич, 2014: 35]. Таким образом, дарственная практика, в которой привычно видели лишь экономическое содержание, базировалась на мощном мировоззренческом основании—подспудном представлении об организации мироздания по модели реципрокности.

Если саму по себе идею реципрокности (по-видимому, глубоко языческую по своей природе⁷³⁸ и восходящую к этологическим механизмам поддержания социальности) можно достаточно уверенно отнести к сфере менталитета, то как быть с конкретными представлениями «престцов», в которых, порой наивно и прямолинейно, эта идея воплощалась,—в этих эксплицированных, зафиксированных в грамотах дарения надеждах на заступничество или отказе в дарах тем святым, что не оправдали возлагавшиеся на них надежды⁷³⁹? Продуктивно ли исключать эти фрагменты из понятия «менталитет»? Как упоминалось выше, Гуревич, как никто, основательно проработавший эту тему не только в конкретно-исторической, но и понятийной плоскости, оставил этот вопрос без ответа, предпочтя понятию

⁷³⁸ Христианство в этом отношении совершало революции в сознании, когда утверждало несимметричность отношений («Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую... любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...») (Мтф. 5: – 44)).

⁷³⁹ «Мощи святых, которые не спешили ответить чудесами на настояния верующих, подвергались поношению, а святым, не прославленным чудесами, отказывали в поклонении» [Гуревич 1988: 24].

«менталитет» категорию с более выраженным когнитивным подтекстом—«картина мира». Тем самым, не вступая в терминологическую полемику, он фактически отказался ограничивать предмет своего исследования «автоматизмами». «.изолированное изучение истории ментальностей едва ли правомерно,—пояснял он свою позицию.—я полагаю, историки не могут остановиться на выявлении тех или иных ментальных установок .необходим еще один шаг – реконструкция обобщенных и многосторонних картин мира. Картина мира представляется мне более сложным и комплексным, более всеобъемлющим образованием, нежели ментальность. Понятие «картина мира» не кажется столь же сомнительным и неясным. С ним легче «совладать», и, главное, его эвристическая ценность едва ли может вызвать серьезные сомнения» [Гуревич, 2014: 329–330].

Таким образом, вопреки мнению некоторых исследователей (см., например, [Манкевич, 2005: 13–14]), Гуревич тяготеет к тому полюсу смыслового континуума понятия “менталитет”, на котором данное слово лишается своего мистического ореола⁷⁴⁰ и превращается, в пределе, в синоним более привычных категорий («мировиденье», «общественные представления» и пр.). Если в отношении самого Гуревича этот уход от схоластических споров в сторону более спокойной категории «картина мира» не имеет принципиального значения (речь идет об изучении того же самого комплекса духовно-психологических феноменов, что скрывается, как «подземные течения», под поверхностью общественного сознания, а иногда всплывает и становится различимым), то исследовательские установки других историков, которые, как замечает Кром, пользуются вместо слова “менталитет” понятиями “общественное (массовое) сознание” и “социальная психология” или вовсе «предпочитают обходиться без терминов “менталитет” или “социальная психология” и пишут о “сознании” той или иной социальной группы в прошлом, о свойственных ей “представлениях”» [Кром 2003: 185], оказывается более уязвимой. Игнорирование термина влечет за собой не-различение соответствующей области исследований и может расцениваться как шаг назад по сравнению со школой «Анналов». “Менталитет”—не надуманная категория, смысл которой исчерпывающе описывается понятиями “социальная психология”, “общественное сознание”, “массовые представления” и пр. При всей его расплывчатости, неопределенности, мистичности, претенциозности, именно данное понятие схватывает трудноуловимый культурный «осадок, остающийся после исторического анализа», которым пренебрегали предшественники «школы “Анналов”» [Гуревич 2014: 224], и который, как оказалось, способен дать больше для понимания как массовых представлений, так и

⁷⁴⁰ Очевидное желание выдающегося историка дистанцироваться от мистического подтекста слова “менталитет” проявилось также в его нежелании употреблять выражение “коллективное бессознательное”, которому он предпочитал словосочетание «коллективное неосознанное» («я предпочитаю этот термин понятию “коллективного бессознательного”, поскольку оно отягощено идеологическими и мистическими обертонами») [Гуревич 2014: 63].

рафинированных идей интеллектуалов, нежели непосредственный анализ их содержания.

Вопрос о природе менталитета решается, на наш взгляд, достаточно сложным образом. Это решение преобразует горизонтальный континуум, в котором располагается спектр возможных трактовок (от недоступных осознанию автоматизмов до эксплицированных, вполне осмысленных представлений об актуальной действительности) в вертикальную конструкцию, состоящую из следующих слоев:

– 1– базовые (то есть не определяемые текущей ситуацией) представления, с той или иной степенью отчетливости эксплицированные в общественном сознании и наполняющие картину мира. Если говорить об интересующей нас сфере социального бытия, то этот пласт / слой менталитета фактически есть область *социальной мысли*, если не придавать последней специализированного и /или авторского значения (ниже этот сюжет рассматривается подробнее).

– 2–генерализованные представления, лежащие в основе эксплицированных представлений (в нашем случае–в основе социальной картины мира). Это может быть общая когнитивная пресуппозиция восприятия мироздания как простой в своих основаниях конструкции, допускающей столь же простые решения («*esprits simplistes* (дух упрощения)»), либо, напротив, чрезвычайно сложной и постижимой скорее мистическим образом (см. [Лавджой, 2001: 13–15]); как порядка, предустановленного свыше, либо, напротив, целиком и полностью творимого руками человека. В этот же регистр менталитета следует, по-видимому, поместить эмоции, понимаемые как некая превалирующая окраска позитивного / негативного спектра мировосприятия⁷⁴¹.

Этот пласт менталитета, как и нижеследующий, выявляется аналитически, путем фокусированного вопрошания исторического источника.

– 3–архетипические структуры, не столько выявляемые, сколько реконструируемые исследователем на основе вышележащих слоев.

Работа с менталитетом на 2-ом и 3-ем уровнях требует «выработки вопросника», в чем, как замечал Гуревич, заключается «главная задача исследователя

⁷⁴¹ Вопрос о правомерности включения эмоций в объем понятия “менталитет”, на наш взгляд, спорный или как минимум требующий некоторого обсуждения. Во-первых, сами по себе эмоции имеют аффективную, а не когнитивную природу, то есть не входят непосредственно в картину мира. Во-вторых, они слишком изменчивы и эфемерны, чтобы можно было говорить об исторически осажденных пластах коллективного сознания. В качестве контрдоводов следует указать (а) на то, что эмоции задают определенную окраску картине мира и, формируя соответствующие психологические установки, незаметно, исподволь определяет когнитивные решения. (б) Несмотря на эфемерность эмоций, можно, несомненно, говорить о доминирующей эмоциональной тональности эпохи или социокультурного мира — позитивно-оптимистичной или негативно-депрессивной, о преобладающих эмоциях, таких как *страх* (эмоция Средневековья), *вина* (эмоция, культивируемая христианством), *радость* (субкультура гедонизма), *отрешенность* (эмоция буддизма), *ожидание счастья*, культивируемое тоталитарными режимами, и *состояние счастья*, утверждаемое в качестве главной ценности современной цивилизации и т.п. Поэтому жестко разделять эмоции и представления, по-видимому, непродуктивно. Так, Гуревич подчеркивает нерасчлененность мысли и эмоции: «Ментальность – ..тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций..»; неслучайно «Февр мечтал о создании истории эмоций; истории радости, смеха, страха, жестокости, жалости, любви, отношения к смерти и т.п.» [Гуревич 2014: 76; 132].

ментальностей» [Гуревич, 1988: 18]. Рассмотренный в эпистемологической плоскости, менталитет есть, безусловно, исследовательский конструкт—однако конструкт не в социально-конструктивистском, а в латуровском смысле, в котором акцентируется укорененность разработанной конструкции в ресурсном контексте реального, предстоящего конструированию бытия (см. [Латур, 2014: 126, 129]).

Как показано выше, к подобному ‘многослойному’ решению относительно феноменов, покрываемых понятием “менталитет”, фактически, приходит Гуревич.

Центр тяжести понятия “менталитет” смещен, безусловно, к 3-ему пункту. Его аналитическая сила связана с выявлением неявных, утопленных в толще культуры детерминант, установок, пресуппозиций, разметочных полей, матрицы, на основе которых складывается «духовный универсум» [Гуревич. 2014: 267].

Что не входит в понятие “менталитет”? За его пределами продуктивно оставлять всё, что находится в зоне светлого, «дневного сознания» [Гуревич, 2014: 22] субъекта, что осознается им либо как реакция на конкретные ситуации и обстоятельства жизни, либо является продуктом целенаправленной мыслительной деятельности. Вряд ли можно согласиться с исследователями, которые «склонны включать в понимание ментальности конъюнктурные, сравнительно быстротекущие изменения общественного сознания, настроения, т. е. все то, определяет нашу повседневность» [Шалин, Лабутина 2011: 269]. В этом отношении крестьянские и солдатские письма-наказы, безусловно, не следует трактовать как непосредственное выражение менталитета.

Таким образом, под менталитетом следует, на наш взгляд, понимать базовые и генерализованные представления об устройстве мира (в его актуальном и нормативном модусе), в сочетании с лежащими под этими представлениями архетипическими структурами сознания, выявляемыми исключительно аналитически.

«Неопределенность, расплывчатость, даже двусмысленность <данного> понятия» [Гуревич. 2014: 85] является скорее не результатом небрежности и приблизительности гуманитарной мысли, но отражением многомерности изучаемого феномена, в котором чрезвычайно сложно (и не факт, что продуктивно) жестко разделять сознательное и подсознательное и который имеет тотальную, вездесущую природу: «Эта неясность в отношении ментальностей отражает, я убежден, суть дела: предмет не очерчен четко в самой ткани истории, он присутствует в ней повсюду.»; «известная размытость понятия обусловлена самой природой феномена: ментальность вездесуща, она пронизывает всю человеческую жизнь, присутствуя на всех уровнях сознания и поведения людей, а потому так трудно её определить, ввести в какие-то рамки» [Гуревич, 2014: 86; 225].

Другая проблема, вокруг которой существует поле неопределенности, связана с вопросом о *носителе менталитета*. Для настоящего исследования данная проблема особенно важна, поскольку, пытаясь нащупать тонкие нити, связывающие отечественную социологическую мысль с национальной ‘духовной почвой’, мы

должны ясно осознавать, в какие именно социальные пласты этой ‘духовной почвы’ следует погружаться. Вопрос состоит в том, является ли менталитет генерализованной характеристикой общественного сознания или описывает лишь сознание ‘низов’ общества, то есть относится к т.н. «“народной культуре” – сколь ни неопределенно и даже обманчиво это наименование» [Гуревич, 2014: 267].

Представленная выше трехслойная схема того духовного комплекса, который покрывается понятием “менталитет”, фактически предопределяет ‘единственно верное’ решение в данном вопросе. Между тем, научная литература на этот счет полна амбивалентных решений. Любопытно, что амбивалентность присуща не только совокупной позиции исследовательского сообщества, но и авторской позиции конкретных исследователей, в том числе корифеев данной проблематики. Так, Ле Гофф трактует менталитет как «то, что имеют между собой общего Цезарь и последний солдат из его легионов, Св. Людовик и крестьянин из его владений, Христофор Колумб и матрос с его каравелл» и в то же время замечает, что «существуют ментальности классов, наряду с общими ментальностями» [цит. по: Кром, 2003: 181]. С последней точкой зрения соглашается (несколько вынужденно) Гуревич, когда пишет: «приходится предполагать наличие как некоего общего ментального фонда, так и ментальностей разных групп и классов общества» [Гуревич, 2014: 225].

Довод в пользу социально-дифференцированного рассмотрения менталитета очевиден и сводится к социальной неоднородности как базовой характеристике любого общества, что проявляется не только в различии условий существования и образа жизни, но и в ментально-психологическом облике отдельных его групп и слоев. Как полагает М. Кром, цитируя британского исследователя Питера Бёрка, тенденция «переоценивать степень умственного согласия в данном обществе в прошлом» приводит к конструированию таких «ментальных картин», которые являются «несомненным упрощением реальной действительности» [Кром, 2003: 183]. Отсутствие в реальной действительности подобного «умственного согласия» приводит к тому, что, по наблюдениям Крома, большинство историков, исследующих тему менталитета на конкретном историческом материале, применяют «данное понятие к отдельным группам и классам населения: крестьянству, рабочим, дворянству, казачеству и т.д.». Представления о менталитете как об обобщенной характеристике «национального характера», «духа народа», «национальной психологии» остаются «главным образом в общетеоретических рассуждениях о менталитете» и оказываются практически непригодными «для обобщения разнородных данных, отражающих региональные, этнические, религиозные, имущественные и иные отличия» [Кром, 2003: 182].

Изложенные доводы, казалось бы, заставляют признать, что социально-дифференцированный подход «более перспективен и наиболее полно отвечает историческим реалиям» [Манкевич, 2005: 18]. Однако последовательное проведение этого подхода вскрывает его ограничения лучше, нежели внешняя критика: проблема

отсутствия «умственного согласия» ‘фрактально’ воспроизводится как «на уровне одной большой социальной группы, будь то сословие или класс», так и в плоскости темпорального анализа, вскрывающего «крайнюю изменчивость слухов и настроений», характерных для «ментальной картины» изучаемой социальной общности [Кром, 2003: 182–183].

Отмеченные сложности очевидным образом дискредитируют понятие “менталитет”–либо заставляют вернуться к мысли о том, что данное понятие работает на ином уровне, нежели групповое сознание и такие его элементы, как слухи, настроения и пр. На этом, более глубинном и более абстрактном уровне, по-видимому, действительно существует то, что скептически названо французским историком Аленом Буро «ментальным холизмом» [Кром, 2003: 183]. Работы Гуревича не оставляют сомнений в том, что он склонялся именно к той точке зрения, что «потаенные мыслительные структуры» являются общим пластом, присущим «всем членам данного общества» [Гуревич, 2014: 63]. Менталитет–это нечто принадлежащее всем, это общая почва, «атмосфера», «эфир» [Гуревич, 2014: 193], «картина мира, латентно существующая в сознании каждого члена общества» (Гуревич, 1988: 19).

Подобная трактовка понимание входит в явное противоречие с пониманием “менталитета” как *народной культуры*, то есть культуры низших слоев, далеких от специализированной интеллектуальной деятельности. На какой-то «глубокой глубине» менталитет оказываются тем общим основанием, на котором формируются более специфические типы мировосприятия–как темное сознание «простеца», так и рафинированная рефлексия интеллектуала. Как замечает Гуревич, менталитет есть тот «богатейший пласт коллективных представлений, верований, имплицитных ценностей, традиций, практических действий и моделей поведения, на котором вырастают и над которым надстраиваются все рациональные, осмысленные идеальные системы» [Гуревич, 2014: 301]. Это замечание задает новый, плохо проработанный поворот в истории идеальных систем, связанный с исследованием их ментально-психологических предпосылок, остающихся в тени эксплицированных логических оснований и продекларированных интенций. Подобный поворот реализует, в частности, Лавджой, показывая, что идущая от Платона вера в определенный порядок вещей, понимаемый как «цепь бытия», согласно которой мир есть полное осуществление всего, «что мыслится как возможное» [Лавджой, 2001: 55], «лежала в основании большинства современных наук в период их возникновения и, следовательно, самыми разными способами повлияла на формирование научных теорий» [Лавджой, 2001: 55; 7]⁷⁴².

⁷⁴² Именно этому «сформулированному платонизмом исходному метафизическому принципу», а «не гипотезе Коперника», «не ..открытиям и не научным теориям астрономов» обязана в первую очередь своим становлением новая космография; именно этот принцип лежал в основе того представления о развитии живого, которое принято связывать с биологическим эволюционизмом, и именно он логически предвосхитил открытия в микробиологии задолго до микроскопа Левенгука (см. [Лавджой 2001: 103; 204; 244]).

Подобное толкование менталитета допускает абстракцию «коллективная личность» [Ястребицкая, 1994а: 7], или, применительно к медиевистике, «человек средневековья» [Гуревич, 1981: 7–8] (очевидна корреспонденция данных понятий с категорией «базовой личности», введенной А. Кардинером).

В контексте обсуждаемых проблем стоит кратко затронуть еще один теоретико-методологический аспект, связанный с трактовкой менталитета как феномена обыденного сознания. Подобный подход к менталитету является общепринятым и практически не обсуждаемым. Даже Гуревич, несмотря на явное противоречие с изложенной выше позицией, подчеркивал обыденную природу менталитета. Различить здесь теоретическую проблему возможно на базе ‘старых’ истматовских категорий *обыденного* и *массового* сознания. Оставляя за рамками настоящего текста все дискуссионные моменты, связанные с этими категориями, будем исходить из конвенционально принятого понимания обыденного сознания как противопоставляемого теоретическому, а массового—специализированному. По точному замечанию классика этой темы Б. А. Грушина, обыденное сознание характеризует духовно-ментальные феномены с гносеологической стороны, а массовое—со стороны субъекта—носителя сознания [Грушин].

Если понимать под обыденным сознанием сознание, непосредственно отражающее повседневную жизнь человека, то есть отражающее то, что доступно человеческому разуму в ходе его повседневного опыта (а не специальной познавательной деятельности), то такое “обыденное сознание” есть гносеологическая абстракция, не имеющая корреспонденции в реальной действительности, и соотносить её с менталитетом не совсем корректно. То, что менталитет формируется спонтанно, естественно-подобным образом, еще не означает, что он формируется в толще повседневной жизни как результат *непосредственного*, не замутненного идейными и идеологическими влияниями восприятия действительности. Думается, подобного незамутненного восприятия никогда не существовало; даже в первобытные времена контакт человека с действительностью не происходил напрямую, но проходил через фильтр мифологических представлений. Поэтому трактовка менталитета как обыденного сознания, взятого в этом смысле, ведет к неплодотворным смещениям. Менталитет образован не только мыслительными продуктами повседневного опыта, но и привнесенными ‘сверху’, из сфер специализированной рефлексии, идеями, воспринятыми и тем или иным образом переработанными людьми в ходе их непосредственной жизнедеятельности. Осмысленная на материале западноевропейской медиевистики, эта особенность менталитета названа Гуревичем «парадоксом средневековой культуры»: «Парадокс этот порождается встречей, пересечением народной культуры с культурой “ученых”, образованных людей, взаимодействием фольклорных традиций с официальной церковной доктриной. Как оба уровня совмещаются, взаимопроникая, в одном сознании, и каким преобразованиям подвергаются они в результате этого наложения и совмещения?»

[Гуревич, 1981: 13].

Проблема снимается, если понимать “обыденное сознание” в социологическом смысле – как «сознание, включенное в человеческую практику и не сформированное специально» [Обыденное сознание], обслуживающее повседневную жизнь человека и не требующее рефлексии. Это *повседневное знание* практически полностью исчерпывает духовный мир основной массы населения любого общества, и этот социальный аспект усиленно подчеркивается исследователями менталитета. Именно он выделен в предложенных Гуревичем выразительных образах «культуры безмолвствующего», или «немолвующего большинства», смещающих, однако, внимание от гносеологическим к социальным аспектам рассматриваемого феномена. Заметим, что эта зашита в понятии “менталитет” попытка отразить одновременно гносеологическую и субъектную характеристики, по-видимому, в значительной степени определяет сложность, ускользающий смысл данного понятия.

Синкретичность и социальная неспецифицированность, присущая менталитету⁷⁴³, сближает данное понятие с истматовской категорией *массового сознания*. Под последним, напомним, в отечественной обществоведческой мысли принято понимать комплексное интеллектуально-духовное образование, характеризующее состояние общественного сознания в определенный исторический момент и включающее в себя элементы обыденного и теоретического (специализированного) сознания в их уникально-конкретной конфигурации. Однако полностью сводить “менталитет” к массовому сознанию не более продуктивно, чем видеть в нем феномен обыденного (в гносеологическом смысле) сознания. В этом случае придется включать в менталитет текущие взгляды, настроения, фрагменты общественного мнения, а это очевидным образом противоречит исходному пониманию данного феномена как осажденных пластов общественного сознания.

Показанные выше противоречия, имманентно присутствующие в “менталитете” и превращающие его в неработающую категорию, в значительной степени снимаются, если переосмыслить данный феномен как категорию внеличного сознания. Этот, весьма плодотворный, на наш взгляд, подход намечен в работах Гуревича, который, при всей своей несклонности к чрезмерному увлечению схоластическими сюжетами, тонко почувствовал особую онтологическую природу менталитета, не сводимую к индивидуальному сознанию, и неоднократно подчеркивал её, описывая менталитет как «внеличную сторону общественного сознания», «текущие и вместе с тем очень устойчивые внеличные его аспекты» [Гуревич, 1989: 75; 2014: 22]. Стремясь схватить особую, трудноуловимую онтологию менталитета, он обращался к семиотике и проводил параллель между менталитетом и знаковой системой, обладающей своей

⁷⁴³ Именно эти его характеристики подчеркивает Гуревич, когда отказывается обсуждать проблему «народной / ученой культуры» «в социальном плане (господа / подданные, ученые / неученые, духовные лица / миряне..))» и обращает внимание на «принципиальную ..многослойность человеческого сознания» [Гуревич, 2014: 241 – 242].

областью бытования и своими законами [Гуревич, 1989: 75; 77; 2014: 267]. Используя специфическую терминологию семиотики, он характеризовал менталитет как «план содержания», который необходимо различить, «разглядеть за “планом выражения”» [Гуревич, 2014: 267].

Содержательное наполнение социального менталитета

Показанный выше вертикальный план рассмотрения менталитета должен быть дополнен горизонтальным—то есть сюжетной плоскостью, совокупностью тематик, которые образует его содержательно-смысловое наполнение. Формулируемые историками ментальностей вопросы, относящиеся к интересующей нас сфере социальных представлений, выстраиваются в три основных сюжетных блока:

– *структура социального мироздания*: «образ социального целого и .<восприятие> разных групп, классов и сословий» [Гуревич, 1988: 18];

– *индивид и социальное целое*: «понимание места человека в общей структуре мироздания» (Гуревич, 1988: 19), «соотношения индивида и коллектива, степени выделенности личности в социуме или, наоборот, её поглощенности им» [Гуревич, 1989: 85–86];

– *правила социального общежития—восприятие и отношение к ним*: «понимание .существа права и обычая, значимости права как социального регулятора; .отношение к свободе, соотношение свободы и несвободы; отношение .к труду, собственности, богатству и бедности» [1988: 18–19]; «понимание власти, господства и подчинения» [Гуревич, 1989: 86].

Самый сложный и интересный момент в описании этого сюжета связан с проблемой целостности. При том, что человек—не только ‘простой’, но и принадлежащий более ‘высоким’ интеллектуализированным сословиям—воспринимал мир фрагментарно и не предпринимал усилий, чтобы непротиворечиво связать свои представления (скажем, представления о богоподобном статусе человека и его ничтожном положении в политической иерархии), продуктивно постулировать, что на уровне менталитета (то есть не его личного, персонального сознания, а внеличного духовного образования, эманулирующего к индивидуальным сознаниям) эти представления сочленяются между собой гармоничным и взаимно-комплементарным образом. Исследовательская задача состоит, таким образом, в том, чтобы, пользуясь емким образом, предложенным В. Найшулем (Найшуль, Чебанов), сложить «паркет» из ментальных ‘архетипов’, базовых установок и генерализованных представлений. Здесь можно указать на еще один момент, по которому продуктивно сопоставление и противопоставление менталитета и массового сознания. Эксплицированные, находящиеся на поверхности «дневного сознания» представления (“верхний слой” менталитета) образуют пеструю, разорванную, фрагментарную и часто противоречивую картину мира, и в этом отношении менталитет сближается с массовым сознанием—с сознанием рядового актора, обладающем

«дифференцированным знанием» о (социальном) мире, соответственно степени значимости для него тех или иных его фрагментов [Шюц, 2003: 193]. Между тем, на уровне базовых, фундаментальных слоев менталитета за этими разрозненными фрагментами проступает целостность «духовного универсума», поиски которой являются одним из стержневых методологических принципов при работе с данной категорией⁷⁴⁴.

Социальная мысль

Если менталитет есть большей частью не проговоренное (а, в более радикальном понимании, *не проговариваемое в принципе*) знание, то под “социальной мыслью” допустимо понимать комплекс эксплицированных представлений о социальной действительности и социальной природе индивида. Социальная мысль в собственном смысле этого понятия есть ‘верхний слой’ менталитета. В этом отношении она не может быть сведена к авторской мысли или идеологическим, институционально поддерживаемым идейным конструкциям. Методологическая проблема состоит в том, что фактически в подавляющем большинстве случаев историк социальной мысли вынужден работать именно с подобными ‘продуктами’ общественного сознания, в силу того очевидного обстоятельства, что они имеют письменное отображение. Поэтому мы предпочли бы использовать концепт “социальная мысль” применительно к корпусу письменных источников, (а) отразивших, в форме авторской рефлексии, социальные представления своего времени; (б) имевших, предположительно, общественный резонанс в эпоху своего появления и повлиявших, в той или иной степени, на социальные представления потомков; (в) дошедших до нашего времени как выдающиеся памятники своего времени (факультативная опция). Примерами подобных носителей / свидетельств / воплощений социальной мысли своего времени могут служить «Слово о Законе и Благодати» Илариона, «Поучение Владимира Мономаха», переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским, «Философические

⁷⁴⁴ Показательным в этом отношении сюжетом является историко-антропологическое рассмотрение темы посмертного воздаяния, демонстрирующее, как за внешними противоречиями уловить ментальность эпохи. Данная тема содержит трудноразрешимый парадокс сосуществования в сознании людей Средневековья индивидуального суда над душой умершего, наступающего незамедлительно, и коллективного Страшного суда над родом людским, наступающего в конце времен. Предложенные на этот счет решения малоубедительны (в частности, гипотеза Ф. Арьеса о тенденции индивидуализации восприятия смерти), а указание на «двумириность» средневекового сознания» [Гуревич, 2014: 280] мало что объясняет. Один из возможных объяснительных ходов состоит в поисках логики самой алогичности. Не является ли готовность принять абсурд, непостижимость одной из сущностных ментальных основ средневекового сознания, делающего его столь пластичным и восприимчивым к чуду, что многогранно показано в трудах Ле Гоффа? Эту принципиальную готовность принять логически не сочетаемое сквозит и в вере простецов в самые невероятные чудеса, начиная с людей-животных и заканчивая мертвецами, посещающими мир живых [Ле Гофф, 2001; Гуревич, 1984], и в приписываемой Тертуллиану знаменитой формуле “Credo quia absurdum est”, да и в самой идеологии христианства, утверждающей невозможное и парадоксальное. С другой стороны, внутреннее, по-видимому, имманентно присущее человеческому разуму стремление к логически убедительным построениям является, предположительно, одной из причин «рождения чистилища», создающего «промежуточную зону ..между смертью индивида и воскресением в канун Страшного суда» [Гуревич, 2014: 297].

письма» П .Я. Чаадаева.

Очевидно, что “социальное знание” шире социологического, и при этом не совсем очевидно, как оно соотносится с последним. Следует ли ожидать явной корреспонденции между ними? Если да, то по каким линиям? Специфицируя этот вопрос применительно к отечественной истории, как соотносятся между собой социальное и социологическое знание в российской культурно-научной ситуации?

Исходя из общих соображений, сопоставление социального и социологического знания продуктивно осуществлять по следующим линиям:

– тематический репертуар (какие вопросы поднимаются, а какие социальное / социологическое сознание не различает);

– идейно-ценностные конструкты, лежащие в основе соответствующего комплекса представлений;

– жанровые особенности (так, общеизвестна публицистичность русской социологии периода её становления, что заставляет вспомнить о художественности социально-политических текстов, стоящих у истоков отечественной социальной мысли).

Изложенные рассуждения иллюстрируются ниже примерами из исследований русской и западноевропейской ментальности, призванными не столько дать содержательную проработку рассматриваемых сюжетов, сколько показать, как работает методологическая схема. Так, на основе данной схемы в [Шмерлина 2020] сделана попытка провести линии преемственности между *социальной мыслью*, как она отражена в «Слове о Законе и Благодати» Илариона, спецификой отечественной *ментальности*, сфокусированной скорее на нравственные, нежели формально-легалистские критерии социальных взаимоотношений, и особенностями русской *социологической мысли*, которая начиная с Лаврова открыто выстраивается на основе гражданской позиции исследователя и провозглашает «нравственный суд» [Лавров, 1965: 613] как методологический принцип.

Богатая исследовательская тема намечается в плоскости осмысления специфической черты российской ментальности, которую можно назвать “социальным холизмом”. Речь идет о слабо дифференцированном восприятии социального мира, выстраиваемого по центристской модели. В этом контексте может быть рассмотрена *идея соборности* – пожалуй, самая сильная и оригинальная идея отечественной социально-философской мысли. Не претендуя на сколь-нибудь объемное её раскрытие, укажем на некоторые исследовательские ходы, позволяющие связать её с развитием российской социальной ментальности.

Свидетельства слабо дифференцированного, в значительной степени нерасчлененного самовосприятия общества историки находят как в языке, так и в артефактах материальной культуры. Известный русский историк права Василий Иванович Сергеевич (1832–1910) отмечал, что «наши древние памятники обозначают

одним словом все свободное население со всеми его подразделениями. Таких всеобъемлющих слов у нас два: людіе и мужи». Так, например, в договоре Игоря с греками 944 г. все население Русской земли представлено двумя социальными категориями: «люди» и представители княжеского рода [Сергеевич, 1909: 199]. Весьма показательны обращения древнерусских религиозных и политических деятелей, адресатом которых были «все»—весь народ. Стремясь охватить все его слои и категории, эти источники рисуют не четко стратифицированное, весьма пестрое в социальном отношении общество, структурированное в общественном сознании в виде бинарных оппозиций, выделяемых по самым разным основаниям—гендерным, религиозно-институциональным, поведенческим, физиологическим⁷⁴⁵.

Одним из наиболее ярких свидетельств отсутствия качественных социально-дифференцирующих различий историки находят в единообразии костюма, который был фактически одинаков у всех слоев населения: «одежда высших слоев общества не отличалась от одежды основной массы покроем, а лишь *качеством* используемой ткани. .даже во внешнем облике человека Древней Руси видна была нерасчлененность общества, в котором он жил» [Долгов, 2008: 175]. Значение этого признака, отражающего социальную ментальность домонгольской Руси, оттеняет сравнение с западноевропейским средневековьем, придававшим огромное значение костюму как маркеру социального статуса человека и сопряженных с ним прав и обязанностей. «Каждый должен был носить платье, соответствующее его положению и ни в коем случае не оскорбляющее общественную нравственность» [Ястребицкая, 1994в: 49]. Костюм не только показывал место человека на социальной лестнице и не позволял богатым горожанам выглядеть роскошнее знати, но и обозначал профессиональный статус человека («врачи, например, носили замшевые перчатки и береты» [Ястребицкая, 1994в: 51]). Всего этого не знала Древняя Русь. Исторические источники рисуют её как «единообразную <с точки зрения права> массу, разные слои которой отличались один от другого достоинством, а не правами и обязанностями» [Сергеевич, 1909: 198]. Фактически, социальное положение в этом обществе воспринималось в виде бинарной оппозиции: сильной позиции богатых и обладающих вследствие этого большими, в том числе властными, возможностями, и бедных, вынужденных подчиняться сильным мира сего. Взаимоотношения между этими двумя основными социальными силами выстраиваются в плоскости не формальной регламентации, а

⁷⁴⁵ Так, белгородский епископ XII века Григорий (предположительное авторство), стремясь охватить всю свою паству, перечисляет: «мужи вкупе и жены, попови и людье, и мниси, и бельци, богати и убозни, домашни и пришельци» («мужи – жены, попы – люди (светские), белое духовенство – черное, богатые – бедные, местные жители – пришлые»); в «Житии Авраама Смоленского» перечисляются самые разные, в том числе неожиданные для читателя категории: так, наряду с привычными поло-возрастными и социально-статусными группами («цари и князи, и судьи, богати и славнии», с одной стороны, «нищи, убозии», с другой) здесь присутствуют «слепи же, и хромии, трудовати и вси просители, не имуть же где главы подъяклонити, иже претерпеша гладь, наготу, зиму, иже претерпеша многие сугубыя напасти и скорби и на мори, и на суши, озлоблении и прогнани, и разграблены бес правды отъ вельможъ и отъ судей неправедныхъ» (цит. по: [Долгов, 2008 153; 156]).

патриархально-нравственных норм, что хорошо читается в «Слове.» Иллариона, «Поучении Владимира Мономаха».

Подобное социальное мироустройство резко контрастирует с западноевропейской средневековой картиной мира, в основе которой с начала XI века утверждается трехчастная структура общества—знаменитая модель трех ordines (разрядов, сословий): молящихся (oratores), воюющих (bellatores) и трудящихся, пашущих землю (laboratores). Каждый из ordo обладал своим специфическим набором прав и ответственностей и был незаменимой частью общественного организма⁷⁴⁶. Эта схема привносится в социальное мировосприятие западноевропейского общества усилиями его идеологов епископов Адальберона Ланского и Герарда Камбрейского, что отражает важнейший путь формирования менталитета. В то же время, важно учитывать, что в основе этой схемы, как предположил Ж. Дюби, лежит древнейшая индоевропейская трехчастная социально-функциональная модель мира, выявленная Ж. Дюмезилем и, по мнению Поповича, основанная на еще более глубинном, «архаичнейшем представлении о тройственной структуре мира» [Попович, 1985: 21].

При том что есть основания полагать, что трехфункциональная схема присутствовала в глубоких ментальных пластах русского народа как модель гармоничного мироустройства (здесь не место углубляться в этот сюжет), «имеющийся материал не позволяет говорить о влиянии её на представления о строении общества в Древней Руси» [Долгов, 2008: 158]. Как отмечалось выше, древнерусское общество в период, предшествующий монголо-татарскому нашествию, еще не знало четкой социально-функциональной дифференциации; не выйдя окончательно из стадии общинно-племенных отношений, оно в значительной мере было социально нерасчлененным. «В древнерусском обществе к XI-XII вв. не сложилось еще групп с постоянно определенными функциями. Защиту от внешних врагов осуществлял весь народ, то есть практически те же люди, которые занимались крестьянским трудом. Носителем религиозного авторитета, выступал, особенно на начальном этапе, князь (достаточно вспомнить историю крещения Руси—ИШ). Конечно, некоторые элементы функционального членения имели место, но уровень развития не позволял им выдвинуться в качестве определяющих» [Долгов, 2008: 159].

Важно обратить внимание на то, что модель трех ordo лишь отчасти «отражала современные ей реальные общественные порядки и тенденции их развития в феодальной Европе, как они обозначились к тысячному году» [Ястребицкая, 1994: 20], и в этом отношении применение к ней историко-материалистической

⁷⁴⁶ «Ни один свободный человек не смог бы прожить без сервов.. короли и прелаты сами — сервы своих сервов.. Так дом Божий, единым почитаемый, разделен на три части: одни молятся, другие сражаются, третьи работают. Три соседствующие части не страдают от своей раздельности: услуги, оказываемые одной из них, служат условием для трудов двух других; в свою очередь каждая часть берет на себя заботу о целом. Так это тройственное сочленение остается единым, благодаря чему закон может торжествовать, а люди — вкушать мир» [Адальберон Ланский, 1994: 152–153].

методологической схемы, непосредственно соотносящей уровень социального развития и идейно-концептуальные построения, было бы некорректно. Западноевропейское средневековье было устроено сложнее, и предложенная французскими епископами «стройная схема решительным образом расходилась с прозой социальной жизни 11 столетия. Для того, чтобы сообразовываться с идеей триады, церковные прелаты “забыли” о городах и бюргерстве, которое уже и в то время обладало ощутимым общественным весом» [Гуревич, 2007: 572]. Однако, как тонко замечает сам Гуревич, выдвинутая французскими епископами «“социологическая модель” феодализма» не столько отвечала реальному строению средневекового общества XI века, сколько отражала и утверждала принцип социально-функциональной дифференциации: «это общество, более сложное по своему составу, чем его изобразили Герард или Адальберон, и в самом деле строилось на разделении социальных функций. Так что дело не в одной только иллюзии, но и в достаточно глубоком постижении теологами природы общества, к которому они принадлежали»; «Всякий раз, когда я встречаю в средневековых текстах мысли об устройстве общества и о взаимоотношениях разных классов, сословий, разрядов, – я неизменно нахожу один и тот же профилирующий мотив: общество функционально расчленено, составляющие его группы и индивиды выполняют свои службы, свое призвание, и все они должны способствовать благу социального целого. Это – ведущая, характернейшая черта феодальной идеологии» [Гуревич, 2014: 175–176].

Таким образом, популярность в западноевропейском средневековом обществе трехфункциональной модели следует связывать не столько с реальным социальным членением, сколько с самим фактом отчетливой социальной дифференциации и соответствующей социальной ментальностью, закрепляющей эту дифференциацию в качестве важнейшего принципа социального самосознания и самого мироустройства. Сквозь призму этой модели общество видело себя как социально-дифференцированный организм, каждая из частей которого обладает определенной автономией, имеют свою сферу действия и свою ценность для общественного целого. Внутри каждой из частей складываются специфические нормы и правила, регулирующие жизнь этого микромира и формирующие идентичность его членов, одновременно выстраиваются правила взаимоотношений между частями, определяющие их права и обязанности по отношению друг к другу. Наряду с принципом иерархии формируется уникальная, как подчеркивает Гуревич, этика служения, «которое не превращало низшего в раба или холопа и оставляло место для развития личности» [Гуревич, 2014: 177].

Древняя Русь в домонгольский период еще только подходила к этой стадии социального развития. Если в мире западного средневековья доминировала функционально-прагматическая модель, выделяющая функциональные слои общества и наделяющая их определенной автономией и взаимодополнительностью, то в российской ментальности социальный мир предстает как слабо расчлененная,

«единообразная» социальная масса, имеющая лишь один ‘функциональный центр’, аккумулирующий всё интеллектуальное, волевое, дееспособное начало общества. Оставляя этот сложный и важный сюжет на специальную проработку, укажем лишь в качестве наиболее правдоподобной гипотезы подобного положения вещей на преждевременную консолидацию недо-дифференцированного русского общества вследствие монголо-татарского нашествия. В предшествующий этому нашествию период исторические источники не обнаруживают ни центрической идеологической схемы, стягивающей общество к столпу единовластия, ни акцентированного выражения идеи божественного происхождения власти, да и сама канва исторических событий IX–XIII вв., в которую вплетаются эпизоды призвания и изгнания князей, не дает оснований для подобных ожиданий.

Появившаяся значительно позже и окончательно утвердившаяся при Иване IV Грозном соборно-центрическая модель, а также её эманация в виде прямых и косвенных, развивающих и отторгающих версий, нуждается в самом пристальном исследовательском внимании. Славянофильство и теория официальной народности – ближайшие в этом отношении темы. В свете поднятых в настоящей работе сюжетов заслуживает, в частности, упоминания введенная в 1833 г. министром народного просвещения графом С.С. Уваровым формула «православие, самодержавие, народность». Допустимо ли видеть в этой формуле отражение трехчастной “схемы Дюмезиля” и не свидетельствует ли живучесть этой формулы о глубокой архаичности отечественного социального самосознания, воспроизводящего архетипические структуры мировосприятия? Стоит заметить, что уваровская формула напрямую корреспондирует с выделенным Топоровым «священным» «трехчленным космосом русской жизни», образованным понятиями «святость», «царство» и «земство (“мир”)». Эти понятия он относит к основоположным категориям русской жизни» вплоть до рубежа XVII–XVIII вв., придавая им исключительное значение и непосредственно связывая с трехфункциональной схемой Дюмезиля (см.: [Топоров, 1995: 439–440]).

Менее очевидны и в этом отношении более интересны идейно-концептуальные ходы, которыми социально-холистская модель повлияла на отечественную социологическую мысль и, в частности, субъективную школу – самобытное и после «Русской социологии» Ю. Геккера [Hesker, 2015], признанное на Западе как наиболее значительное её направление. Так, лежащее в основе социософской концепции П. Л. Лаврова противопоставление «человеческого муравейника» [Арнольди (Лавров), 1904: 205] «критически мыслящей личности» архетипически воспроизводит модель нерасчлененной социальной массы, центрированной в богоподобной личности. Субъективная школа утверждает героя, но не ‘актера’. В отличие от героя, возвышающегося над толпой, ‘актер’ – это рядовой субъект, дееспособная в социальном отношении личность, обладающая потенциалом конструирования социальной действительности. Но такого субъекта-актера русская субъективная школа не видит, его нет в социальной действительности.

Намеченные выше концептуальные линии схематичны и, безусловно, уязвимы для критики. Однако, по-видимому, иным образом, нежели выдвижением 'безумных гипотез' и их последующей корректировкой в ходе дискуссий нельзя прорваться сквозь толщ веков и уловить идейные нити, пронизывающие историю отечественной социальной мысли и, прямым или косвенным образом, определившие (и в той или иной мере определяющие до сих пор) облик российской социологии.

Библиографический список

Адальберон Ланский. Фрагмент из поэмы, посвященной королю Роберту Благочестивому (1080) // Средневековая Европа глазами современников и историков. М.: Интерпракс, 2004. С. 52–53.

Арнольди С. С. (Лавров П. Л.). Цивилизация и дикие племена. СПб.: Коммерческая скоропечатня, Лиговская, 57, 1904.

Грушин Б. А. Массовое сознание. [Электронный ресурс] // Новая философская энциклопедия: [веб-сайт]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHf38bc2eb833401490106f3> (дата обращения: 17.07.2020).

Гуревич А. Я. Изучение ментальностей: социальная история и поиски исторического синтеза // Советская этнография. 1988. № 6. С. 16–25.

Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». 2-е изд., доп. и испр. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 432 с.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Издательство «Искусство», 1984. 350 с.

Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: Дискуссии, новые подходы. Вып. 1 М.: Наука, 1989. С. 75–89.

Гуревич А. Я. Средневековье // Summa culturologiae. Энциклопедия. В 2-х т. Том 2. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 569–575.

Долгов В. В. Представления об обществе в картине мира населения Древней Руси XI–XIII вв.: дисс. ...доктора исторических наук: 07.00.02. Ижевск: Удмуртский государственный университет, 2008.

Кром М. Отечественная история в антропологической перспективе // Бордюгов Г. А. (ред.) Исторические исследования в России-II. Семь лет спустя. М.: АИРО-XX, 2003. С. 179–202.

Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.

Лавров П. Л. Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Философия и социология: избр. произв. в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 575–634.

Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М.: Издательская группа «Прогресс», 2001. 440 с.

Манкевич Д. В. Менталитет и ментальность: к вопросу о характере и содержании понятий // *Ретроспектива: всемирная история глазами молодых исследователей.* 2005. № 1. С. 12–19.

Менталитет [Электронный ресурс] // Википедия: [веб-сайт]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82> (дата обращения: 15.07.2020.)

Найшуль В. А., Чебанов С. В. Социальная метадисциплина: формальная

институционалистика. Программа исследований (рукопись).

Обыденное сознание // *Философия: Энциклопедический словарь*. М.: Гардарики, 2004. [Электронный ресурс] // Академик [веб-сайт]. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/857/%D0%9E%D0%91%D0%AB%D0%94%D0%95%D0%9D%D0%9D%D0%9E%D0%95 (дата обращения: 15.07.2020)

Пушкарев Л. Н. Что такое менталитет? Историографические заметки // *Отечественная история*. 1995. № 3. С. 158–166.

Сергеевич В. И. Древности русского права. Т. 1. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1909.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том I. Первый век христианства на Руси. М.: «Гнозис»–Школа «Языки русской культуры», 1995. 875 с.

Представление // *Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 526.

Шалин В. В., Лабутина И. Г. Феномен ментальности в социологии модерна // *Общество и право*. 2011. № 1. С. 269–272.

Шмерлина И. А. К истокам русского социального мировоззрения: тема «благодати» // *Социологические исследования*. 2020. (в печати).

Шюц А. Чужой. Очерк социальной психологии // *Шюц А.* Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 191–206.

Ястребицкая А. Л. (а). Роль историка культуры сегодня // *Средневековая Европа глазами современников и историков*. М.: Интерпракс, 1994. С. 7–11.

Ястребицкая А. Л. (б). Общие верования, общие страхи, общие одержимости // *Средневековая Европа глазами современников и историков*. М.: Интерпракс, 1994. С. 22–42.

Ястребицкая А. Л. (в). Костюм как один из важнейших символов социального статуса // *Средневековая Европа глазами современников и историков*. М.: Интерпракс, 1994. С. 49–52.

Hecker J. F. Russian sociology. A contribution to the history of sociological thought and theory / With a foreword of Sidney Webb. New York: The Columbia University Press, 2015.