

А. И. Кузнецова

## РАЗМЫШЛЕНИЯ О «РАЗМЫШЛЕНИЯХ...» В. В. НАПОЛЬСКИХ

В журнале «Вестник Удмуртского университета» (№ 5, 1992) опубликована статья В. В. Напольских, посвященная сравнению индоевропейской и уральской ментальности, проведенному преимущественно на материале фольклора. Статья как бы приглашает к полемике с автором сразу по многим вопросам, затронутым в этой интересной статье. Впрочем, сам автор предлагает не столько полемизировать с ним (хотя именно в споре рождается истина), сколько задуматься вместе с ним над сложными проблемами, касающимися понятия «менталитет». Автор заранее ограждает себя от множества возможных нападок и возражений, почти полемизирует сам с собой. Иногда он делает такое большое количество оговорок по разным поводам, что возникает недоумение, какова же собственная точка зрения автора на тот или иной вопрос. Не исключено, что собственного мнения по ряду вопросов еще не сложились окончательно и именно поэтому В. В. Напольских назвал статью «размышлениями о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительным сравнением». Статья написана в расчете на «пробуждение интереса исследователей к данному вопросу» [14. С. 8]. Надо отдать должное автору — этой своей цели В. В. Напольских достиг полностью:

часто интуитивное несогласие с отдельными положениями статьи, с общими выводами и интерпретацией приводимых примеров заставляет задуматься над тем, почему же трудно согласиться с теми или иными утверждениями, какой аргумент можно противопоставить им, какие привести контрпримеры (последнее желание предусматривается автором: «Не сомневаюсь... что критически настроенный оппонент может привести... большое число примеров, опровергающих мои наблюдения» [14. С. 15]).

Настоящая статья ни в коей мере не является рецензией на указанную статью и примыкающие к ней по содержанию другие работы В. В. Напольских [12, 13], также посвященные реконструкции прауральского космогонического мифа, теме добычания культурных благ, поискам психологических стереотипов и особенностям менталитета древних уральцев. Несогласие со многими положениями статьи В. В. Напольских не ведет к непосредственной критике их в данной статье, но мои собственные рассуждения о менталитете, инициированные размышлениями В. В. Напольских, нередко идут вразрез с трактовкой этого понятия у В. В. Напольских, что приводит к обсуждению той же проблемы под иным углом зрения.

В первой части статьи я попробую, обратившись к фольклорному наследию уральцев, рассмотреть некоторые конкретные особенности древнего менталитета (на них, кстати, не обратил внимания В. В. Напольских) и прокомментировать на основе этого материала ряд общих утверждений и выводы автора. Во второй части статьи будут высказаны общетеоретические соображения по поводу вновь ожившего ныне модного понятия «менталитет» и обсуждены подходы (разумеется, далеко не все) к изучению этого понятия. В частности, речь пойдет о возможности или невозможности существования единого менталитета у этноса в целом, об уровнях осмысления мироздания разными слоями населения, о динамичности данного понятия, о признаках ментальности.

## 1

В фольклоре любого народа отражена не сама действительность, а ее восприятие этносом, которое может быть в разные исторические эпохи разным — мифологическим или эпическим. Мифологическое мышление древнего человека, воссозданное путем реконструкций, — более ранний этап по отношению к эпическому мышлению сказаний, былин. Эти различные мировидения необходимо «развести» во времени. В свою очередь в сказке, очевидно, представлено еще более позднее отражение картины мира, хотя нередко и в ней встречается стадияльно архаический пласт фольклора. (Впрочем, есть мнение, что сказки сложились в архаичную эпоху, т. е. несут в себе следы бытования их в период перехода от матриархата к патриархату [4].) Вместе с тем в эпосе и сказках можно найти некоторые черты, общие для них, но допускающие разные интерпретации. С большой осторожностью надо сравнивать разноуровневые (или неизвестно к какому уровню относящиеся) пласты в фольклоре разных народов, и едва ли правомерно сравни-

вать, как это делает В. В. Напольских, произведения истинно фольклорные и произведения, составленные на основе фольклора.

Трудно сказать, можно ли вообще по эпическим произведениям фольклора восстанавливать народное самосознание и соотносить его с определенными эпохами. Неясно, сколь далеко в глубь веков должны завести нас эти поиски отдельных элементов древнего мироосмысления при использовании дошедшего до нас эпического наследия и какие именно элементы древнего менталитета при этом удастся воссоздать. В статье, посвященной мифу о ныряющей за землей птицей [12. С. 106, 108], В. В. Напольских четко говорит о смешении мифов, об элементах мифа одного народа в мифах другого народа, и наоборот, разных мифов у этносов генетически одной общности, что свидетельствует об отсутствии в столь древний период единого финно-угорского (или шире — уральского) менталитета. В. В. Напольских пишет о сближении космогонических мифов у уральцев, юкагиров, тунгусо-манчжурцев, некоторых тюркских народов (якутов и бурят) и даже русских и признает возможность разных интерпретаций одного и того же мифа. Автор (точнее, В. Е. Владыкин, на устное сообщение которого ссылается В. В. Напольских) допускает мысль об ассимиляционных процессах древних родов, что привело и к появлению трансформированных мифов. Подобные наложения могут, должны происходить и реально происходят везде и всегда, и потому затруднительно говорить об индоевропейском и уральском менталитете в целом. Разумнее говорить о многочисленных линиях пересечения, о сходных чертах в мировосприятии разных народов в одних случаях и о расхождениях — в других, по другим признакам. Сравнение же глобальное индоевропейского и уральского менталитетов безотносительно к историческим периодам в развитии человечества с вытекаю-



щими отсюда обобщающими выводами проводить вряд ли разумно\*, тем более что не существует описания системы взглядов на мир в древности (не говоря о современности) ни индоевропейцев, ни уральцев (удачную попытку установить частную систему взглядов древних людей на сотворение мира предпринял в свое время В. В. Напольских [13]). Не исключено, что так называемые бродячие сюжеты есть результат более или менее одинакового осмысления действительности первобытным человеком, обитающим в сходных географических, экономических условиях.

В уральском фольклоре при анализе материалов эпических песен, сказок и других крупных жанров фольклора можно найти, как и предполагал В. В. Напольских, примеры и подтверждения, и опровержения постулируемых в его статье положений, касающихся специфических черт уральского менталитета.

Судя по приводимым цитатам, В. В. Напольских в своей работе использовал в основном те фольклорные произведения, которые литературно, иногда даже художественно обработаны, переведены на русский язык, очищены собирателями или издателями от грубости, натурализма, нередко алогичности и других черт, характерных для «непрепарированного» фольклора, с его ярко выраженным (по К. Юнгу) коллективным бессознательным. При чтении статьи В. В. Напольских создается впечатление, что автор смотрел на фольклорные произведения предвзято, с заранее пред-

\* А. И. Алиева в докладе «Традиционные формулы и сказочная традиция во времени» на XI Международном съезде славистов высказала мнение о большой плодотворности сопоставления разноэтнических, не связанных генетически и разностадиальных фольклорных традиций и продемонстрировала это на сравнении восточнославянских и северокавказских волшебных сказок. (XI МСС. История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Доклады российской делегации. М., 1993. С. 270—282.)

полагаемыми выводами, сделанными априорно или на основании единичных примеров. Многие произведения фольклора с точки зрения этничности можно прочесть иначе, чем мы находим это у В. В. Напольских.

В. В. Напольских пишет, что «для уральской традиции приоритетна гармония в мире, и война приемлема постольку, поскольку необходимо защитить эту гармонию» [14. С. 13]. Но войны велись не только с неуральскими народами, нападающими на уральцев, но и между самими уральцами (часто — между разными родами) и далеко не всегда в целях самозащиты, на что указывает, например, З. Я. Бояршинова, расценивающая войны у обских угров и самодийцев как средство обогащения в период начавшегося разложения родового строя [1. С. 53]. Если согласиться с мнением В. В. Напольских о том, что война для уральцев приемлема исключительно ради защиты гармонии в мире, то, казалось бы, она всегда должна была бы кончатся возвращением отобранного и не должна быть жестокой. Однако сплошь и рядом мы видим совершенно иные картины.

Так, в ненецком эпическом сказании «Младший сын Няроя» герой описывает сестру, найденную им после грабежа стойбища врагами (ненцами из другого рода): «Посмотрел я в сторону дверей — около огня на конце дверных досок сидит там моя младшая сестра. Сквозь дыры одежды тело у нее белеет, через дыры пимов торчат соломенные стельки... Моя младшая сестра страшными земными мучениями измучена. Рубцы от ран на ее голове, словно трещины во льду. На вчерашней спекшейся крови свежая кровь засыхает. Новые побои кровоточат, у вчерашних побоев кровь подсыхает, старые раны гноятся. От всего этого она неузнаваема» [20. С. 148]. В сюдбабц «Сэракут нюдя» — «Младший хозяин Белых» (ненецкое имя собственное, данное герою по масти его оленей) рассказывается: «Младшего Хромого Младший хозя-

ин Белых изрубил на куски... Развесил эти куски на сучья семи листовенниц. Голову его ненавистную повесил на вершину высокого дерева. На вершине самого высокого дерева оказался выветренный череп... На этот череп повесил голову Младшего Хромого» [20. С. 111]. В этом же сюдбабц пастух говорит герою, убившему Младшего Хромого, который был хозяином пастуха: «Младший хозяин Белых, ты совсем не имеешь стыда. На семи землях ты не оставил никого, кто мог бы продолжить род. Младшего Хромого убить-то убей. Пусть бы его сердце при нем было. Голова бы при нем была... Очень жестоко ты его прикончил» [20. С. 112].

Выражением жестокой мести в ненецких сюдбабц является оборот «не оставить привязанной к шесту собаки» [20. С. 138] или его вариант «даже глупой собаки не оставил» [20. С. 250]. Жестокость проявляется как во время войны, так и в мирной жизни, причем не только в ситуации, когда оказывается убитым какой-либо родственник, за что полагается кровная месть (и обычно нарушать нельзя), но и в других ситуациях, например, в случае измены жены. Так, победив в борьбе своего соперника и его родичей, герой беспощадно наказывает виновную — «Дочь Суяхоров притянул к себе за косу, отрезал ей уши, обтесал нос, локти, толкнул к очагу: «Впредь до самой своей смерти готовь мне еду, разжигай огонь. таскай для меня воду... Около этого очага пусть и достигнет тебя смерть» [20. С. 112].

В исторических преданиях нганасан об их войнах также рассказывается о том, что герой Сойму-сын «убивал совсем невинных людей»: «Доехал до озера. Лед озера весь черным покрыт. Доехал парень до этого черного места, видит, что это все люди убитые, тунгусы убитые (Сойму-сыном. — А. К.) лежат» [4. С. 179]. В преданиях говорится, что существовал перенятый у юраков обычай, следуя которому нганасаны «поролы (т. е. вспа-

рывали, разрезали) убитых юраков, макали стрелы в их кровь и мазали ею луки» [4. С. 172].

Бытовая и военная жестокость, увиденная глазами современного человека, поражает и в селькупском фольклоре, где то и дело говорится об утоплении кого-либо, о членовредительстве разного рода (об отсекании ушей, рук, ног, усекновении голов, перерезании горла) и о других ужасах, вплоть до канибализма. (Не надо только думать, что ничего подобного нельзя найти в русском фольклоре и в фольклоре других народов!) Жестокость, беспощадность, безжалостность, кровожадность характерны для сказок (и военных, и бытовых, и волшебных), как и для многих других форм фольклора. Одна из сказок, записанных Л. А. Варковицкой в 1941 г. от 14-летнего Гани Мантакова в Нижней Байке, кончается так: «Потом после ненца старушонка пить стала (из проруби). Селькупы в воду (ее) столкнули, сами вперед поехали». В архивной записи этой сказки [3. Т. 2. С. 56] собирательница Л. А. Варковицкая написала в конце: «И как мне не было страшно с такими жестокими сказителями!». А в конце сказки «Краснобородый старик», рассказанной тем же Ганей Мантаковым, — приписка: «Что новая сказка, то страшней!» (Там же. С. 61). После «Сказки о семи ребятах» дается помета: «Пересказанная селькупом русская сказка. Добавлено кровожадности». Характеризуя сказки второй тетради в целом (на отдельном листке-вкладыше), Л. А. Варковицкая пишет: «Тут (в этой тетради) и волшебные сказки, и были (войны тунгусов, ненцев с селькупам). Все очень кровожадно».

В сказках тазовских селькупов, записи которых были сделаны в 60—70-е годы, также повествуется о безжалостных расправах над врагом: «Потом ненецких воинов дотла сожгли с землянкой» [9. № 20. С. 73]; «Чумы ненцев все собрал, жен ненцев убил» (Там же); «Ненцев огнем сожгли» [9. № 21. С. 75]. Часто говорится о



кровной мести за убитого родственника: «Сам роженъ сделал. Возле костра невестка платье сушит. А он взял, невестку в костер в огонь толкнул рожнем. Невестку огнем сжег» (в отместку за смерть брата-селькупа, в которой была повинна жена-ненка) [9. № 23. С. 77]. Описание подобных расправ встречается не только в сказках о войнах, но и в фантастических сказках, напр.: «Муж Томнэнки рассердился на Томнэнку. За две ноги ее привязав, двумя бегущими зверьми надвое разорвал» [9. № 3. С. 51]. Ср. карельские сказки о ведьме Сюю-тар и аналогичных расправах над ней или мордовский фольклор, повествующий о том, как братья вешают своих трех жен, оклеветавших их сестру Кас-тушу. Даже плутни озорного трикстера Ичи в селькупских сказках, нацеленные на победу над чертом-стариком (лозы), полны кровожадности по отношению к дочкам лоза, которых Ича убивает, из которых варит суп, кусочки мяса и потроха которых развешивает на деревьях, палочках, скармливая их отцу-черту [9. № 5. С. 55; № 6. С. 58; № 7. С. 61] и т. д.

Интересно отметить, что для народного сознания родственные связи ближе, понятнее, чем приобретенные; родство важнее свойства.

Примеры жестокости в уральском фольклоре можно множить почти бесконечно, как, кстати, и примеры агрессии. Однако необходимо помнить, во-первых, о незыблемом законе родового общества — законе кровной мести, требующем обязательной смерти родственника, а во-вторых, о вере древних в возможное оживление убитых, для чего необходимо, чтобы у них сохранились голова, сердце и внутренности. Поэтому расчленение тела — гарантия того, что кровная месть завершена. Если так подходить к приведенным выше многим эпизодам, то вряд ли следует обвинять в чрезмерной жестокости героев уральского фольклора.

В свое время С. К. Патканов, используя материалы остяцкого (хан-

тыйского) фольклора и характеризуя приемы ведения войны, писал, что победитель брал себе оружие и доспехи убитого врага и обязательно снимал с головы поверженного кожу с волосами, т. е. скальпировал его, так как по понятиям остяков окончательно умирала только душа человека, лишенного скальпа. В этом и подобных действиях мы наблюдаем прежде всего осмысление мира древними, а не их жестокость как черту характера (о жестокости, которая оправдывается необходимостью, см. дальше). При этом естественно, что с точки зрения побежденного и его оставшихся в живых родственников и друзей не оставял побежденному шанса на оживление (как в приведенном примере из сюдбабц «Младший хозяин Белых») — жестокость.

Мы не должны, исходя из своих христианских понятий, из соображений гуманности, как она понимается нами сегодня, судить о поступках языческих грубых народов. Нередко ведутся споры о том, можно ли оправдать жестокость необходимостью. Причины жестоких поступков язычников могут быть разные (у воинственных племен — необходимость иметь в племени людей, пригодных к войне, к защите соплеменников; у племен, живших в тяжелых географических условиях, — стремление предохранить взрослых от голодной смерти и т. д.), но результаты — одинаковые, поскольку язычники смотрели на жизнь человека с чисто материальной стороны и при господстве физической силы слабый человек был существом настолько несчастным, что отнять у него жизнь не только не считалось предосудительным, но даже считалось «подвигом сострадания» [18. С. 91]. Поведение отцов, приводящее нас в ужас, происходило у язычников из боязни, представлений о родственном сострадании, а не из грубых понятий о деспотической власти отца над детьми или мужа над женой. Например, у селькупов родители могли бросать детей на произвол судьбы в

тундре или лесу, если им нечем было их кормить [3. Т. 2. С. 44—49; 9. № 4. С. 53]; так же мог поступить по отношению к жене муж, выгоняя ее из дома, если оленей осталось мало и кормить жену стало трудно [9. № 18. С. 70]; аналогичные примеры встречаются в ненецком эпосе [20. С. 242 и др.] и даже в венгерской балладе о матери, бросившей своих детей. У племен, живших в тяжелых климатических условиях, стремление предохранить от голодной смерти взрослых заставляло жертвовать детьми, вплоть до их поедания в голодные годы [3. Т. 2, С. 70]. По свидетельству Питирима Сорокина [19. С. 50—51], в результате бедствий, выпадавших на долю человечества, из которых наибольшей разрушительной силой обладали войны, революции, голод и эпидемии, изменяется сознание и поведение человека (как в прежнее, так и в новое время!), причем самым ужасающим примером десоциализации и потери нравственности являются случаи каннибализма (примеры которого встречаются и в уральском фольклоре).

Говоря словами С. М. Соловьева, «при господстве материальной силы, при необузданности страстей, при стремлении юного общества к расширению, при жизни в постоянной борьбе (и это относится не только к индоевропейцам, но и к любым другим народам. — А. К.), в постоянном употреблении материальной силы нравы не могли быть мягкими» [18. С. 236]. «Когда силою можно взять все, — пишет С. М. Соловьев, — когда право силы есть высшее право, то, конечно, сильный не будет сдерживаться перед слабым» (Там же). Описывая нравы эпохи язычества у славян, С. М. Соловьев приходит к выводу, что «скорость к обиде и скорость к мести, преобладание физических стремлений, мало сдерживаемых религиозными и нравственными законами; сила физическая на первом плане — ей весь почет, все выгоды; богатырь, которого сила доведена в

народном воображении до чудовищных размеров, — вот герой эпохи» (Там же. С. 235).

Наличие в фольклорных произведениях разнородных элементов отношения к миру свидетельствует о наслоениях в нем компонентов мировосприятия разных эпох и разных социумов. Возможно, именно в силу многослойности произведений фольклора кое-какие эпизоды из эпоса и сказок указывают на зарождение иного понятия — гуманного отношения к человеку; в таких случаях герои после победы над врагом обычно только возвращают себе насильственно отобранное у них имущество.

В. В. Напольских, затронувший проблему типологического осмысления ментальности генетически разных народов по данным фольклора, делает вывод о национальном характере индоевропейцев и уральцев, характеризуя первых как живущих под девизом «Стремлюсь действовать» (не ясно, во имя чего или кого) и вторых — «Живу в согласии» (с кем или чем? С самим собой или с другими? С природой? Живу в бездействии? Разве нельзя действовать, живя в согласии с кем бы то ни было?).

Автор ищет психологические стереотипы (или, точнее, архетипы: в философии К. Г. Юнга это структурные элементы коллективного бессознательного, лежащие в основе всех психических процессов), которые «проявляются в самых различных областях человеческой деятельности и в самых различных условиях» и которые «чаще всего не осознаются и не осмысляются самими носителями данной традиции, для которых, напротив, осознанным идеалом могут быть в силу политических, экономических и других доминант совершенно иные психологические установки» [14. С. 8].

Едва ли целесообразно говорить о глубинных психологических стереотипах, выработанных тем или иным этносом, как о стереотипах раз навсегда данных, поскольку в каждую следующую эпоху эти стереотипы изме-



няются (о чем говорит и сам автор), и невозможно установить, стереотип какого именно времени запечатлен в фольклоре. Более того, в различных фольклорных произведениях отражаются элементы различных эпох и, следовательно, восстанавливаются разные психологические стереотипы.

По К. Юнгу, для нашего предка побуждением к поступкам служили «бессознательные факторы, лишь очень длительное время спустя он начал осмысливать причины, двигавшие им» [24. С. 75].

Подтверждением этих слов могут служить и поступки многих героев народного творчества, как, например, поход калмезского богатыря Можги или готовность одного из трех братьев идти по дороге, где его поджидает смерть (селькупская сказка, записанная в свое время (1964 г.) А. П. Дульзоном [5. С. 96—158]. И чем эти примеры из уральского фольклора отличаются от поведения титанического богатыря русских былин — Святогора, который ложится в гроб, найденный им на дороге, и смиряется с мыслью, что должен умереть, как только обнаруживает, что не может выйти из гроба?\* Здесь мы видим,

\* В былинах об Илье Муромце и Святогоре, о погребении Святогора, о передаче силы Илье Муромцу погибает не более слабый (Илья Муромец), а более сильный (Святогор), и погибает не в бою, так как победить Святогора никому не под силу, а добровольно ложась в гроб: «Ложился Святогор богатырь: гроб пришелся по нем. Говорит богатырь таковы слова: — Гроб точно про меня делан. Возьми-тко крышку, Илья, закрой меня. Отвечает Илья Муромец: — Не возьму я крышки, большой брат, и не закрою тебя; шутишь ты шуточку не малую, сам себя хоронить собрался. Взял богатырь крышку и сам закрыл ею гроб...». Запечатленная в былинах смена героев эпоса (на смену титаническим приходят героические) олицетворяет смену эпох и мировоззрений. В русском эпосе этот всемирный конфликт решен неожиданно «мирно» по сравнению с тем, как это происходило в мировом эпосе, где мы видим сражения, гибель богов, проклятия... о чем так красочно пишет В. В. Напольских.

говоря словами В. В. Напольских, «такое поведение эпического героя, когда он не бросает вызов судьбе, а свободно (в духе «осознанной необходимости») ей следует» [14. С. 13]. По мнению В. В. Напольских, в действиях калмезского богатыря проявляется «внутренняя сила героя, его духовная цельность — как необходимые условия для следования судьбе, следования, являющегося способом сохранения гармонии мира и его свободного саморазвития» (Там же). С одной стороны, действительно, в подобных примерах видна вера в неотвратимость, предопределение судьбы, фатализм. С другой стороны, не будет ли это чувством обреченности, типичным для переходных эпох, когда происходит смена мировоззрений и героев эпохи? В фольклоре это — уход эпохи древнейших языческих мифов и представлений с ее титаническими (мифологическими) образами, на смену которым приходят образы героические.

Произведения фольклора консервируют, даже культивируют появившееся в далекие эпохи древнейшее самосознание народа. Несоответствие между фольклорным и «историческим» сознанием в разные исторические периоды все увеличивается, пока в какой-то момент не происходит расщепление понятия «народное» на «простонародное» и «культурное» (момент рождения литературы), о чем неоднократно говорил А. Н. Веселовский. Начинаются перепевы старого фольклорного репертуара.

В настоящее время в силу разных причин у многих этносов наблюдается затухание фольклорной традиции: у одних народов это происходит благодаря развитию художественной литературы, у других (малочисленных бесписьменных народов) — благодаря разрушению, забвению языка, как, например, у энцев, селькупов. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить одни и те же селькупские сказки, записанные в 40-е и затем — в 60—70-е гг. Фольклор в целом — наиме-

нее достоверный источник для реконструкции, установления мировосприятия, менталитета того или иного этноса. В нем многое приходится ретушировать по крохам, по отдельным чертам, намекам, нередко домысливать; еще труднее установить в фольклоре хронологию мировоззрений людей древних эпох с их расплывчатым, туманным сознанием (коллективным бессознательным).

Коллективное народное творчество продолжается и в настоящее время, но приобретает иной характер. Примерами современного творчества народа, которые свидетельствуют об осмыслении людьми мира сегодня, являются частушки, анекдоты, присловья... первоначально иногда имеющие авторство, но постепенно утрачивающие его. То, что уходит в глубь времен, отражает иные социальные отношения, иную обстановку, в которой действовали предки современных народов, иначе говоря, — иную ментальность, но суть подобного примитивного осмысления мира — та же.

Описанный уровень мироосмысления, как он представлен в фольклоре, в сознании народа, может быть назван наивно-примитивным.

## 2

Возможны и другие системы взглядов на жизнь, природу, общество, другие уровни мироосмысления у разных представителей различных этносов. Так, совершенно иначе может выглядеть ментальность народа по произведениям литературы и искусства этих народов. Это — источник определения этнической картины мира, соответствующий прежде всего мировосприятию автора — творца произведений литературы и искусства, но также отражающий мировоззрение и других слоев населения.

В результате научных исследований в области истории, социологии, психологии, экономики и т. д. может быть получен еще один уровень осмысления действительности — научный.

Совершенно иная картина мира, иной уровень восприятия национального характера будет у политиков, цель которых, говоря словами Ю. И. Манина [10. С. 32], — создание «проектного» сознания: «Жизнедеятельность цивилизованного общества в огромной степени спланирована... Регулярное планирование вырабатывает особый тип индивидуального и коллективного сознания, которое принято называть «проектным». Деятельность проектного сознания принимается за чистую монету, и любая бытующая идеология исторического оптимизма имеет проектное сознание в своем списке ценностей». Целью проектирования политиками массового сознания может быть создание определенного общественного настроения, изменение ценностных ориентаций людей (особенно молодых) с помощью (в современный период) средств массовой информации; натравливание государств друг на друга либо налаживание и сохранение добрососедских отношений и т. д. При проектировании отрицательного отношения к другому государству возникает утрированный абстрактный образ чужого народа — лентяя, лжеца, агрессора, глупца и т. п., что нередко отражается в наименовании этого народа, данном ему народом-соседом, народом, враждующим с ним. Во втором случае чужому народу приписываются положительные черты, затушевываются отрицательные, закрываются глаза на когда-то совершенные отрицательные поступки \* (такого рода массовое сознание можно

\* Данный уровень менталитета, свойственный политикам, полководцам, правителям, можно приблизительно реконструировать и в фольклоре, где один народ дает другому уничижительные названия и где в военных сказаниях и сказках обязательно в положительном свете дается свой герой, в отрицательном — иноплеменный и где агрессия врага или вина за собственную агрессию приписывается противнику, напр. [9. № 20—23].



назвать соответственно агрессивным и миротворческим).

При изучении массового этнического сознания необходимо иметь в виду, что мироосмысление отдельного индивида может прийти в противоречие с проектным сознанием.

Все названные четыре (не исключено, что их и больше) источника знакомства с ментальностью народа, соответствующие разным уровням ментальности (примитивно-народное осмысление мира, политическое, художественное и научное), взаимодействуют друг с другом, как бы пронизывают, дополняют друг друга.

Ментальность различных социальных групп, не однозначно совпадающая с теоретически выделенными уровнями мироосмысления, различна, и каждый индивид, каждая личность может одновременно отождествлять себя с несколькими социумами, соединяя в своем мировидении элементы и старой, и новой культуры, и свое, и чужое.

В этом смысле очень показательное отношение наших современников к шаманизму, которым много занимается и в Европе (напр., Ж. Я. Карро во Франции, Ю. Пентикяйнен в Финляндии и др.), и в России (напр., Н. Д. Васильева, Г. И. Варламова и др. в Якутии-Саха и т. д.).

В 1991 г. В. В. Мархинин провел социологические опросы населения в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского автономного округа относительно традиционных верований, воспроизводившихся институтом шаманизма. Их особенностью является то, что эти верования представляли собой нерасчлененное, синкретичное содержание сознания, включающее различные виды мировоззрения — религию и атеизм (ср.: о религиозном дуализме в верованиях якутов писал Г. В. Ксенофонов [8]). Традиционные верования хантов и манси имеют такой характер, что не исключают свободы выбора между религией и атеизмом. Когда в настоящее время говорят о необходимости возрождения

шаманизма, то ориентация представителей коренного населения на возрождение традиционных верований может коррелировать как с приверженностью одной части из них религии, так и с приверженностью другой части атеизму, но не сводится ни к одному из них в отдельности и не исчерпывается их совокупностью [11. Ч. 1. С. 23]. Если возрождение традиционных верований состоится, оно явится мировоззренческим основанием для этих обоих, противоположных друг другу видов мировоззрения. Наиболее вероятен синтез обоих видов\*.

Ментальность — категория динамичная и в пространстве, и во времени, и в социальных отношениях, причем переход от одной ментальности к другой (то, что известный американский науковед и историк физики Т. Кун, выдвинувший понятие «парадигма», назвал сменой парадигм) может происходить либо революционным путем, либо плавно, с совмещением фаз.

Смена ментальности имеет различные периоды у разных народов, различные причины и по-разному происходит в различных социальных группах.

По мнению Т. Куна, каждая новая парадигма полностью уничтожает предыдущую. Но это не так, что в настоящее время стало общепринятым: язык старой парадигмы можно переконструировать в новый, пусть даже как вторичный, имеющий ограниченную применимость. К тому же каждая следующая парадигма содержит новые, порою гипотетические, добавления к старой парадигме. Необходи-

\* Аналогичная картина — в республике Якутия-Саха, где желают возрождения шаманизма 58,7% опрошенного населения, нежелательным считают 18%, затрудняются ответить — 16,7%. Остальные опрашиваемые — за возвращение отдельных функций шаманизма, например, лечебной (Васильева Н. Д. Шаманизм и возрождение духовной культуры // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 2. С. 37).

мо также помнить, что наука каждого периода склонна абсолютизировать свою парадигму, придавая ее основным понятиям, как говорят в таких случаях, онтологический статус, которого эти понятия лишаются после соответствующей (очередной) революции.

Помимо революционного способа смены парадигм можно говорить, используя терминологию знаменитого английского этнографа, социолога и фольклориста В. Тэрнера, о лиминальном переходе. В. Тэрнер устанавливает общие закономерности в развитии традиционного общества в период «жизненных переломов», исследуя так называемые «обряды перехода», имеющие три фазы: отделение, грань (или limen, что означает «порог») и соединение. Отделение предполагает отход от занимаемой ранее позиции в социальной структуре или от определенных культурных обстоятельств, состояний. Средний — это лиминальный период, в котором субъект обладает двойственностью (у него мало или совсем нет свойств прошлой культуры или будущего состояния). По образному выражению В. Тэрнера, «лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом» [22. С. 169]. Соединение, восстановление — фаза, в которой переход завершается. Субъект, личность и — шире — этнос и его культура опять обретает сравнительно стабильное состояние четко определенного и «структурированного» вида.

Наиболее интересным является переходный период, когда наблюдается смешение элементов существующей культуры и вновь складывающейся, элементов уходящего и нарождающегося мироосмысления. Носитель культуры переходного периода может знать, например, о существовании прежних (древних) национальных, этнических обрядов (похоронных, сва-

дебных или любых других), но не придерживаться их; может не знать их сути, но следовать им; может не знать и не придерживаться или, наоборот, и знать, и придерживаться их. От количества и энергии людей, знающих и сознательно придерживающихся того или иного этнического обряда, зависит потенциал этничности, одного из «определяющих условий жизнеспособности этноса, его воспроизводство и самосохранение как единой и самостоятельной социально-исторической общности в физическом и духовном облике» [2. Ч. 1. С. 22].

Динамизм ментальности может быть не только во времени, но и в пространстве, когда может происходить инверсия пространства. Так, соседство России с Западной Европой в XVII — начале XVIII в. привело к модернизации ментальности России, для которой запад стал ближе, чем восток. Точно так же в настоящее время происходит переориентация северян в Сибири (в том числе многих уральцев — коми, хантов, манси, самодийцев), их объединение друг с другом, в результате чего северяне все больше отдаляются в плане мировидения от русскоязычной европейской части бывшего Союза и объединяются по сходству мировосприятия, во многом обусловленного сходными экстремальными условиями жизни в поясе вечной мерзлоты и резко континентального климата, с народами Крайнего Севера, в том числе и Европы, и Америки. На международной конференции «Язык, культура и будущее народов Арктики» в Якутске А. Г. Новиков в докладе «Духовность — критерий мировоззрения народов Арктики» пишет: «Сегодня уже отказались от насилия европоцентристской цивилизации, поскольку она привела к отрицательному изменению отношения самих малочисленных народов Арктики к своей национальной культуре» [15. Ч. 1. С. 18]. В выступлении В. Н. Иванова говорится о народах Арктики как об особом социуме, который «не есть ни европейцы, ни ази-



аты, ни американцы. Их родовое имя — северяне — указывает на культурно-историческое единство этих народов в их геополитической и этнопсихологической цельности» [7. Ч. 1. С. 25]. Вместе с тем картина мира у северных народов циркумполярной зоны, живущих в рамках определенной страны (США, России, Канады, Финляндии и др.), различна. Как пишет В. Н. Иванов, «европейская и американские культуры больше проникнуты формализованностью и прагматичностью, в то время как арктической культуре России все еще свойственна общечеловечность, близость к природе, естественной норме жизнедеятельности, т. е. арктическая культура все еще сохраняет свою приверженность к общечеловеческим основам цивилизации» (Там же. С. 26). Более того, поскольку в территориальном отношении Россия являет собой основное ядро арктического мира, занимающее срединное положение и служа связующим звеном, сердцевинной культуры и жизнедеятельности народов Европы, Азии и Америки, то «арктические россияне представляют собой как бы специфическую культурную зону, отличную от европейской и американской провинций Арктики» (Там же). Так, Т. В. Шакурова свидетельствует, что развитие традиционных промыслов аборигенов северной России и Канады идет разными путями, несмотря на сходство географических условий [23. Ч. 1. С. 57—58]. С другой стороны, Ф. М. Зыков говорит о сходных «хозяйственно-культурных особенностях арктической цивилизации» на примере народов российской Арктики разного этногенеза — юкагиров, якутов и русских старожил [6. Ч. 1. С. 52—54].

Все народы Арктики, проживающие в особо трудных и сходных природных условиях, следуют в силу этих экстремальных условий общечеловеческой максиме «Не повреди!»: все знают, что нельзя стрелять в животное, имеющее детенышей, нельзя давать нож лезвием вперед, нельзя

забирать домой продукты с ритуального жертвоприношения и т. д. «Природа у северных народов непосредственно включена в ценности жизни и поэтому выступает важным мотивационным фактором поведения человека» [16. Ч. 1. С. 58]. Это создает особый слой духовности северян, невидимый, как аура. Северным народам присуща высокая экологическая культура, которая сейчас находится под угрозой разрушения. Не случайно в фольклоре северных (тазовских) селькупов еще в конце 20-х гг. нашего века бытовала сказка-легенда, уходящая своими корнями в эпоху огнепоклонства, свидетельствующая об осознании северянами необходимости беречь огонь как зеницу ока и рассказывающая о том, как неразумная мать наказала огонь за то, что искра от него обожгла ее ребенка: мать побила за это огонь и загасила его, после чего ребенок стал замерзать, а испуганная мать побежала просить огонь в других чумах стойбища, но огонь гас всюду, куда заходила женщина, обидевшая огонь, и, наконец, хозяйка огня-пламени («едва заметная, сидит тут хозяйка огня, кожа ее как огонь горит» [17. С. 147]) на мольбу бабушки ребенка согласилась опять обогревать людей при условии, что мать принесет в жертву огню своего ребенка:

«Молчит хозяйка огня. Долго просила бабушка. Наконец, хозяйка огня-пламени говорит: «Огонь я тогда вам дам, когда эта женщина мне своего сына отдаст. Из сердца его огонь я вам добуду. Будете помнить, что из сердца вашего сына у вас огонь, беречь будете!»... Мать сына отдала. Хозяйка огня-пламени сказала: «От этого времени вовек всякий селькуп знать будет, что огонь железом шевелить нельзя. Только при большой нужде можно огонь железом трогать, при этом позволение прежде надо попросить. Все семь родов людей, слушайте и помните это мое слово!». И хозяйка огня дрова пальцем тронула, взвился огонь, а она в вихре огня с

сыном той женщины скрылась» (Там же).

В этом рассказе мы видим остатки древнего мифа о получении огня и олицетворении хозяйки огня, что, по С. А. Токареву, было характерно уже для эпохи верхнего палеолита и для классового общества [21. С. 239]. Если принять тезис В. В. Напольских о бесконфликтности добывания культурных благ только в архаичных мифологиях, отражающих первобытно-общинный строй и господство присваивающего хозяйства [14. С. 10—11], то можно предположить, что в тех произведениях фольклора, где представлена тема добывания культурных благ в результате конфликтов и столкновения характеров (что относится в равной мере и к индоевропейцам, и к уральцам, судя по приведенному селькупскому примеру, и к другим народам), речь идет о периоде существования классового общества. Соответственно в переходные периоды добывание культурных благ может происходить как бесконфликтно, так и в результате борьбы.

Точка зрения, высказанная в статье В. В. Напольских [14], о сходстве или расхождении мировоззрений в силу прежде всего общего или различного этногенеза не является ни единственной, ни общепризнанной. Она расходится с утверждением о существовании сходных картин мира у генетически разных народов в силу сходства или идентичности географических и социально-экономических условий жизни. Рассуждения и мнения различных исследователей по проблемам ментальности и культуры вообще говорят о первичности прежде всего не этногенетических условий существования специфического мировосприятия у разных народов. Так, можно сопоставить картины мира венгров, находящиеся на «перекрестке» индоевропейских и тюркских дорог в южных ареалах Европы, и других уральцев и убедиться, что в современном мировоззрении венгров нет ряда черт, характерных для совре-

менных же северных уральцев (напр., финнов), и есть совпадения с «индоевропейским» восприятием действительности (с другой стороны, много общих черт на уровне фольклора с хантами и манси).

Каждый говорящий о менталитете вкладывает свой смысл в это понятие, интерпретируя его по-разному (в этом отношении весьма показательны часто противоречивые, а иногда и сходные тезисы докладов международной конференции по языкам, культуре, истории и будущему народов Арктики, состоявшейся в Якутске 17—21 июня 1993 г., или доклады на международной научной конференции «Менталитет русской культуры», проходившей в Москве 13—16 сентября 1993 г.). И это не случайно, поскольку картина мира (мировидение) различна в разные эпохи, для разных социальных групп населения, даже для людей разных темпераментов в пределах одного социума, одного географического пространства и одного и того же исторического периода. Иногда из-за меняющейся терминологии не сразу можно уловить связь явлений, исследуемых людьми разных профессий в различные эпохи. К числу таких явлений можно отнести то, что сейчас обозначают словом менталитет, духовность, к чему близки понятия картина мира, этническое (национальное) самосознание, мироосмысление, мировидение, мироощущение, мировосприятие, парадигма, а несколько раньше называлось господством определенного вкуса в определенное время и говорилось о социологии вкуса, о духе времени (Шюккинг, 1928), который являет собой сумму взглядов и вкусов социологически-дифференцированных читательских групп (изменение вкуса обусловлено борьбой между этими социальными группами) и т. д. Ментальность — пространственно-временная динамичная категория, разная для разных социальных групп, откуда следует, что нельзя говорить о единой этнической ментальности. В ис-

тории разных стран и народов могут быть выделены разные периоды смены менталитета (смены парадигм). В разные периоды разных народов преобладающим оказывается мировосприятие то одной, то другой социальной группы населения, которое в силу определенных историко-политических, ино-

гда — экономических причин начинает себе взгляды других групп и становится «духом времени», парадигмой, сменившей парадигму предшествующего поколения или другой социальной группы в пределах того же поколения той же или другой страны.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Бояршинова З. Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации/ТГУ. Томск, 1960.
2. Бравин А. Д. Локальное и общечеловеческое в культуре этноса//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
3. Архив Л. А. Варковничкой: Корпус текстов, тетради 1—11. Туруханский район, 1941.
4. Мифологические сказки и исторические предания нганасан/Сост. Б. О. Долгих. М., 1976.
5. Дульзон А. П. Селькупские сказки//Языки и топонимия Сибири. I. Томск, 1966. С. 96—158.
6. Зыков Ф. М. Хозяйственно-культурные особенности арктической цивилизации//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
7. Иванов В. Н. Что такое мир Арктики?//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
8. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм//Избр. работы. Якутск, 1992.
9. Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Тексты и словарь. М., 1993. Т. 2.
10. Манин Ю. И. Архетип пустого города//Арбор мунди. Мировое дерево. I. М., 1992. С. 28—34.
11. Мархинин В. В. Северные этносы в выборе будущего: вероятность и возможное значение нового мировоззренческого синкретизма//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
12. Napolskikh V. V. The Diving-Bird Myth in Northern Eurasia//Ethnologica Uralica, 1. Uralic Mythology and Folklore. Budapest; Helsinki, 1989. P. 105—113.
13. Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф)//Материалы к серии «Народы Советского Союза». Вып. 5. Народы уральской языковой семьи. М., 1991.
14. Напольских В. В. Размышление о возможности определения уральского и индоевропейского психологических стереотипов и их предварительное сравнение//Вестн. Удм. ун-та. 1992. № 5. С. 7—16.
15. Новиков А. Г. Духовность — критерий мировоззрения народов Арктики//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
16. Сазонов Н. Н., Сазонова Я. Н. Экофильные ориентации в системе «этнос — окружающая среда»//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
17. Сказки народов Севера. М.; Л., 1959.
18. Соловьев С. М. История России с древнейших времен//Соч.: В 18 кн. М., 1988. Кн. 1.
19. Сорокин П. А. Человек и общество в бедствии//Парма 1991. № 2—3. С. 40—59.
20. Терещенко Н. М. Ненецкий эпос. Л., 1990.
21. Токарев С. А. Огонь//Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 239—240.
22. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
23. Шакурова Т. В. Развитие традиционных промыслов аборигенов Севера России и Канады//Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. междунар. конф. Якутск, 1993. Ч. 1—2.
24. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.

#### S U M M A R Y

Kuznetzova A. I. «Reflections on V. V. Napolskykh's «Considerations...»

In the focus of the discussion is the notion of so called «mentality», a term, used in recent years in Russia to determine man's psycho-intellectual perception of the world. The author, using numerous examples from Uralic

folklore, argues with the idea of V. V. Napolskykh that mentality of Uralic and Indo-European peoples could be basically different. As A. I. Kuznetzova insists, mentality is «a dynamic category», so it is impossible to speak seriously about common ethnical mentality.