***A. Я. Гуревич***

Смерть как проблема исторической антропологии:

 о новом направлении в зарубежной сториографии

Проблема смерти не нова для этнолога: погребальные обряды и связанные с ними символика, фольклор и мифология представляют собой важное средство для понимания народных обычаев и традиций. Не нова эта проблема и для археолога, который на основе материальных остатков далеких эпох пытается реконструировать характер погребений и представления древних людей о смерти и загробном мире. Многократно встречались с темой смерти историки литературы. Реальна эта проблема и для философов. Однако собственно историки всерьез занялись проблемой смерти совсем недавно. Постепенно стало обнаруживаться, что смерть - это не только сюжет исторической демографии или теологии и церковной дидактики. Смерть - один из коренных параметров коллективного сознания, а поскольку последнее не остается в ходе истории неподвижным, то изменения эти не могут не выразиться также и в сдвигах в отношении человека к смерти. Смерть - компонент картины мира, существующей в сознании членов данного общества в данный период. Изучение установок в отношении к смерти, которые заслуживают внимания и сами по себе, может пролить свет на установки людей в отношении к жизни и основным ее ценностям. (По мнению некоторых ученых (Ф. Ариес, П. Шоню), отношение к смерти служит эталоном, индикатором характера цивилизации. В отношении к смерти выявляются тайны человеческой личности. Но личность, условно говоря, «средний член» между культурой и социальностью, то звено, которое их объединяет. Поэтому восприятие смерти, загробного мира, связей между живыми и мертвыми - темы, обсуждение которых могло бы существенно углубить понимание историками социально-культурной реальности минувших эпох.

Так, в самом общем виде ставится эта проблема в новейшей историографии. Недавно еще как бы не существовавшая для исторического знания, она внезапно и взрывообразно возникла на горизонте исследования, приковав внимание многих историков, прежде всего медиевистов и специалистов по истории Европы в XVI-XVIII вв. Литература эта уже с трудом поддается обозрению. Тема осознания смерти в истории вызывает широкий интерес, и здесь с особенной ясностью обнаруживается и без того понятная связь направления научных поисков в гуманитарных дисциплинах с вопросами современности. Видный французский историк М. Вовель в своей недавней статье предостерегал против смешения научного исследования восприятия смерти в прошлом с модой. Впрочем, мода ведь тоже выражает общественную потребность.

Мне хотелось бы остановиться на отдельных работах, посвященных проблеме восприятия смерти в истории, которые кажутся наиболее капитальными и интересными по постановке вопросов и провоцируют дальнейшее изучение. Рассмотрение этих трудов открывает путь к более широкой проблематике истории культуры и именно того ее направления, которое называют «историей ментальностей» *(I'histoire* des mentalites).

Ментальность - социально-психологические установки, способы восприятия, манера чувствовать и думать. Ментальность выражает повседневный облик коллективного сознания, не отрефлектированного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков. Идеи на уровне ментальности - это не порожденные индивидуальным сознанием завершенные в себе духовные конструкции, а восприятие такого рода идей определенной социальной средой, восприятие, которое их бессознательно и бесконтрольно видоизменяет, искажает и упрощает. Но не на уровне ли ментальности подчас нужно искать и мыслительную и эмоциональную почву, в которой зарождается идея как таковая? В этом смысле правомерно говорить о «социальной истории идей" существеннейшим образом отличающейся от истории идей в чистом виде.

Неосознанность или неполная осознанность - один из важных признаков ментальности. В ментальности раскрывается то, о чем изучаемая историческая эпоха вовсе и не собиралась, да и не была в состоянии сообщить, и эти ее невольные послания, не отфильтрованные и не процензурированные в умах тех, кто их отправил, тем самым лишены намеренной тенденциозности - в них эпоха как бы помимо собственной воли «проговаривается» о самой себе, о своих секретах. В этой особенности ментальности заключена огромная ее познавательная ценность. На этом уровне удается расслышать такое, о чем нельзя узнать на уровне сознательных высказываний. Круг знаний о человеке в истории, о его представлениях и чувствах, верованиях и страхах, о его поведении и жизненных ценностях резко расширяется, делается более многомерным и глубже выражающим специфику исторической реальности.

Исключительно существенно то обстоятельство, что новые знания о человеке, включаемые в поле зрения историка на уровне ментальности, относятся по преимуществу не к одним лишь представителям интеллектуальной элиты, которые на протяжении большей части истории монополизировали образование, а потому и фиксацию информации, традиционно доступной историкам, но и к широким слоям населения. Если идеи вырабатывают и высказывают немногие, то ментальность - неотъемлемое качество любого человека, ее нужно лишь уметь уловить. До того «безмолвствовавшее большинство», практически исключаемое из истории, оказывается способным заговорить на языке символов, ритуалов, жестов, обычаев и суеверий и донести до сведения историка хотя бы частицу своего духовного универсума.

Выясняется, что ментальности образуют свою особую сферу, со специфическими закономерностями и ритмами, противоречиво и опосредованно связанную с миром идей в собственном смысле слова, но ни в коей мере не сводимую к нему. Проблема «народной культуры», — сколь ни неопределенно и даже обманчиво это наименование,— как проблема духовной жизни масс, отличной от официальной культуры верхов, ныне приобрела новое огромное значение именно в свете исследования ментальностей. Сфера ментальностей столь же сложно и непрямо связана и с материальной жизнью общества, с производством, демографией, бытом. Отражение определяющих условий исторического процесса в общественной психологии — обычно преображенное и даже искаженное, и культурные и религиозные традиции и стереотипы играют в ее формировании и функционировании огромную роль.

Разглядеть за «планом выражения» «план содержания», проникнуть в этот невыговоренный ясно и текучий по своему составу пласт общественного сознания, настолько потаенный, что до недавнего времени историки и не подозревали об его существовании,— задача первостепенной научной важности и огромной интеллектуальной привлекательности. Ее разработка открывает перед исследователями поистине необозримые перспективы". Но сразу же возникает вопрос: каким образом может историк, пользуясь проверяемыми научными процедурами, осуществить эту задачу? Где искать источники, анализ которых мог бы раскрыть тайны коллективной психологии и общественного поведения людей в разных обществах? Знакомство с новыми трудами об отношении к смерти в Западной Европе, как мне кажется, многое могло бы ввести в лабораторию историка ментальных установок.

Включение темы восприятия смерти в круг зрения историков — явление примерно того же порядка, как и включение в него таких новых для историографии тем, как «время», «пространство», «брак», «семья», «сексуальность», «женщина», «детство», «болезнь», «аккультурация», «чувствительность» (выбраны наугад несколько названий статей из энциклопедического справочника «Новая историческая наука», изданного в 1978 г. группой французских историков). Правда, тема отношения к смерти в большей мере, чем другие темы исторической психологии, оказывается табуированной или окутанной многообразными наслоениями, затемняющими ее смысл и скрывающими ее от взора исследователя. В этой связи вспоминают афоризм Ларошфуко: «Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор» Тем не менее исследователи ментальностей решились обнажить «облик смерти» в истории, и это помогло им увидеть много нового в жизни и сознании людей минувших эпох.

Названные сейчас проблемы и иные, им подобные, встали перед историками после того, как они осознали важность слома междисциплинарных барьеров, отделяющих их профессию от других наук о человеке, — от этнологии или антропологии, социологии, социальной психологии, демографии, биологии, лингвистики, фольклористики, истории языка, литературы и мифа. То направление истории культуры, о котором сейчас идет речь, нередко именует себя «исторической антропологией»: оно ставит перед собой вопросы, которые возникают и в перечисленных выше дисциплинах, но, разумеется, переформулируя их в категориях и терминах исторической науки*.*

То, что проблемы исторической антропологии, и в частности проблема отношения к смерти, наиболее оживленно обсуждаются медиевистами и «модернистами» (историками Европы в XVI—XVIII вв.), едва ли случайно. Круг источников, которыми располагают исследователи этой эпохи, относительно стабилен, шансы на существенное расширение источниковедческой базы невысоки, и поэтому историкам волей-неволей приходится идти прежде всего по линии интенсификации исследования. Ученый ищет новых подходов к уже известным памятникам, стремится задать им новые вопросы, на деле испытать источники на «неисчерпаемость». Постановка вопроса об отношении к смерти — яркое свидетельство того, насколько получение нового знания в истории зависит от умственной активности исследователя, от его способности обновлять свой вопросник, с которым он подходит к, казалось бы, уже известным памятникам.

Проблематика смерти как факта истории культуры чрезвычайно сложна и все еще непривычна для историка, поэтому и критический разбор выдвинутых в новейшей литературе концепций — дело нелегкое. Если тем не менее я решаюсь предпринять обзор нескольких французских монографий о смерти, то вижу известное оправдание своей смелости в собственном профессиональном интересе историка-медиевиста, который, следуя логике изучения вопросов средневековой культуры, и в частности народной «низовой» культуры, пришел к проблеме восприятия смерти и толкования потустороннего мира людьми средневековья. Соответственно мною отобраны для обзора работы, затрагивающие средневековье или целиком ему посвященные; однако знание более широкого круга исследований по этому вопросу не оставляет сомнения в том, что выбраны наиболее представительные исследования широкого плана, на материале которых особенно удобно рассмотреть проблему как таковую.

Французский демограф и историк Филипп Ариес, который в 60-е годы приобрел широкую известность своей новаторской книгой о ребенке и семейной жизни в период позднего средневековья и начала нового времени, в 70-е годы опубликовал несколько работ, посвященных установкам западноевропейцев в отношении к смерти. Хотя эти установки менялись чрезвычайно медленно и исподволь, так что сдвиги вплоть до самого последнего времени ускользали от внимания современников, установки эти, как доказывает Ариес, отнюдь не оставались равными самим себе, и исследователь, принадлежащий к обществу, в котором сдвиги в отношении к смерти сделались резкими, внезапными и потому всем заметными, смог обратить внимание на историю этих феноменов в прошлом.

Необычайно широкий временной диапазон исследования — начиная ранним средневековьем и кончая нашими днями — объясняется прежде всего тем, что для обнаружения мутаций в установках в отношении к смерти их нужно рассматривать в плане la longue duree: ментальности, как правило, изменяются исподволь и очень медленно (по выражению Ф. Броделя,— это «темницы, в которые заключено время большой длительности»), и эти неприметные для самих участников исторического процесса смещения могут стать предметом изучения историка лишь при условии, что он применит к ним большой временной масштаб. Такая постановка вопроса не может не вызывать живейшего интереса, и действительно книга Ариеса породила волну откликов, не только в виде критики его построений, но и в виде новых исследований, посвященных теме-восприятия смерти и загробного мира.

Главный тезис книги Ариеса «Человек перед лицом смерти»: существует связь между установками в отношении к смерти, доминирующими в данном обществе на определенном этапе его развития, и самосознанием личности, типичной для этого общества. Поэтому в изменении восприятия смерти находят свое выражение сдвиги в трактовке человеком самого себя. Иными словами, обнаружение трансформаций, которые претерпевает смерть в «коллективном бессознательном», могло бы пролить свет на структуру человеческой индивидуальности и на ее перестройку.

Начальный этап эволюции, восходящий к архаической стадии, Ариес-характеризует как «прирученную смерть». Это не означает, однако, что» до того смерть была «дикой»; он хочет лишь подчеркнуть, что люди раннего средневековья относились к смерти, как к обыденному явлению,. не внушавшему им особых страхов. Человек органично включен в природу, и между мертвыми и живыми существует гармония. Поэтому «прирученная смерть» была вместе с тем смертью, которую принимают в качестве естественной неизбежности. Так относится к смерти рыцарь Роланд, но так же фаталистически ее принимает и русский крестьянин из повести Льва Толстого. Смерть не осознавали как личную драму и вообще не воспринимали в качестве индивидуального по преимуществу акта — в ритуалах, которые окружали и сопровождали кончину, выражалась. солидарность индивида с семьей и обществом. Эти ритуалы были частью общей стратегии человека в отношении к природе. Человек обычно заблаговременно чувствовал приближение конца и готовился к нему; умирающий — главное лицо в церемониале, который оформлял его уход из мира живых. Но и самый этот уход не воспринимался как полный и бесповоротный разрыв, поскольку между миром живых и миром мертвых не ощущалось непроходимой пропасти. Внешним выражением этой ситуации, по мнению Ариеса, может служить то обстоятельство, что на протяжении всего средневековья погребения располагались на территории городов и деревень (было важно, с точки зрения людей той эпохи, поместить покойника как можно ближе к усыпальнице святого, расположенной в храме божьем), и что такая близость живых и мертвых никого не тревожила. Отсутствие страха перед смертью у людей раннего средневековья объясняется, по Ариесу, тем, что, по их представлениям, умерших не ожидали суд и возмездие за прожитую жизнь, и они погружались в своего рода сон, который будет продолжаться «до конца времен», до второго пришествия Христа, после чего все, кроме самых тяжких грешников, пробудятся и войдут в царствие небесное.

Идея загробного суда, полагает Ариес, довольно позднего происхождения: такие сцены изображаются на порталах соборов, начиная с XII в., а затем, примерно с XV в., представление о суде над всем родом человеческим сменяется представлением о суде индивидуальном, который происходит в момент кончины человека. Этот переход объясняется ростом индивидуального сознания, испытывающего потребность связать воедино все фрагменты человеческого существования, до того. разъединенные состоянием летаргии неопределенной длительности, которая отделяет время земной жизни индивида от времени завершения его биографии в момент грядущего Страшного суда. В своей смерти человек открывает собственную индивидуальность. Происходит «открытие индивида, осознание в час смерти или в мысли о смерти своей собственной идентичности, личной истории, как в этом мире, так и "в мире ином". Характерная для средневековья анонимность погребений" постепенно изживается, и вновь, как и в античности, возникают эпитафии и надгробные изображения умерших. В XVII в. создаются новые кладбища, расположенные вне городской черты,— близость живых и мертвых, ранее не внушавшая сомнений, отныне оказывается нестерпимой, равно как и вид трупа, скелета, который был существенным компонентом искусства в период расцвета жанра «пляски смерти» в конце средневековья.

Но в этот период человек находит средство «колонизовать», освоить потусторонний мир и манипулировать им. Завещание дает ему возможность обеспечить собственное, благополучие на том свете и примирить любовь к земным богатствам с заботой о спасении души. Не случайно как раз во второй период средневековья возникает представление о чистилище, отсеке загробного мира, занимающем промежуточное положение между адом и раем.

Тенденция к вытеснению смерти из коллективного сознания, постепенно нарастая, достигает апогея в наше время, когда, по утверждению Ариеса и некоторых западных социологов, общество ведет себя так, как будто вообще никто не умирает, и смерть индивида не пробивает никакой бреши в структуре общества. В наиболее индустриализованных странах Запада кончина человека обставлена так, что она становится делом одних только врачей и предпринимателей, занятых похоронным бизнесом. Но Ариес замечает и иную тенденцию в отношении к смерти в новое время: романтизм открыл социально-психологическое явление, названное Ариесом «твоя смерть»; человек особенно драматично воспринимает и переживает уход из жизни близкого, любимого существа, кончина которого представляется ему более тягостной утратой, нежели его собственная смерть. Эту тенденцию ученый связывает с изменившимся в новое время характером семьи, ее эмоциональной ролью.

Путь, пройденный Западом от архаической «прирученной смерти», близкой знакомой человека, к «медикализованной» «извращенной» смерти наших дней, «смерти запретной», отражает коренные сдвиги в стратегии общества, бессознательно применяемой в отношении к природе.

В этом процессе общество берет на вооружение, актуализирует те идеи из имеющегося в его распоряжении фонда, которые соответствуют неосознанным его потребностям на данном этапе.

Таковы, в самом конспективном виде, наблюдения и построения Ариеса. Краткое резюме не передает богатства содержания его объемистого исследования, насыщенного конкретными фактами и интересными выводами. Но в данном случае хотелось бы сосредоточить внимание на способе аргументации Ариеса, на методах его работы и на источниках, им привлекаемых. Источники эти весьма разнообразны. Здесь и археологический материал — данные о древних кладбищах, и эпиграфика, и иконография, и письменные памятники, начиная с рыцарского эпоса и завещаний и кончая мемуарной и художественной литературой нового времени.

Но как обращается Ариес с источниками? Он исходит из уверенности в том, что сцены умиротворенной кончины главы семьи, окруженного родственниками и друзьями и сводящего последние счеты с жизнью (выражая свою последнюю волю, завещая имущество, прося простить ему причиненные обиды),— не литературное клише, а выражение подлинного отношения средневековых людей к своей смерти. Он не замечает противоречий между идеальной нормой и литературными клише, с одной стороны, и фактами действительности — с другой. Между тем критики показали, что подобные стилизованные сцены не репрезентативны для этой эпохи, ибо известны и другие, в которых умирающий, и даже духовное лицо, испытывал перед близящейся смертью растерянность, страх и отчаянье. Главное же заключается в том, что характер поведения умирающего зависел от его социальной принадлежности и окружения; бюргер умирал не так, как монах в монастыре.

В противоположность Ариесу, который полагает, что страх смерти в средние века умерялся ритуалом и молитвами, западногерманский медиевист А. Борст утверждает, что в эту эпоху страх смерти должен был быть особенно острым,— он имел как психобиологические, «экзистенциальные» корни, так и религиозные, и никто из умирающих не мог быть уверен в том, что избежит мук ада.

Но дело не только в одностороннем и подчас произвольном употреблении письменных источников. Ариес в большей мере опирается на памятники изобразительного искусства, чем на произведения письменности. К каким просчетам приводит подобное обращение с материалом, свидетельствует хотя бы такой факт. На основе одного изолированного памятника — рельефа на саркофаге св. Агильберта (около 680 г., Жуарр, Франция), изображающего Христа и воскресение мертвых, Ариес делает далеко идущий вывод о том, что в раннее средневековье якобы еще не существовало идеи посмертного воздаяния: Страшный суд здесь, как он утверждает, не изображен.

Сама по себе убедительность argumenti ex silentio весьма сомнительна. По существу же необходимо сказать: Ариес дал весьма спорную, чтобы не сказать ошибочную, трактовку рельефа на саркофаге Агильберта.

Как показал Б. Бренк, здесь изображен именно Страшный суд: вокруг Христа стоят не евангелисты, как предположил Ариес, а воскресшие из мертвых — по правую его руку избранники, по левую — проклятые ".

Сцена Страшного суда на этом рельефе — отнюдь не единственная в ранний период. Традиция его изображений восходит к IV в., но если в позднеантичное время Страшный суд интерпретировался в иконографии аллегорически и символически («отделение овец от козлищ», причем праведники и грешники изображались в виде этих животных, разделяемых пастырем), то в начале средневековья картина резко меняется: сюжетом ее становится именно суд Христа над восставшими из мертвых, и особое внимание художники уделяют трактовке наказаний, которым подвергаются осужденные. Период, от которого сохранилось большинство иконографических свидетельств такого рода,— это период Каролингов. IX веком датируются фреска в церкви Мюстайр (Швейцария), «Лондонская резьба по слоновой кости», «Утрехтская псалтирь», «Штуттгартская псалтирь». Эта изобразительная традиция продолжается и в X—XI вв. («Бамбергский апокалипсис», «Сборник отрывков из Библии» Генриха II и др.). Таким образом, вопреки утверждению Ариеса, идея посмертного воздаяния, возвещенная евангелиями, не была забыта в искусстве раннего средневековья. Это во-первых.

Во-вторых же, и это главное, в тот самый период, к которому относится рельеф па саркофаге св. Агильберта, среднелатинская литература дает серию картин Страшного суда, притом не столько суда над родом человеческим «в конце времен», сколько индивидуального суда, вершащегося в момент кончины грешника или праведника либо незамедлительно после нее. Странный, чтобы не сказать произвольный, отбор источников Ариесом привел к тому, что он начисто игнорирует проповедь, нравоучительные «примеры», агиографию и, что особенно удивительно, многочисленные повествования о хождениях душ умерших по загробному миру, о видениях его теми, кто умер лишь на время и возвратился затем к жизни, дабы поведать окружающим о наградах и карах, ожидающих каждого на том свете". Согласно этой расхожей литературе, хорошо известной уже в VI—VIII вв., в мире ином отнюдь не царит сон,— в одних отсеках его пылает адское пламя и бесы мучают грешников, а в других святые наслаждаются лицезрением Творца.

Таким образом, рушится и следующее звено в цепи построений Ариеса — о том, что представление о коллективном суде примерно в XV в. вытесняется представлением о суде над индивидом. Действительно, если ограничивать себя исключительно изобразительным искусством, то гравюры со сценами умирающих в присутствии Христа, Богоматери и святых, с одной стороны, и демонов — с другой, появляются впервые лишь в конце средневековья. Но что это доказывает? Видимо, только то, что ограничиваться одним иконографическим рядом при изучении ментальности столь же рискованно, как и игнорировать его. Необходимо сопоставление разных категорий источников, понимаемых при этом, разумеется, в их специфике. И тогда выясняется, что сцены, изображенные на гравюрах XV в., во многом и главном совпадают со сценами из видений потустороннего мира, упоминаемых Григорием Великим, Григорием Турским, Бонифацием, Бэдой Почтенным и другими церковными авторами VI—VIII вв. Суд коллективный (над родом людским) и суд индивидуальный (над душою отдельного умирающего) странным и непонятным для пас образом сосуществуют в сознании людей средневековья — это парадокс, но такой парадокс, с каким необходимо считаться всякому, кто хочет понять специфику средневековой ментапьности!

Ариес же, выступающий в постановке проблемы смерти в роли смелого новатора, в трактовке занимающего нас вопроса идет проторенным путем эволюционизма: поначалу — «отсутствие индивидуального отношения к смерти», затем «индивидуализация» этого отношения, обусловленная возросшим «бухгалтерским духом» людей позднего средневековья... Дело доходит до того, что когда последователь Ариеса рассматривает один и тот же лист гравюры XV в. с двумя изображениями суда над душою — Страшного суда, вершимого Христом с помощью архангела, который взвешивает на весах души умерших, и тяжбы между ангелами и бесами из-за души умирающего,— то он произвольно разрывает эту непостижимую для него синхронность двух, казалось бы, непримиримых эсхатологических версий и утверждает, что первая сцена якобы отражает раннюю стадию представлений средневековых людей о загробном суде, а вторая — более позднюю стадию.

Более внимательное изучение источников приводит к выводу: представление о немедленном суде над душою умирающего и представление о Страшном суде в апокалиптическом «конце времен» с самого начала были заложены в христианской трактовке мира иного, и мы действительно найдем обе версии в евангелиях, но для первых христиан, живших в ожидании немедленного конца света, это противоречие было неактуальным, тогда как в средние века, когда наступление конца света откладывалось на неопределенное время, сосуществование обеих эсхатологий, «малой», индивидуальной, и «большой», всечеловеческой, вырастало в парадокс, выражавший специфическую «двумирность» средневекового сознания.

Определенные сомнения внушает и мысль Ариеса о том, что la mort de toi, «твоя смерть», т.е. смерть другого, ближнего, воспринимаемая как личное несчастье, явилась своего рода революцией в области чувств, происшедшей в начале нового времени. Несомненно, с падением уровня смертности, наметившимся в этот период, внезапная кончина ребенка,. молодого человека в расцвете сил должна была переживаться острее, чем в более ранние времена, характеризовавшиеся низкой средней продолжительностью жизни и чрезвычайно высокой детской смертностью. Однако «твоя смерть» была эмоциональным феноменом, хорошо известным и в эпохи неблагоприятных демографических конъюнктур. Ариес охотно цитирует рыцарский роман, эпопею, но в них душевное сокрушение, более того, глубочайшее жизненное потрясение, вызванное внезапной смертью героя или героини,— неотъемлемый элемент поэтической ткани. Достаточно вспомнить Тристана и Изольду. Брюнхильд в песнях «Старшей Эдды» не хочет и не может пережить погибшего Сигурда. Нет оснований ставить знак равенства между романтической любовью и любовью в средние века — все, что я хочу отметить, это то, что осознание смерти близкого, любимого существа как жизненной трагедии, а равно и сближение любви со смертью, о котором пишет Ариес, отнюдь не были открытием, сделанным впервые в новое время.

Ариесу принадлежит большая заслуга в постановке действительно важной проблемы исторической психологии. Он показал, сколь широкое поприще для исследования открывает тема восприятия смерти и насколько многообразен может быть круг привлекаемых для этого исследования источников. Однако сам он пользуется источниками весьма произвольно, несистематично, не обращая должного внимания ни на время, к которому они относятся, ни на социальную среду, относительно которой они могли бы дать информацию.

Самые серьезные раздумья вызывает отсутствие в его трудах социальной дифференциации ментальностей. Так, он широко привлекает материал надгробий и эпитафий, но по существу почти не оговаривает, что ведь это источники, способные пролить свет на отношение к смерти лишь определенной социальной группы. То же самое приходится отметить и для завещаний, хотя, конечно, степень их распространенности шире, чем надгробий. Как и в труде о ребенке и семье при старом порядке во Франции, в работах Ариеса о смерти речь идет, собственно, только о верхушке общества, о знатных или богатых людях. Интереса к умонастроениям простолюдинов у этого ученого незаметно, либо он вовсе исключает их из поля зрения, либо исходит из молчаливого допущения, что его выводы, опирающиеся на материал, который характеризует верхний пласт общества, так или иначе могут быть распространены и на его низы. Хотя он, конечно, отлично знает, что, например, на протяжении столетий бедняков хоронили отнюдь не так, как знатных и состоятельных людей: если тела последних помещали в крипты под полом церкви или в могилы в церковном дворе, то тела первых просто-напросто сбрасывали в общие ямы на кладбищах, которые не закрывали плотно до тех пор, пока они не были до отказа набиты трупами. Знает Ариес и то, что «жилищем» сильного мира сего или святого после кончины служил каменный саркофаг, в более позднее время свинцовый гроб или — для менее знатных и богатых — гроб деревянный, тогда как тело бедняка доставляли к месту погребения на тачке или в гробу, который освобождался затем для новых похорон. Наконец, ведомо ему и то, что наибольшее количество заупокойных молитв и месс могло быть отслужено и произнесено (подчас многие тысячи) по завещанию богача, духовного и светского господина, души представителей прочих слоев общества должны были довольствоваться весьма скромными поминаниями. Поэтому и шансы социальных верхов и социальных низов на спасение или на сокращение сроков пребывания в чистилище расценивались в средние века и в начале нового времени в высшей степени неодинаково.

Указанная особенность подхода Ариеса к проблеме смерти объясняется, по-видимому, некоторой общей теоретической предпосылкой. Он исходит из убеждения о существовании в обществе на определенном этапе его жизни единой ментальности. Более того, он считает правомерным рассматривать ментальное автономно, вне связи с социальным. Но тем самым Ариес обособляет такой предмет исследования, право на существование которого еще нужно обосновать. Как справедливо заметил его западногерманский критик, Ариес пишет историю того, что по определению истории не имеет. Такой подход противопоставляет Ариеса ряду других современных французских (и не только французских) историков, которые, напротив, настаивают на плодотворности изучения явлений социально-психологического порядка в корреляции, взаимодействии с социальными отношениями.

К работам представителей этого направления нам и нужно теперь обратиться.

Проблема смерти на конкретном материале изучается ныне многими специалистами, и обозреть эти работы нелегко. Но по широте охвата исторического времени и пространства с книгой Ариеса может состязаться, пожалуй, только работа Мишеля Вовеля «Смерть и Запад с 1300 г. до наших дней». Книга эта представляет собой завершение целой серии его исследований, в которых наряду с отдельными наблюдениями и построениями содержится немало соображений теоретического и методологического плана. Новая книга создана, несомненно, в качестве своего рода «противовеса» капитальному труду Ариеса, и хотя прямой критики по адресу этого автора в работе Вовеля не так много, в действительности полемика ведется на протяжении всего огромного исследования,— полемика, распространяющаяся и на решение конкретных вопросов, и на отбор, и на характер использования источников, и на общеметодологические проблемы. Иначе и не могло быть. Вовель — марксист. Если Ариес, которого, конечно, никто не заподозрит в подобной философской принадлежности, находит возможным по существу изолировать отношение людей к смерти от их социальной системы (и, возможно, именно поэтому, в силу невнимания к диалектике социального и культурного, довольно механически и прямолинейно связывает возникновение в конце средних веков установок на индивидуальное спасение с ростом «бухгалтерского духа» у городской буржуазии...), то Вовель утверждает, что образ смерти в определенный момент истории в конечном итоге включается во всеобъемлющую целостность способа производства, который Маркс охарактеризовал как «общее освещение», как «специфический эфир», определяющий вес и значимость всех заключенных в нем форм. В образе смерти находит свое отражение общество, но это отражение искаженное, двусмысленное. Речь может идти только о сложно опосредованных, косвенных детерминациях, и нужно остерегаться утверждений, устанавливающих механическую зависимость ментальности от материальной жизни общества. Развитие установок общества пред лицом смерти необходимо рассматривать во всех диалектически сложных связях с экономическим, социальным, демографическим, духовным, идеологическим аспектами жизни, во взаимодействии базисных и надстроечных явлений.

В новой книге Вовеля критика концепции Ариеса растворена в исследовательском тексте, но в его статье «Существует ли коллективное бессознательное?» возражения Вовеля представлены в недвусмысленной и концентрированной форме. Вовель отвергает используемое Ариесом понятие «коллективного бессознательного», располагающегося на границе биологического и культурного, и указывает на заложенные в нем теоретические и методические опасности. Под пером Ариеса это понятие мистифицирует реальную проблему. Во-первых, с его помощью Ариес постоянно экстраполирует ментальные установки элиты на всю толщу общества, игнорируя народную культуру и религиозность и особенности восприятия смерти необразованными и понимания ими потустороннего мира. Во-вторых, использование понятия «коллективного бессознательного» приводит Ариеса к «двоякому редуцированию» истории. С одной стороны, он отвлекается от идеологии, ясно выраженных взглядов и установок тех или иных слоев общества; так, в частности, он не рассматривает протестантизма и «барочного» («посттридентского», контрреформационного) католицизма с их соответствующими трактовками смерти и отношений живых с тем светом. Снята проблема выработки и распространения культурных моделей и характера их восприятия (включая и противодействие) в низших пластах общества. С другой стороны, придерживаясь понятия «коллективного бессознательного» как автономной, движимой внутренне присущим ей динамизмом силы, Ариес отказывается видеть связи ментальности с социально-экономическими и демографическими структурами.

Для Вовеля неотрефлектированность значительного слоя коллективного сознания не связана ни с какой мистикой и не может быть понята из самой себя. Между материальными условиями жизни общества, пишет он, и восприятием жизни разными его группами и классами, ее отражением в их фантазии, верованиях, представлениях происходит сложная и полная противоречий «игра». При этом еще нужно не упускать из виду, что ритмы эволюции базисных форм и движения ментальностей не совпадают, а подчас и совершенно различны. Поэтому путь «от подвала к чердаку» (название одной из книг Вовеля) проследить в высшей степени нелегко, и Вовель замечает: история ментальностей «не терпит посредственности и механистического редукционизма». Долгое время, пишет он, между марксистами и немарксистами существовало «неписанное джентльменское соглашение»: первые ограничивали себя преимущественно социально-экономической историей и историей классовой борьбы, отдавая вторым проблемы коллективного сознания и ментальных установок. Ныне историк-марксист должен иметь смелость сказать, что история ментальностей со всеми ее специфическими трудностями также есть его поле деятельности*.*

Сравнение трудов Вовеля и Ариеса неизбежно и поучительно. Оно сразу же оттеняет импрессионистичность наблюдений Ариеса, который свободно цитирует одно за другим показания источников, относящихся к разным временам и местам. По сути дела книгой Ариеса охвачен тот же период, что и книгой Вовеля, ибо разрозненные свидетельства из первого периода средних веков едва ли могут создать самостоятельную картину отношения к смерти в ту эпоху. Вовель более последователен, строг в группировке материала, распределяя его по отграниченным один от другого этапам. Читая книгу Вовеля, чувствуешь себя на более прочной почве фактов также и потому, что он стремится систематично использовать разные категории памятников, избегая риска смешения жанров. Специалист по изучению массового, однородного материала завещаний в Провансе XVIII в., материала, который допускает и, более того, требует применения статистических методов, Вовель и в этой обобщающей книге по возможности старается внести число и меру в изучение столь «деликатного» социально-психологического феномена, каковым являются установки общества в отношении к смерти. Во все основные разделы книги он включает подробный анализ демографических данных (численность населения, уровень рождаемости и смертности, средняя продолжительность жизни, по возможности, с дифференциацией по возрастным группам, полам и социальным слоям и классам населения), с тем чтобы затем поставить вопрос о связи между ними и субъективным, ментальным выражением концепции смерти в данном обществе. Странно, но факт: •исторического демографа Ариеса цифры в рассмотренной выше работе совершенно не занимают.

Наконец, нужно подчеркнуть, что Вовель, признавая наличие в конкретный период некоего общего духовного климата, вместе с тем не упускает из виду специфические вариации, присущие социальному сознанию определенных групп и слоев, и постоянно возвращается к проблеме резонанса той или иной концепции смерти в общественной среде, стремясь по возможности устанавливать различия между преходящей и поверхностной модой или увлечением, ограничивающимся пределами элиты, с одной стороны, и более глубокой и постоянной тенденцией, мощно охватывающей сознание общества на самых разных уровнях,— с другой.

Применяемый Вовелем метод исследования, по его собственным словам, заключается в том, чтобы сочетать тотальный подход, который охватывает как демографию, так и историю идей, как ритуалы, сопровождавшие и окружавшие смерть, так и представления о потустороннем мире, с прослеживанием изменений, происходящих на протяжении больших временных отрезков. При этом Вовель, не склонный, как мы знаем, говорить о «коллективном бессознательном», вместе с тем подчеркивает, что значительная часть того, что высказывается обществом относительно смерти, остается неосознанной, и с этим общим фондом представлений, верований, жестов, психологических состояний в диалектической связи находятся религиозные, философские, научные и всякие иные рассуждения о смерти, которые имеют хождение в этом обществе. Таким образом, анализ отношения к смерти приходится вести на нескольких, хотя и переплетающихся уровнях, где неосознанное сменяется осознанным.

Что касается характера изменений установок в отношении к смерти, то Вовель, предостерегая против абсолютизации «вневременности» «неподвижной истории», высказывается весьма сдержанно о выдвинутой Aриеcoм концепции, которая, как мы видели, сводится к последовательной индивидуализации восприятия смерти. Историю этих изменений сам Вовель скорее склонен описывать в виде медленного развития, в котором сочетаются разные модели поведения, развития, прерываемого конвульсивными, резкими скачками: катаклизмы, вызванные Черной смертью XIV в., возникновение темы «пляски смерти» в конце средневековья, «барочная» патетика смерти в конце XVI и в XVII в., рецидивы ее у символистов и декадентов на рубеже XIX—XX столетий... Таким образом, время большой длительности сочетается в истории восприятия смерти с временем кратким, ибо разные линии развития характеризуются неодинаковыми ритмами. Вовель обращает особое внимание на «опасность умолчания» в истории восприятия смерти: на протяжении огромной эпохи мы почти ничего не слышим об отношении к смерти анонимных масс, и реальна ошибка: принять за их голос то, что говорили сильные мира сего.

Изложение меняющихся установок в отношении к смерти не выглядит у Вовеля однотонно стилизованным, как в книге Ариеса. Начиная средневековьем, точнее периодом около 1300 г., Вовель выявляет не одну, а, по меньшей мере, две модели осознания смерти: смерть в повседневном и массовом ее восприятии (потенциально опасный мертвец-двойник, которого оставшиеся в живых стремятся умиротворить) и смерть в ее христианском облике. Последняя не выглядит под пером Вовеля более оригинальной, чем у Ариеса, хотя нужно отметить, что Вовель придает большее значение роли религии в детерминировании установок в отношении к смерти. Что же касается ее модели в глазах народа, то Вовель мог опереться здесь отчасти на новаторское исследование культуры и религиозности крестьян пиренейской деревни Монтайю на рубеже XIII и XIV вв., опубликованное Э. Леруа Ладюри. Этот французский ученый показал, что в Монтайю, часть населения которой была «заражена» ересью катаров (чем и был вызван инквизиционный процесс, детальные протоколы которого Леруа Ладюри использовал), верили, что души или, скорее, призраки умерших бродят вокруг поселения, не находя себе покоя. Обладая телами, подобно живым, они нуждаются в тепле и питье. Демоны сбрасывают в пропасть души тяжких грешников. Лишь со временем, после искупительных странствий вокруг деревни живых, поселенцы «деревни мертвых» умирают вторично. Катары придерживались учения о метампсихозе, т.е. способности души переселяться в тела других существ. Хотя церковная доктрина о загробном мире особого интереса у крестьян не вызывала и была им известна довольно смутно, тем не менее забота о спасении души и об избавлении от посмертных мук занимала огромное место в их сознании.

Период между началом XIV и концом XV в. Вовель считает поворотным в истории смерти. Он не согласен с теми исследователями, которые видели первопричину бедствий в эпидемии чумы — Черной смерти конца 40-х годов XIV в. Демографический спад начался еще на рубеже XIII и XIV вв., и зло заключалось прежде всего даже не в самой чуме, сколько в частых ее возвратах, так что население не успевало оправиться и восстановить свою прежнюю численность до прихода новой волны эпидемии. Демография Европы определялась традиционной схемой цикла «климат—неурожай—чума—неурожай», из которой население не могло вырваться вплоть до XVIII в. В «столетия редкого человека» была исключительно высока смертность новорожденных, немногие дети успевали стать взрослыми, а сорокалетние уже считались стариками. Средняя продолжительность жизни была низка. Конкретнее: смертность достигала ежегодно 30—40 случаев на тысячу, средняя продолжительность жизни составляла 20—30 лет, лишь половина каждого поколения достигала двадцатилетнего возраста. (Для сравнения напомним, что ныне в промышленно развитых странах ежегодная смертность не превышает 10 на 1 тысячу, средняя продолжительность жизни 70 пет и более, а детская смертность резко упала.)

То, что смерть была суровой повседневностью, объясняет изменения в коллективной психологии. Обострение страхов и апокалиптических ожиданий находило самые разные и несходные выражения: от распространения массовых самобичеваний и еврейских погромов (инаковерцев винили в отравлениях) до истерических плясок, с помощью которых хотели одолеть страх смерти; от роста численности изображений Страшного суда и казней мучеников до лихорадочной поспешности, с какой пользовались радостями жизни, пока не обрезана ее нить; от своеобразного культа мертвого тела, в частности в облике надгробий, изображавших разлагающийся труп или скелет, и до сцен триумфа смерти и знаменитых плясок смерти, уравнивающей сословия и состояния.

Одновременно с этими пароксизмами наблюдается и иное отношение к смерти, связанное с углублением религиозности и очеловеченьем смерти Христа. Упования верующих на спасение связывались с Богородицей и святыми заступниками — посредниками между грешником и Богом и чудесными целителями болезней. Что касается образа потустороннего мира, то при наличии большого числа описаний ада и мук, уготованных в нем грешникам, изображения рая редки и бледны. Чистилище же в иконографии этого периода почти вовсе не встречается: свидетельство, по мнению Вовеля, того, что оно еще не стало популярным. В отношении между земной жизнью и потусторонним миром позднее средневековье вносит счет и расчет: ритуалы, индульгенции, мессы, число которых достигает сотен и тысяч, считаются нужными для того, чтобы сократить сроки пребывания душ умерших в чистилище и открыть пред ними врата рая. Проповедь нищенствующих монахов имеет педагогическую направленность: верующий должен подготовить душу к смерти. Этим же озабочены и религиозные братства, в которые объединяются люди одной профессии. Необходимости приуготовления к кончине посвящены литературные произведения жанра ars moriendi, в которых текст сопровождается картинами состязания ангелов и бесов в присутствии Христа, Богоматери и святых, собравшихся у одра умирающего. Но сцены рая и ада изображаются и на театральных подмостках, занимая видное место в мистериях. Индивидуализация смерти может быть прослежена по появившимся в этот период завещаниям и по изменившемуся характеру надгробий, которые изображают супружескую пару.

В мои намерения не входит рассматривать концепцию Вовеля на всем протяжении его обширной и содержательной книги. Уже из краткого экспозе первых ее разделов, посвященных позднему средневековью, явствует, насколько многопланово изложение материала. Автор стремится наметить несколько линий исследования, выражающих разные аспекты и уровни восприятия смерти, и объединить их в картину, которую он отнюдь не склонен упрощать и делать однотонной, но в контексте которой выявляет взаимодействие этих уровней. Главное же, установки в отношении к смерти, сосуществующие на данной стадии развития общества, не выступают в его построении самодовлеющими. Они отражают, нередко далеко не непосредственно, реальную демографическую ситуацию, которая в свою очередь определяется социальной природой этого общества.

Книга Вовеля представляет собой грандиозную попытку обобщить уже накопленные наукой данные, в том числе и его собственные выводы, и дополнить их новыми наблюдениями, попытку, которую в целом нужно признать удачной. Эта оценка не может помешать выразить сомнения и возражения по некоторым вопросам. Первое возражение в основном совпадает с тем, что уже было сказано о книге его предшественника: тезис об индивидуализации восприятия и переживания смерти на протяжении позднего средневековья, который Вовель, при всех оговорках, разделяет с Ариесом, не представляется достаточно убедительным. Ибо главные аргументы в его пользу — переход от идеи коллективного суда «в конце времен» к идее индивидуального суда в момент смерти грешника — не выдерживают критики. Как уже упоминалось, обе идеи одинаково стары, стары, как само христианство.

Другое замечание медиевиста, которое я позволю себе сделать, вызвано досадным пробелом в книге Вовеля. Он большое внимание — и с полным основанием — уделяет народным архаическим представлениям о смерти, в частности вере в так называемых «двойников», мертвецов, возвращающихся из могилы; живые продолжают поддерживать с ними контакты, приносить им дары, советоваться с ними. Христианизация этих «дублей» шла медленно и едва ли когда-либо была полной. Но Вовель, как, впрочем, и другие современные авторы, которые пишут о восприятии смерти в средние века, обходит молчанием богатейший скандинавский материал. В сагах, песнях «Эдды», скальдической поэзии, в северных сказках и преданиях сохранились яркие рассказы о «живых покойниках», не менее интересны и археологические сведения, но, к сожалению, в традиции историографии — игнорировать это богатство источников. Здесь не место рассматривать вопрос по существу, но поскольку речь идет о социально-психологических установках в отношении к смерти, то трудно не отметить чрезвычайную, почти беспрецедентную склонность героической поэзии северных народов к изображению мрачнейших сцен умерщвления героев, и в том числе — убийств, совершенных в пределах круга родства, который, казалось бы, исключал взаимные посягательства на жизнь его участников. Гибель мужа от руки жены, предварительно умертвившей собственных детей; братоубийство и убийство побратима; удовлетворение, испытываемое возлюбленной при вести о гибели любимого человека, на которого она навлекла месть; убийство собственного господина или вождя—таковы некоторые возвращающиеся, явно существенные темы героической поэзии германских народов. Если прибавить, что в «Перечне Инглингов», песни, воспевающей древних шведских правителей, о каждом из конунгов этой династии обязательно рассказывается, собственно, только о его смерти, которая выдвинута в центр повествования, то станет ясным, что проблема смерти занимала в сознании древних скандинавов едва ли не главное место. Ведь и основная этическая ценность, если судить по героической и скальдической поэзии,— слава — окончательно вырисовывается именно в момент гибели героя, в обстоятельствах его смерти.

Далее можно отметить, что в работах, посвященных восприятию смерти в средневековой Европе, и в частности в работах Вовеля, не уделяется должного внимания этнографическому материалу, а он весьма поучителен. Достаточно напомнить о широко распространенном обряде «выноса смерти» — символического ее изгнания из коллектива. В архаическом обществе (в этом отношении средневековое крестьянское общество было архаическим) в смерти, как и в болезни, видели результат действия злых сил, от которых нужно было себя оградить. Ритуал «выноса смерти» (поношение и сожжение или потопление олицетворявшего смерть чучела) объединял заботу, связанную с защитой человеческой жизни, с заботой о будущем урожае, и, конечно, не случайно он совершался в конце зимы: изгнание смерти было вместе с тем и проводами зимы. Точно так же и культ умерших и культ предков не стоял особняком от аграрных календарных обычаев и обрядов. Все эти магико-символические действия опирались на специфическое восприятие времени — времени не бескачественно однородного, но конкретно наполненного разным содержанием в зависимости от природных циклов, в которые был непосредственно включен средневековый крестьянин*.* Обряд «выноса смерти», видимо, восходит к XIV в.: ритуально-магическая борьба со смертью сделалась обычаем в обстановке, сложившейся после Черной смерти в середине этого столетия.

Можно утверждать, что проблема смерти в средневековой Европе разработана еще далеко не достаточно, и специфика ее восприятия ускользает от взора исследователей.

Знакомство с дискуссией Ариес — Вовель свидетельствует о том, что «смерть в истории» отнюдь не спокойная «академическая» тема или скоропреходящая мода, она возбуждает оживленные споры, в которых затрагиваются серьезнейшие методологические проблемы. Как раз на этой территории происходит столкновение двух весьма различающихся между собой стилей историографии и подходов к источникам и их осмыслению, и даже нечто большее — столкновение диаметрально противоположных пониманий исторического процесса и отношения духовной стороны общественной жизни к ее материальной основе. Любопытно, что оба автора — представители «новой исторической науки» во Франции. Однако объединяет их, пожалуй, только интерес к проблеме ментальностей, но отнюдь не общая методология или философия истории,— лишнее напоминание о том, что к «новой исторической науке» нельзя подходить как к нерасчлененному целому.

Установки в отношении к смерти теснейшим образом связаны с образом потустороннего мира. Мысль о расплате, ожидающей за гробом, оказывала мощное воздействие на трактовку смерти, равно как и на императивы поведения смертных. Поэтому вполне естественно, что вместе с обострением интереса к восприятию смерти людьми минувших эпох возросло и то внимание, которое историки стали уделять средневековой картине иного мира.

Наиболее содержательная работа на эту тему — книга Ж. Ле Гоффа «Возникновение чистилища». Мне уже приходилось останавливаться на ее разборе, и здесь во избежание повторений я не буду говорить ни о ней, ни вообще об образе мира после смерти, существовавшем в сознании средневековых людей; это — особая тема, которая заслуживает специального исследования.

В целом же исследование ментальностей, социально-психологических установок общества и образующих его групп, слоев, классов представляет собой задачу первостепенной важности для гуманитарного знания. Здесь нащупывается богатейший пласт коллективных представлений, верований, имплицитных ценностей, традиций, практических действий и моделей поведения, на котором вырастают и над которым надстраиваются все рациональные, осмысленные идеологические системы. Без учета этого слоя общественного сознания нельзя понять ни содержания и реального воздействия идей на человеческие умы, ни поведения людей, группового или индивидуального.

Вновь, однако, нужно подчеркнуть, что самодовлеющей «истории смерти» не существует, а потому ее невозможно и написать: восприятие и переживание людьми смерти — неотрывный ингредиент социально-культурной системы, и их установки в отношении этого биологического феномена обусловлены сложным комплексом социальных, экономических, демографических отношений, преломленных общественной психологией, идеологией, религией и культурой. Но если и нельзя говорить об «истории смерти» как таковой, то вычленение ее в качестве антропологического аспекта социально-культурной системы вполне оправданно и дает возможность в новом ракурсе и более глубоко и многосторонне увидеть целое — общественную жизнь людей, их ценности, идеалы, их отношение к жизни, их культуру и психологию.