

волюционеры или реформаторы, а позднее, получив постоянную работу, обзаведясь семьей, переходят в оборону и выступают за сохранение status quo».

Как и все в мире, феномен молодежной субкультуры амбивалентен. С одной стороны, столько беспокойства, беспорядка и шума, неприятностей от него добропорядочным гражданам: «Они не такие, как мы! Они все делают не так, как надо!..». Но, с другой стороны, не будь феномена молодежной субкультуры, в современных обществах не было бы механизма «настройки», ибо культура, как любое живое явление, нуждается в постоянном обновлении при сохранении главного, основополагающего. Именно это обновление в современном реформируемом обществе и дает целостной культуре молодежная субкультура [11].

Все это еще раз актуализирует проблему всестороннего изучения молодежной субкультуры, побуждает общество терпимо относиться к ней и разрабатывать такую молодежную политику, которая отвечала бы ценностным ориентациям современной молодежи, а результаты ее осуществления были бы приемлемы для общества в целом.

Литература

1. Кургузов В.Л. Гуманитарная среда технического вуза. Методология. Опыт. Проблемы. Улан-Удэ, 1997. 184 с.
2. Кургузов В.Л. Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии. Улан-Удэ, 2002. С. 19-26.
3. Левикова С.И. Молодежная культура. М.: Вузовская книга, 2005. С. 11.
4. Decter M. Liberal Parents, Radical Children. NY, 1975. P. 36.
5. Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры. М., 1980. С. 57.
6. Боноски Ф. Две культуры. М: Прогресс, 1978. С. 49-50.
7. Алексеев А. Неформальное движение. М., 1992. 128 с.
8. Громов А.В., Кузин О.С. Неформалы. Кто есть кто? М., 1990. 188 с.
9. Оборонко В.И. Западные молодежные субкультуры 80-х годов. М.: АН СССР, 1990. 12 с.
10. Марков А. Самодеятельные молодежные объединения. Л., 1988. С. 210-227.
11. Дроздова Р.А. Некоторые проблемы теоретико-методологических оснований молодежной культурной политики // Проблемы социально-экономического развития Сибири, 2011. № 1(3). С. 126-134.

УДК 008

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

**МЕНТАЛИТЕТ И ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
КУЛЬТУРНОГО ПОТЕНЦИАЛА И ОБЪЕКТЫ СИСТЕМНОГО АНАЛИЗА
(триптих)**

*В.Л. Кургузов, д-р ист. наук
ВСГУ, Улан-Удэ*

(Продолжение. Начало см. в нашем журнале № 4 (6) за 2011 год)

Для теоретического осмысления феномена культурного потенциала большое значение имеет анализ его предпосылок и ценностных оснований в лице менталитета и идентичности, при этом сам менталитет понимается нами как общая духовная настроенность, относительно целостная совокупность мыслей, верований и чувств любой социальной общности, которые создают картину мира и скрепляют единство культурной традиции.

Ключевые слова: человечество, культурный потенциал, глобализация, этнические культуры, цивилизация, Россия, Восток, Запад, будущее человечества.

Впервые термин «ментальность» встречается у американского философа Р. Эмерсона (1856 г.), однако с предельной плодотворностью он разрабатывается французской гуманитарной наукой в XX веке усилиями М. Пруста, Л. Февра, Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюби и др. Для меня же немалое значение имели работы отечественных исследователей менталитета Б.С. Гершунского, В.Е. Семенова и А.С. Мьшликова, в которых раскрывается механизм формирования гуманистически сориентированного менталитета и его культуросозидающих функций.

«Если признать, – как отмечает Б.С. Гершунский, – естественными активно-преобразовательные функции и возможности человека в обеспечении как собственной жизнедеятельности, так и в жизнедеятельности всего социума, если отказаться от изживших себя односторонних представлений о фатальной предопределенности происходящих в мире событий по воле только и исключительно неких иррациональных сил при пассивно-созерцательном отношении к этим событиям самого человека, то вряд ли можно отрицать очевидное: мир изменяется, и в этом смысле – в мире «правят» *поступки* людей». [1].

Поступками же человеческими «правит» *менталитет* – те глубинные, «корневые» основания индивидуального или коллективного мировосприятия и, наконец, поведения, которые сами по себе являются производными от культуры, религии, философии, образования и, конечно же, от тех объективных реалий и субъективных наслоений духовного характера, которые, с одной стороны, избирательно актуализируют, либо, напротив, подавляют соответствующие социально-генетические предрасположения ментальности личности, коллектива, общества или социума в целом, а с другой – являются критериями их культурного потенциала.

Я убежден, что именно поэтому культуру и культурный потенциал любого народа, любого этноса, как и всего человечества, можно понять, объяснить и даже в определенной мере предвидеть лишь в их *ментальном измерении*, лишь на основе изучения ментальных характеристик человеческих сообществ. При этом необходимо особо подчеркнуть, что менталитет (и индивидуальный, и коллективный) не тождественен индивидуальному или общественному сознанию, предполагающему наличие вполне конкретных физических носителей этого сознания. Сознание не существует вне личности или коллектива людей.

Менталитет же, если речь идет о менталитете социума в целом, может «оторваться» от конкретных физических носителей и существовать в социуме в виде некой духовной субстанции. При этом важно учитывать, что менталитет социума, как и его культурный потенциал, создается и обогащается *разными* поколениями людей, в то или иное время живших или ныне живущих в данном социуме. Это положение заслуживает особого внимания.

«Отрыв» ментальной духовной субстанции от буквально понимаемых физических носителей, конечно же, не означает возможности существования этого ментального поля вообще вне «приемников» такого поля и его, надо полагать, немалой *потенциальной энергии*. Суть дела в том, что, с моей точки зрения, эти человеческие «приемники» не остаются *неизменными*, одними и теми же. Они непрерывно меняются по мере естественной смены поколений, естественного и объективного действия закона преемственности и развития культуры, а стало быть, и изменения качественных характеристик культурного потенциала. И это происходит до тех пор, пока остается *хотя бы один* потенциальный «приемник» этой энергии, она принадлежит ему и прин-

ципиально доступна ему в виде субъективной реальности того духовного богатства, которое оставлено в наследство каждому в мир входящему всеми предшествующими поколениями людей.

Отчасти, именно поэтому мне не очень импонируют многочисленные «жалобы» наших публицистов о якобы неминуемой «гибели», «упадке», «деградации» культуры под лозунгом: «Раньше было лучше!». Культура сама по себе не «гибнет», не «падает» и не «деградирует». Она лишь видоизменяется по формам, но это ее естественное состояние. Так было всегда. И смерть ей грозит лишь в том случае, когда исчезнет последний человек, ибо, кроме человека, культура никому не нужна. Животный мир прекрасно обходится и без нее.

Между тем, «падать», как остроумно подметил еще Ортега-и-Гассет, можно только сверху вниз. Эта простая истина означает, как минимум, что «от всякого суждения об «упадке» культуры мы должны потребовать обозначения того, что понимается им под «верхом», откуда предположительно культура падает вниз. Но все дело в том, что представления о «верхе» и «ниже» у всех разные. Если, скажем, люди перестали ходить в кинотеатры, то для традиционных киностудий, как и для работников кинотеатров, культура катится вниз. А для телекомпаний и студий, специализирующихся на «мыльных операх», она, наоборот, идет на подъем... И так во всем». [2].

В духовном богатстве, культурном потенциале, оставленными нам в наследство от прошлых поколений, заключен истинный механизм связи времен и преемственности поколений, именно в этом – и суть, и смысл *социальной памяти* человечества, памяти, существующей до тех пор, пока данный социум не прекратит по тем или иным причинам свое существование на уровне собственной самоидентификации. Даже только в одном этом своем качестве – качестве социальной памяти – менталитет уже представляет собой важный феномен культуры вообще и ценно-

стного основания культурного потенциала в частности.

В отличие от индивидуального и общественного сознания, менталитет не ограничен лишь когнитивной, психофизиологической сферой человеческого существования. Менталитет – категория, прежде всего, *социальная*, а в более широком плане, категория – *морально-этическая*, обладающая большим потенциалом нравственной культуры. Только в таком понимании менталитет может выполнять функцию критериальных оснований по отношению к индивидуальному и общественному сознанию, мировоззрению и поведению. Социально-нравственная потенциальность, определяющая отношения человека и человеческих сообществ к миру, к различным сторонам жизни социума, главенствует (во всяком случае, должна главенствовать) в дуальных (социально-психологических, социально-исторических, социокультурных, социально-политических и т. п.) категориях, характеризующих менталитет, не говоря уже о категориях религиозно-философских.

Именно в социальной сфере, а отнюдь не только на уровне сознания, самосознания или подсознания, формируются те критериальные основания и ценности, с которыми человек сознательно или подсознательно сверяет свое отношение к жизни, свое поведение, свои поступки. Именно глубинные «корневые», ментальные качества и характеристики, а отнюдь не элементы индивидуального и общественного сознания, чувствительные к всевозможным манипуляциям и деформациям и потому преходящие во времени, являются объектами социального исследования и сохраняются в *долговременной социальной памяти*, определяющей содержание и структуру *социально-генетического кода* и личности, и социума.

Ментальность социума, человеческой цивилизации в целом – это не только некое «вместилище», формальное «хранилище» духовных ценностей. Это подлинная сокровищница ценностей культурно-

го потенциала, доступная для каждого благодаря естественным механизмам селективного отбора в процессе исторического развития. Однако духовные ценности создает человек, они воплощают в себе результат его духовной жизни, сопутствующей жизни плотской. Умирая во плоти, человек не умирает *весь*... Вместе с ним в могилу не сходит *весь* тот всегда индивидуально неповторимый духовный мир, который и воплощает в себе уникальность личности каждого человека, а стало быть, в абсолюте не уходит в небытие и его культурный потенциал. Проблема здесь лишь в *ПАМЯТИ*, в организации *ПАМЯТИ* социума, в его желании и возможности не растерять ценностей культурного потенциала, духовного наследия ни одного человека.

Конечно, потеря плотских радостей жизни не может не удручать, не случайно древние египтяне заполняли пирамиды своих усопших правителей-фараонов вполне материальными носителями плотских наслаждений и удовольствий – вином, драгоценностями, знаками и символами верховного могущества при жизни и даже предварительно умерщвленными женами и наложницами. (Кстати, обычай «снабжать» усопшего всеми необходимыми предметами сохранился до сих пор, например, у некоторых этносов Восточной Сибири – последователей традиций шаманизма, а в склепах современных европейцев нередко можно увидеть радиотелефон, телевизор, магнитофон и т. д.).

Тем не менее, ни одна сколько-нибудь обстоятельная религия мира не обещает продолжения *плотской* жизни после смерти, даже в раю, а если и обещает, то и сама вряд ли верит в это. Но вот *духовная* жизнь после смерти – предел мечтаний каждого мыслящего человека, – кажется, обретает ныне вполне реальные очертания, существенно отличающиеся от крайне неопределенных и предельно бездоказательных сугубо религиозных пророчеств по этому поводу. Намеренно интригуя читателя статьи, рискну уже сейчас высказать предположение о том, что совершенно фантастический и, казалось

бы, неприемлемый для научной работы (пусть и заведомо прогностического, гипотетического характера) тезис о *бессмертии Души* неожиданно обретает сегодня, что называется, «второе дыхание» и вполне может стать предметом достаточно серьезного обсуждения и, более того, даже технологического воплощения, если принять во внимание технические возможности создания систем хранения духовного культурного наследия как части культурного потенциала человека или социума.

Пока же обратим внимание на то крайне важное для осознания стратегических приоритетов значимости культурного потенциала обстоятельство, что отношения в системе *социум – ментальность, ментальность – культура*, точно так же, как и отношение *культура – культурный потенциал*, – это отношения обоюдной двусторонней зависимости, двусторонней связи. Именно от менталитета данного социума (менталитета уже сложившегося, ставшего) как ценностного основания культурного потенциала зависят и состояние данного социума, и возможности его развития. В свою очередь, развивающийся социум неизбежно порождает изменения и в своих мировоззренческих основаниях, в своей собственной ментальности, и в своем культурном потенциале обогащаемых и за счет внутренних изменений в данном социуме, и за счет его интегративного взаимодействия с другими, социумов.

«Ментальность, – как весьма точно подметил Б.С. Гершунский, – это квинтэссенция, концентрат широко понимаемой культуры» [3]. Но в такой же мере, если продолжить эту мысль, культура есть отражение наиболее существенных ментальных характеристик и особенностей данного социума и его культурного потенциала, а знаково-символические воплощения сущности культуры, ее содержание и специфика в тех или иных материальных носителях (в книгах, живописи, архитектуре, музыке и т. д.), так или иначе, отражают собой глубинные ментальные основания культурного потенциала

«соответствующего человеческого сообщества».

Автор также полностью разделяет точку зрения В.Е. Семенова, который полагает, что «считать, что у того или иного народа или страны только *один* менталитет – неправильно. Безусловно, – пишет он, – следует говорить о разных менталитетах, в том числе и о региональных, как в глобальном смысле (западный, восточный и т. п.), так и в более узком региональном аспекте... Такие понятия, как «помор», «сибиряк», «одессит», издавна свидетельствуют об особой ментальности и психическом складе» [4]. В связи с этим В.Е. Семенов ввел в научный оборот понятие «*полиментальности*», своего рода множественности менталитетов в социуме.

Например, в качестве базовых российских менталитетов он выделяет следующие:

- *православно-христианский* (вверху вертикальной координаты); имеет тысячелетнюю историю на Руси, активно возрождается в России с конца 80-х годов XX столетия;

- *коллективно-социалистический* (справа по горизонтальной координате); зародился в крестьянской общине, рабочей артели, партийной ячейке и полностью сформировался за три четверти XX века в СССР;

- *индивидуалистско-капиталистический* (слева по горизонтальной координате); возник в Западной Европе, постепенно проникал в Россию и сформировался в конце XIX века, возрождается (скорее, в одиозном виде) в наше время;

- *криминально-мафиозный* (внизу вертикальной координаты); существовал всегда, порожден пороками людей, стал заметно проявляться в СССР с конца 70-х годов прошлого века; выражает вульгарный материализм и гедонизм, культ грубой силы и обмана, клановую иерархию, мифологию, ритуалистику; в 90-х годах XX века в России превратился в феномен «великой криминальной революции» [5].

Разумеется, этот перечень менталитетов в России не может быть исчерпывающим, что, собственно говоря, признает и сам В.Е. Семенов, вводя в свою классифи-

кацию конфессиональные менталитеты: исламский, католический, протестантский, буддистский, иудаистский, и даже шаманско-языческий менталитет. Одновременно он выделяет и так называемый «мозаично-конформистский *псевдоменталитет*, порожденный массовой культурой и сми».

Поддерживая предложенную концепцию выделения базовых менталитетов в отдельные типы, все же выражу свое принципиальное несогласие с определением «псевдоменталитет». Мне оно представляется в лучшем случае ошибочным, ибо при ближайшем рассмотрении приставка «псевдо» тут же отпадает и на поверку окажется, что это самостоятельная форма и разновидность менталитета, культивируемая в немалой степени процессами глобализации культур, экспансии западных ценностей в культурное пространство России.

Эта методологическая «ошибочность», на мой взгляд, порождена силой инерции понимания некоторыми исследователями под духовностью, культурой, менталитетом, например, только всего хорошего, доброго и вечного, а все плохое при этом награждается ярлыками «псевдо», «анти», «контр» и т. д. К такому роду «ошибок» мы относим, например, и нелепое по своей сути словосочетание «контркультура», по недоразумению очень популярное в среде работников культуры, некоторых публицистов и даже авторов учебников по культурологии.

Расхожий вывод при этом таков: танцевать под «железобетонный» рок, например, – не культурно, а вот «под музыку Вивальди, под славный клавесин» очень даже культурно; Библия – это артефакт культуры, а «Майн кампф» – контркультуры. Все это приводит к мысли о весьма смутном понимании отдельными нашими авторами понятия «культура», ибо, следуя своей логике, они отнесут проституцию, например, скорее всего к контркультуре, несмотря на то, что М. Вебер называл это явление «феноменом культуры». Э. Поздняков прав, когда предлагает в этой связи открыть, наряду с

действующим министерством культуры (которое будет управлять развитием «прекрасного»), министерство контркультуры», которое будет заниматься всеми неприглядными, но все же реально существующими в жизни явлениями – проституцией, наркоманией, антиобщественным поведением подростков, негативным влиянием на них западной массовой культуры и т. д. Если же под культурой понимать наличие акта творческого воображения, тогда духовность, менталитет, как и культура в целом, предстанут в дуалистическом виде, со своими «плюсами» и со своими «минусами», ибо в мире есть не только добрая духовность, но и злая.

Вводимое В.Е. Семеновым понятие «псевдоменталитета» нам представляется надуманным еще и потому, что оно противоречит его же определению менталитета вообще. Так, он пишет: «В понимании автора – *менталитет* – это исторически сложившееся групповое долговременное умонастроение, единство (сплав) сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом выражении». [6]. Почему же, спросим мы, «ценности, порожденные массовой культурой», не являются «умонастроением»? Нет, ревущая от восторга толпа на концерте западной попсы, проходящем на переполненном до отказа стадионе, проявляет свой менталитет, и безо всяких «псевдо». А применение этого словечка отражает лишь ценностный уровень этого менталитета, его аксиологическую характеристику, и ничего более.

Менталитет как один из составляющих компонентов культурного потенциала, при всей своей устойчивости, не является фатально неизменным, раз и навсегда данным – он подвижен. Им можно и при определенных условиях даже нужно *управлять*. Весь вопрос в том – во имя каких целей и каким путем... Вряд ли стоит забывать при этом одну мысль, известную еще со времен ортодоксального марксизма, что идея, овладевшая народными массами, становится *материальной силой*.

Точно так же, сознательно сфокусированная в одном направлении, казалось бы, сугубо духовная ментальная энергия, обращаясь в свой материальный эквивалент в виде *согласованных* действий все тех же народных масс, может быть как созидательной, так и глобально разрушительной. Именно это обстоятельство заставляет с особым вниманием отнестись к проблеме *влияния на менталитет*.

В зависимости от того, каким образом и в каком направлении осуществляется такое влияние, зависят буквально судьбоносные изменения в социуме, его возможное развитие, как в прогрессивном, так и в регрессивном направлении. Целенаправленное воздействие на ментальность социума в целях разрушения, как убедительно свидетельствует история, может быть специально и тщательно организованным и спланированным в интересах той или иной бесчеловечной идеологической доктрины или личностных диктаторских притязаний на неограниченную власть. Такое воздействие связано с преступным насилием, с искусственной, труднообратимой деформацией ментальных характеристик и социума, и личности. И в этом смысле любые злонамеренные манипуляции с *ментальной энергией* по своим последствиям могут быть вполне соизмеримы с вышедшими из-под контроля манипуляциями с энергией термоядерной.

Более того, одни и те же средства воздействия на индивидуальный менталитет или ментальное пространство социума, но используемые в диаметрально разных целях, приводят к диаметрально противоположным результатам... Подчас эти результаты грозят действительно непоправимыми последствиями. Об этом, в частности, весьма убедительно пишет Б.С. Гершунский в своей книжке «Россия: кто открывает дорогу фашизму?» [7].

Однако сам факт возможности влияния на ментальность и управления ею, по-видимому, неоспорим. Весь вопрос лишь в том, каким путем использовать эту возможность, что называется, «в мирных целях», в интересах созидания и про-

гресса, в целях массовой человеческой поддержки социальных преобразований и реформ или, наоборот, в целях насилия и антигуманных устремлений.

Все эти аргументы можно всецело отнести и культурному потенциалу, ибо вряд ли кто-нибудь будет по аналогии оспаривать то, что кремневый наконечник копья древнего человека и атомная бомба – это артефакты культуры, это культурное наследие с соответственно присущим им культурным потенциалом. Использовать же их можно с самыми различными целями, как во имя «наказания» Зла, так и во имя утверждения Зла, а не Добра. В связи с принципиальной возможностью управления ментальностью, ее коррекции и преобразования, в частности, в связи с негативными тенденциями глобализации, ее нередко разрушительным влиянием на ценностные основания этнических культур, возникает *центральная*, на мой взгляд, проблема современного образования и воспитания подрастающих поколений и, по всей вероятности, образования и воспитания будущего – проблема взаимоотношений сложных и специфических явлений и процессов в системе *ментальность – культурный потенциал – образование и образование – культурный потенциал – ментальность*.

При этом необходимо осознавать, что сфера образования является наиболее технологичной и эффективной по своим возможностям влияния на ментальность не только каждого человека (учащегося, студента), «пропущенного» через образовательные (воспитательные, развивающие) воздействия в этой сфере, но и на ментальность в целом, ибо каждое новое поколение, с точки зрения образовательных, духовных и культурных приобретений, есть «продукт» системы образования. Немаловажно и то, что именно образовательная сфера напрямую, непосредственно обращается к детям, молодежи, наиболее чувствительным к восприятию не только знаний, но и мировоззренческих установок вообще.

Обратимся теперь к другому базовому элементу культурного потенциала, являющемуся, по нашей версии, одним из его ценностных оснований – феномену *идентичности*.

В современных социо-гуманитарных науках до сих пор нет единого мнения о том, предметом какой из них является феномен идентичности. Поэтому в каждой из отраслей социо-гуманитарного знания, затрагивающей данную область исследования, существуют понятия и определения, интерпретирующие идентичность согласно своим направлениям. Следует отметить, что существует разногласие и в том, считать ли понятия «идентичность» и «идентификация» своего рода «терминологическими синонимами» или это разные явления.

В социологии, например, нам не удалось обнаружить радикальных различий этих понятий. Вместе с тем, многие современные авторы отдают предпочтение термину «идентификация», критикуя статичность термина «идентичность». Можно согласиться с подобной точкой зрения, если вслед за В.Г. Николаевым полагать, что «идентификация» должна охватывать динамичные, процессуальные аспекты формирования идентичности. Поэтому в данном исследовании автор употребляет и слово «идентичность» (когда речь идет о констатации факта), и слово «идентификация» (когда необходимо подчеркнуть динамику процесса).

При этом я не считаю эти различия образцами принципиальной антагонистики. Стоит, наверное, подчеркнуть лишь то, что понятие «идентификация» было введено З. Фрейдом и активно использовалось неопрейдистами (А. Фрейд, Д. Раппопорт и др.). В психоаналитической традиции идентификация и до сих пор трактуется как центральный механизм, обеспечивающий способность «Я» к саморазвитию. Это понятие широко используется в социологии и социальной психологии (Ч. Кули, Дж.Г. Мид, Т. Парсонс и др.). Здесь идентификация рассматривается как важнейший механизм социализации, состоящий в принятии

индивидом социальных ролей, усвоении социокультурных образцов и моделей поведения.

Анализируя культурные последствия расширяющихся контактов между представителями разных стран и народов, инспирируемые процессами глобализации, специалисты во всем мире с завидным единодушием отмечают, может быть, одну из самых негативных ее тенденций – постепенную утрату *культурной самобытности*, выражаясь словами А. Швейцера – утрату «сущностной самости». Особенно это очевидно для молодежной культуры, которая по всему миру носит одинаковые джинсы, слушает одну и ту же музыку, поклоняется одним и тем же «звездам» спорта, кино и эстрады. Естественно, что со стороны старших поколений реакцией на этот процесс стало стремление сохранить существующие особенности и отличия своей культуры. Поэтому в современной социокультурной жизнедеятельности народов, в интенсификации процессов их межкультурного взаимодействия особую актуальность приобретает проблема *культурной идентичности*.

По мнению С. Лурье, культурную идентичность можно определить путем:

во-первых, фиксирования отличительных черт культуры общности;

во-вторых, описания тех атрибутов культуры, которые способствуют само-refлексии группы;

в-третьих, выделения той доминанты, вокруг которой выстраивается этос культуры, базовые ценности и мировоззрение группы;

в-четвертых, описания «национального характера» с позиции члена той или иной общности;

в-пятых, изучения общей конфигурации этнической культуры.

При этом, как подчеркивает далее С. Лурье, «самоконцепция группы» будет «тройственна: 1) образ для других, т. е. самоопределение переведено на язык других культур, 2) образ для себя как набор характеристик, приписываемых себе, 3) образ в себе, сохраняемый на бессознательном уровне, или же центральная зо-

на, вокруг которой происходит спецификация самоконцепции культуры группы, ее границ и содержания» [8].

Следует сказать, что есть и другие «определители» культурной идентичности, она, по мнению А.И. Куропятника, может быть построена всего на двух началах. В одном случае, когда провозглашается единство культуры и этничности, а в другом, когда группа настроена на гомогенности культуры и отвергает все «чужое» в собственной культуре. Именно на последнем принципе и выстраивается культурный фундаментализм [9].

С другой стороны, при условии, что общность признает гетерогенность культурных элементов, может иметь место вариативная культурная идентичность, концентрирующаяся на разных культурных сегментах. При этом многие свойства культуры, по мнению Ю.В. Бромлея, которым раньше не приписывалась особая значимость, приобретают этнодифференцирующую функцию, и их интерпретация в целом получает форму «культуры для других».

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать, по меньшей мере, два важных для нашего исследования вывода:

во-первых, необходимо отметить вариативность культурной идентичности: одни и те же культурные элементы могут играть при разных обстоятельствах разную роль и приобретать разное значение, что, безусловно, отражается на ценностных характеристиках культурного потенциала. В то же время, «центральная зона» идентичности остается базовой. Именно она дает человеку возможность определить себя в мире и определить для себя этот мир (построить себе определенную картину мира) с целью самосохранения и выживания в нем;

во-вторых, что наиболее существенно для нас, при любом «раскладе» определенных вариантов идентичности все они будут непосредственно отражаться на объеме, мощи (или «немощи») культурного потенциала той или иной группы людей, а сам культурный потенциал в полном соответствии с причинно-

следственными связями с идентичностью, как ценностным основанием культурного потенциала, не может быть величиной постоянной.

Необходимость в идентичности вызвана тем, что каждый человек нуждается в известной упорядоченности своей жизнедеятельности, которую он может получить только в сообществе других людей. Для этого он должен добровольно принять господствующие в данном сообществе элементы сознания, вкусы, привычки, нормы, ценности и иные средства общения, принятых у окружающих его людей. Усвоение всех этих проявлений социальной жизни группы придает жизни человека упорядоченный и предсказуемый характер, а также невольно делает его причастным к какой-то конкретной культуре. Поэтому суть культурной идентичности заключается, на мой взгляд, в *осознанном принятии человеком соответствующих культурных норм и образцов поведения, ценностных ориентаций и языка, понимании своего «Я» с позиции тех культурных характеристик, которые приняты в данном обществе, в самоотожествлении себя с культурными образцами именно этого общества.*

Это важно подчеркнуть еще и потому, что, как было заявлено в названии триптиха, автор рассматривает идентичность как одну из предпосылок, предтеч и ценностных оснований культурного потенциала.

Далеко не случайно, как мне представляется, что понятие «идентичность» сегодня широко используется в этнологии, психологии, социологии, культурной и социальной антропологии. В самом общем понимании оно означает *осознание человеком своей принадлежности к какой-либо группе, позволяющее ему определить свое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире.*

В социологии, например, под социальной идентичностью понимают один из механизмов социализации личности, посредством которого приобретаются или усваиваются нормы, идеалы, ценности,

роли и моральные качества тех социальных групп, к которым принадлежит этот индивид. Между тем, в культурологии подобные процессы называются *инкультурацией*, процессами приобщения индивида к культуре, усвоения им существующих привычек, норм и паттернов поведения, свойственных данной культуре.

Термин «инкультурация», как известно, введен М. Херсковицем в 1948 году. Примерно в то же время американский антрополог К. Клакхон ввел аналогичный по смыслу термин «культурализация», т. е. существовавший к тому времени термин «социализация» не охватывал процессов усвоения когнитивных аспектов культуры (знаний, верований, ценностей и т. п.). «Американская культурная антропология, – по мнению В.Г. Николаева, – в отличие от английской социальной антропологии, ставила в центр изучения «культуру», а не «общество», и термин «инкультурация» был для нее более органичным» [10].

Вместе с тем, этот термин имел тот же смысл, что и понятие «социализация»; достаточно четкого разделения между ними не проводилось. Инкультурация обозначала и процесс приобщения к культуре, и результат этого процесса. В узком смысле инкультурация обозначает усвоение культурных норм и ценностей ребенком; в широком смысле инкультурация понимается как процесс, не ограничивающийся периодом раннего детства и включающий в себя процесс усвоения культурных паттернов взрослым индивидом.

Для автора триптиха разделение понятий «социализации» и «инкультурации» не имеет принципиального значения хотя бы потому, что разделение органического и диалектического единства Человека, Культуры и Социума даже в операционных целях будет выглядеть, по меньшей мере, нонсенсом, а то и абсурдом.

С моей точки зрения, процесс идентификации индивида с определенными социальными общностями тесно связан с инкультурацией, то есть, процессом усвоения индивидом образцов поведения

(иными словами – целями воспитания), психологическими механизмами достижения социальных норм и ценностей, необходимых для успешного функционирования общества. Инкультурация охватывает все процессы приобщения к культуре, образованию и воспитанию, с помощью которых человек приобретает социальную природу и способность участвовать в социокультурной практике. Некоторые из этих факторов действуют в течение всей жизни, создавая и изменяя установки индивида, другие – на отдельных стадиях жизни.

Идентификация является одним из механизмов инкультурации наряду с процессами социализации. Т. Парсонс и Р. Бейлз в теории социального действия и социальных систем представляли идентификацию как интернационализацию ценностей модели, которая представляет собой процесс социального «научения». Степень идентификации определяется, по их мнению, характером привязанности к «другому», основанной на любви и уважении. Из этого можно сделать бесспорный вывод о том, что привязанности наиболее сильны и эмоционально значимы только в семье, где и происходят, по нашему убеждению, эффективные процессы воспитания подрастающего поколения.

Естественно, что процесс инкультурации не кончается в детстве. Он продолжается всю жизнь. Немаловажную роль при этом играет идентификация, ибо на протяжении всей жизни человек то становится, то перестает быть членом самых различных социальных групп, принимая или отвергая их характеристики, образцы поведения, культурные нормы и ценности.

О важности идентичности, о ее роли в жизни общества и каждого отдельно взятого индивида говорит то, что «этот процесс, – по мнению В.Х. Харнахоева, – способствует осмыслению личностью своей самоидентичности, своих «границ» и места в мире... Все это дает основание сделать вывод о том, что социальная идентичность как отождествление индивидом себя с той или иной социальной

группой – одна из важнейших составляющих образ-Я, отвечающая на вопрос о том, что есть и где есть человек в социальном смысле. Это механизм социального познания, конструирования окружающего мира, в том числе и социума» [11].

Продолжая эту мысль В.Х. Харнахоева, подчеркнем, что «конструирование мира и социума» возможно только по законам культуры, ибо культура – это деятельность, любая человеческая деятельность, как умственная, так и физическая. А поскольку это так, то любое конструирование предполагает наличие культурного потенциала, хотя бы в самом незначительном объеме. Феномен идентичности, как и культуры в целом, носит общественный характер, его полем является социальная структура, элементы которой – социальные группы – совокупности людей, имеющие общие признаки и выполняющие общественно необходимые функции в общей структуре общественного разделения труда и социокультурной деятельности человека. Это понятие обобщает сущностные характеристики коллективных субъектов социокультурной деятельности и возникающих при этом общественных отношений, образующихся в результате исторической дифференциации общества как единого целого на отдельные структурные составляющие.

По своей природе индивид принадлежит одновременно ко многим социальным группам. Его членство в них может быть сознательным, а может быть и неосознанным. К целому ряду групп человек принадлежит по рождению – в зависимости от его пола, расы, географического места рождения (региона) и т. п. Другие группы он сознательно выбирает сам. Это может быть профессиональная группа, политическая партия, спортивный клуб и т. д. Важно отметить, что эти два вида идентичности подвержены взаимовлиянию и играют роль как в познании человеком социокультурного мира, так и в существовании и функционировании самого социума и его культуры.

Вообще, для человека всегда характерно стремление сохранить социальную идентичность, сохранить отождествленность, принадлежность различным социальным общностям, так как для него она является отражением, стабильного и надежного мира его жизнедеятельности. Если этого не происходит, то возникает дисгармония, дискомфорт собственного мироощущения, а сам образ социального мира начинает разрушаться. Мы бы обозначили это явление как возникновение деструкции наших представлений о себе и мире в целом. Не случайно поэтому, что в условиях социальных перемен, радикальных социальных преобразований им всегда сопутствует нестабильность в обществе, которая приводит к кризису идентичности, значительному снижению уровня культурного потенциала как общества в целом, так и отдельных индивидов, в частности.

Этот процесс можно определить как особую ситуацию массового сознания, когда большинство привычных социокультурных категорий, посредством которых человек определяет свое место в обществе, кажутся утратившими всякие границы и свою ценность. (Говоря словами безымянного автора «Слова о полку Игореве», «времена наизнанку вывернулись...»).

Одновременно происходит и переоценка своей принадлежности к своей локальной группе и своего места в ней. Многие люди в этой ситуации не могут соотнести себя и, естественно, не испытывают никакой солидарности с такими социальными сообществами, как государство, нация, этнос, класс, профессиональная группа, поколение и т. п., а некоторые перестают задумываться даже о своей принадлежности к определенному полу. В этом смысле привычный мир рушится, разбивая общество на «под-общества», культуру на «субкультуры», которые не всегда тесно связаны с окружающей их социальной системой и нередко находятся в ней в «параллельных, виртуальных» мирах и даже в отношениях открытой конфронтации.

Разумеется, что в таких условиях происходит не только снижение уровня культурного потенциала, но и существенное изменение его ценностных оснований и ориентаций. Как гласит китайская поговорка: «Не дай нам бог родиться в эпоху перемен!».

В связи с этим в контексте общей типологии феномена идентичности, классификации ее видов и типов (социальная, территориальная, этническая и др. идентификации) особое значение для данного исследования имеет *личная идентичность*.

Рассматривая коммуникативные процессы, вызванные глобализацией, как динамичную социокультурную среду, благоприятную для порождения и распространения различного рода образцов поведения, типов взаимодействия, следует помнить, что главными субъектами культуры являются люди, находящиеся в тех или иных отношениях друг с другом. В содержании этих отношений значимое место занимают представления людей о самих себе, и эти представления зачастую весьма существенно различаются в культурах разных народов. Каждый человек является носителем той культуры, в которой он вырос, хотя в повседневной жизни он этого обычно не замечает. Специфические особенности своей культуры он воспринимает, как данность.

Однако при встречах с представителями других культур, которые стали систематическими в период глобализации, когда эти особенности становятся очевидными, люди начинают осознавать, что существуют также другие формы переживаний, виды поведения, способы мышления, которые существенно отличаются от привычных и известных.

Как справедливо отмечают некоторые отечественные аналитики, разнообразные впечатления о мире трансформируются в сознании человека в идеи, установки, стереотипы, ожидания, которые становятся для него регуляторами поведения и общения. Через сопоставление и противопоставление позиций различных групп и общностей в процессе взаимодействия с

ними происходит становление *личной идентичности* человека, которая представляет собой совокупность знаний и представлений человека о своем месте и роли как члена социальной или этнической группы, о своих способностях и деловых качествах [12].

Сущность личной идентичности раскрывается наиболее полно, если обратиться к тем общим чертам и характеристикам людей, которые не зависят от культурной или этнической принадлежности. Все люди на земле едины в ряде психологических и физических характеристик. У всех нас есть сердце, легкие и мозг; наш организм состоит из одинаковых химических элементов; наша природа заставляет нас искать удовольствие и избегать боли. Каждый человек использует большое количество энергии для того, чтобы избежать физического дискомфорта, но если мы и испытываем боль, то страдают от этого все одинаково. Мы одинаковы, потому что решаем одни и те же проблемы нашего существования.

Однако не требует доказательства тот факт, что в реальной жизни нет двух абсолютно похожих людей. Жизненный опыт каждого человека неповторим и уникален, и, следовательно, мы по-разному реагируем на внешний мир. Идентичность человека возникает в результате отношения к соответствующей социокультурной группе, членом которой он является. Но поскольку человек одновременно является участником разных социокультурных групп, то он обладает сразу несколькими идентичностями. В них отражаются его пол, этничность, раса, религиозная принадлежность, национальность и другие стороны его индивидуальности. Эти признаки связывают нас с другими людьми, но в то же время сознание и уникальный опыт каждого человека изолируют и разделяют нас друг от друга.

Так, в процессе межкультурного сотрудничества одного человека с другим эти обстоятельства становятся либо фактором усиления культурного потенциала личности, либо, наоборот – фактором его

снижения, ибо межкультурную коммуникацию, например, можно рассматривать как взаимоотношение противостоящих идентичностей. С одной стороны, взаимодействие идентичностей облегчает согласование отношений в коммуникации и тем самым как бы удваивает культурный потенциал, а с другой стороны, оно усложняет этот процесс, ведущий к потере необходимого потенциала данного межкультурного контакта.

Например, на протяжении долгого времени, вплоть до наших дней, отдельные приемы охотничьего мастерства в культурах этносов Восточной Сибири служили определенному виду «секретами», дабы избежать негативного влияния «конкуренции» друг с другом. В соответствии с этим типом взаимоотношений происходило своеобразное распределение ролей при общении молодого охотника и более опытного, своего и чужого. Активность одного из них в познании этих «тайн» постоянно наталкивалась на противоположную реакцию другого, стремящегося их сохранить, чтобы «фарт» всегда сопутствовал только ему. Соответственно определялись и «сценарии» такого вида общения, и в зависимости от его результата возрастал или падал культурный потенциал. Если «секреты» охотничьего ремесла быстро становились достоянием всей социальной группы, то культурный потенциал ее возрастал, а если эти «секреты» оставались только собственностью их обладателя, то возрастал его личный потенциал, но не потенциал группы.

Прожив большую часть жизни в Бурятии, мне бы и в голову никогда не пришло обратить, например, внимание на то, кто с кем идет из оперного театра, возвращаясь после спектакля домой. Кому с кем удобно, сказал бы я, тот с тем и идет. Однако журналисты из США, которые побывали в Бурятии еще в начале 90-х годов прошлого века, в целом признавая гармоничность установившихся в республике межнациональных отношений, все же подметили, что зрители, выходя из театра, распределяются по национально-

му признаку – русские идут с русскими, а буряты с бурятами.

Подобного рода примеры привели меня к убеждению, что разнообразие этнических идентичностей, являющееся одним из главных ценностных оснований культурного потенциала в общении между людьми, особенно в обыденной культуре, является одновременно одним из препятствий для его наращивания. Мои неоднократные наблюдения подтверждают, что во время, например, обедов, приемов и других подобных мероприятий с участием представителей самых разных этносов Восточной Сибири распределение групп за столом, в конце концов, складывается по этническому признаку. Сознательные усилия по смешению представителей разных этнических групп не давали никакого эффекта, поскольку через некоторое время опять стихийно возникали этнически однородные группы общения. Другими словами, попытки наращивания культурного потенциала межкультурного общения путем их сложения не всегда могут привести к успеху, и с этим, безусловно, надо считаться.

Таким образом, идентичность как ценностное основание культурного потенциала в межкультурном общении, объем которого неизмеримо возрастает под воздействием процессов глобализации, обладает двойственной функцией. Она позволяет коммуникантам составлять определенное представление друг о друге, взаимно предугадывать поведение и взгляды собеседников, то есть облегчать коммуникацию и тем самым приращивать совокупный культурный потенциал в условиях многополярного мира.

Но в то же время, нередко проявляется и ее ограничительный характер, в соответствии с которым в процессе общения могут возникнуть конфронтации и даже конфликты. Ограничительный характер

культурной идентичности направлен на рационализацию коммуникации, то есть на ограничение коммуникативного процесса рамками возможного взаимопонимания и исключения из него тех аспектов коммуникации, которые могут привести к конфликту, что неминуемо приводит к снижению гипотетического уровня культурного потенциала.

Литература

1. Гершунский Б.С. Менталитет и образование. М., 1996. С. 37.
2. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 129.
3. Гершунский Б.С. Указ. соч. С. 41.
4. Семенов В.Е. К проблеме особенностей менталитета народов Сибири // Проблемы сибирской ментальности: сб. ст. СПб., 2005. С. 124.
5. Там же.
6. Там же. С. 126.
7. Гершунский Б.С. Россия: Кто открывает дорогу фашизму? М., 2003. 79 с.
8. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: изд-во: Гаудеамус, 2004. 624 с.
9. Куропятник А.И. Мультикультуризм, нация, идентичность (региональная идентичность в системе национальной идеологии) // Сибирь: проблема сибирской идентичности: сб. ст. СПб., 2003.
10. Николаев В.Г. Культурология: словарь. СПб., 1997. С. 147.
11. Харнахоев В.Х. Сущность феномена социальной идентичности на примере народов Сибири // Сибирь: проблема сибирской идентичности: сб. ст. СПб., 2003. С. 33.
12. Грушевицкая Т.Г., Попков П.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. М., 2002. 352 с.

Продолжение в следующем номере.