

История приволжских калмыков XIX в. показывает, что постепенно различия в положении хуучин албату (барун) и орулх албату (зюн) стирались. Добившись при помощи хуучин албату полного господства над орулх албату (зюн), владельцы затем включали в орбиту своей эксплуатации и хуучин албату (барун). Вспомним, что еще Аюка-хан старался перемешать различные иноплеменные поколения с подвластными себе калмыками⁷⁷. Б. Я. Владимирцев не раз упоминал о ссоре ойратов и монголов, ссоре левого крыла с правым. Представлял интерес и такой факт: когда Даян-хану (уже утвердившему свою власть в левом крыле) предложили уничтожить и правое, перемешав его с левым, хан ответил: «Если разбить шесть туманов народа, только и оставшихся от древних сорока тем монгольского улуса, то что за выгода будет для меня в том, что стал я хаганом — владыкой всех?» Назвав этот ответ очень интересным, Б. Владимирцев почти никак его не прокомментировал. А речь здесь шла не только о признании традиционного главенства древних (хуучин) монголов, принадлежавших к правому крылу (барун). Живы были еще воспоминания о той силе, которая фактически привела к господству Даян-хана над левым крылом (зюн). Сам же Б. Владимирцев пишет, что первоначально хаганы и царевичи утвердили свою власть в левом крыле монгольского народа. В правом же хозяйничали *сайды*, т. е. местная феодализирующаяся родовая (по Б. Владимирцеву, феодальная) знать. После же усиления и закрепления с помощью барун (хуучин албату) в левой части хан и его наследники добились таких же прав и в правой части, преодолев для этого сопротивление сайдов⁷⁸.

Аналогично развивались события и в большинстве калмыцких улусов. Только там установление господства над хуучин албату — результат времени и политического вмешательства Русского государства.

Таковы в общих чертах эволюция и роль дуальной организации в становлении классовых отношений у кочевых народов. Многочисленные материалы по истории приволжских калмыков показывают пути дальнейшего развития института зюн—барун; значение этой формы субординации для формирования классового строя кочевых народов. Коллективные формы угнетения в связи с изменением условий жизни постепенно уступали место новым отношениям, при которых усиливалось сочетание и взаимопроникновение коллективных и индивидуальных форм эксплуатации, но при растущем удельном весе последних. В процессе подобного синтеза положение зюн (орулх албату) мирными или немирными средствами переносилось господствующей верхушкой и на барун (хуучин албату), а примитивные формы даннических отношений дополнялись затратами отработочной ренты⁷⁹.

КАССР, ф. 2, оп. 2, д. 1, л. 197). Правда, в этом случае нельзя упускать из вида и особенностей формирования земельной собственности в Хошоутовском улусе. См.: *Карагодин А. И.* К вопросу о характере частного землевладения в Калмыкии. — Вестн. Калмыцкого НИИ языка, литературы, истории. Сер. историческая. № 15. Элиста, 1976, с. 39—60.

⁷⁷ Небольсин П. Указ. раб., с. 59.

⁷⁸ Владимирцев Б. Я. Общественный строй монголов..., с. 148, 153—154.

⁷⁹ Согласно К. Марксу, отработочная рента является самой простой формой ренты, «наиболее простой и первоначальной» формой ренты. Продуктовая рента предполагает уже более высокую культуру у непосредственного производителя, более высокий ступень развития его труда и общества вообще. См.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. 2, с. 352, 358.

А. Я. Гуревич

ЭТНОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ МЕДИЕВИСТИКЕ

Одно из наиболее значительных явлений в области развития исторического знания на протяжении последних десятилетий — сближение между родственными, но все же разными научными дисциплинами — этнографией (этнологией) и собственно историей. Взаимодействие это

представляется, скорее, односторонним: речь может идти преимущественно о влиянии этнографических методов исследования и этнографических данных на историческое знание.

Историческая наука XVIII и XIX вв. строила свой предмет, исходя из европейской модели, в основе которой лежат категории эволюции, динамики, прогресса. Однако открытие для науки народов Востока, Африки, Латинской Америки, островов Океании и др. неизбежно должно было продемонстрировать локальную ограниченность традиционной модели и поставить историков перед новыми вопросами. Если историю «на европейский лад» мыслили в виде непрерывного восходящего развития, то знакомство с социальными отношениями неевропейских народов и цивилизаций обнаружило всю значимость иных категорий, которые «европейцы» не принимали должным образом в расчет: стабильность, неизменяемость или чрезвычайно медленные перемены, повторяемость, циклизм, всеилые традиции. К пересмотру европейской модели толкал и кризис понятий прогресса и эволюции в той форме, какую им придавала историческая мысль XIX в. Постепенно стала выясняться односторонность такого подхода к истории, когда значимыми и достойными изучения считались только изменения, поступательное движение, а пласты общественной жизни, казавшиеся неподвижными, исключались из рассмотрения.

Расширение поля зрения историков, которое стало охватывать наряду с динамичной событийной историей также и историю экономики и социальных отношений, показало, что эти отношения подчиняются иным ритмам, не совпадающим с ходом политического развития. До тех пор, пока история оперировала понятием государства как отправной категорией отбора исторического материала и сосредоточивала внимание на деятельности правителей, полководцев и дипломатов, по сути дела игнорируя жизнь подавляющего большинства населения, историческое время как таковое не являлось для историков проблемой — то было время политической истории. С усложнением предмета истории, включением в него нетрадиционных сюжетов перед научным сознанием во весь рост встала проблема разнохарактерности и множественности социального времени: наряду с «кратким», «нервным» временем событий («исторических конъюнктур») существует «долгое», медленно текущее время «исторических структур» — время незаметных или малозаметных изменений в области материальной жизни, с одной стороны, и «ментальностей» — с другой¹. К понятию ментальности мы сейчас обратимся, а пока нужно отметить, что категория «длительного времени» (*la longue durée*) была подсказана Ф. Броделю как социологией, так и этнологией. В своем исследовании о мире Средиземноморья в XVI в.², считающемся классикой «новой историографии», Бродель стремился выявить разные ритмы, которым подчиняются осваиваемая человеком природа, его хозяйственная деятельность, социальные отношения, духовная жизнь и политические события.

Ментальность (*mentalité*)³ можно было бы определить как манеру чувствовать и думать, присущую людям данной социальной системы в данный период их истории. Она «перекрещивается» с социально-

¹ Braudel F. Histoire et sciences sociales. La longue durée.— Ann. É. S. C., 1958, № 4, p. 725—753.

² Braudel F. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. P., 1949 (2-e éd., 1966, v. 1—2).

³ См.: Duby G. Histoire des mentalités.— In: L'Histoire et ses méthodes. P., 1961; Dupront A. Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective. Ann. É. S. C., 1961, № 1; *idem*. D'une histoire des mentalités.— Rev. roumaine d'histoire, 1970, t. IX, № 3; Mandrou R. L'Histoire des mentalités.— Encyclopaedia Universalis, 1968, t. 8; Le Goff J. Les mentalités. Une histoire ambiguë.— Faire de l'histoire, t. 2. P., 1974; Ariès Ph. L'histoire des mentalités.— In: La Nouvelle histoire. P., 1978; Hutton P. H. The History of Mentalities. The New Map of Cultural History.— History and Theory, 1981, v. XX, № 3; Gurevich A. J. Medieval Culture and Mentality According to the New French Historiography.— Arch. européennes de sociologie, 1983, t. XXIV, № 1.

психологическими установками, не будучи им тождественной, ибо в центре внимания исследователей ментальностей находятся не столько скоропреходящие и легко меняющиеся настроения людей (такие, как паника, поведение масс во время войн, восстаний, в моменты религиозного подъема и т. п.), сколько устойчивые коллективные представления, стереотипы сознания, заданные культурой навыки мышления, «духовная оснастка», или «умственный инструментарий», присущие индивидам и коллективам на определенном этапе развития общества и цивилизации. Ментальность воплощает обыденное мировосприятие, повседневной облик коллективного сознания, не систематизированного направленными усилиями мыслителей и идеологов. Идеи производятся теоретиками и затем воспринимаются более широкими кругами, ментальность же присуща любому члену общества в такой же мере, как присущ ему язык, на котором он общается с другими людьми.

Как показывает опыт современной медиевистики (и «модернистики», изучающей историю Европы в XVI—XVIII вв.), в центре внимания историков ментальности находится «картина мира» — то понимание действительности, которое доминирует в сознании людей и охватывает их представления о природном окружении и о социальной среде, равно как и их самосознание. «Картина мира» исторически обусловлена и перестраивается в зависимости от условий жизни общества, но изменения ее происходят чрезвычайно медленно, ибо «картина мира» — образование в высшей степени консервативное, противящееся переменам и покоящееся на традиции. Именно здесь история ментальностей ближе всего подходит к тому разделу социальной психологии, который изучает «способы социальной детерминации деятельности личности, конкретные формы и институты социализации личности, а также проблемы формирования ее социальных установок и ценностных ориентаций»⁴, однако историю ментальностей эти системы интересуют прежде всего в их связи с историко-культурной традицией данного общества.

Неотъемлемым признаком ментальности является неосознанность или неполная осознанность ее «языка». Люди, сформированные данной социально-культурной системой, неизбежно воспринимают детерминированные ею способы мировосприятия и поведения, не вдумываясь в их природу, не рефлектируя над ней. При изучении ментальности раскрывается тот пласт духовной жизни, о котором люди изучаемой эпохи могли и не подозревать и о котором они не собирались сообщать в своих посланиях — в оставленных ими исторических памятниках. Тем самым данные о ментальности людей минувшей эпохи обычно лишены намеренной тенденциозности, и в них эта эпоха как бы невольно «проговаривается» о тайнах их психики, об их видении мира. В указанной особенности ментальности заключается ее огромная познавательная ценность, ибо на этом уровне историк способен услышать такое, о чем нельзя узнать на уровне теоретически осознанных, «идеологических» высказываний. Поэтому при обращении к анализу ментальности можно рассчитывать на существенное расширение круга знаний о человеке в истории, его представлениях о мире и самом себе, об его чувствах, верованиях, жизненных ценностях, поведении. Эти знания можно было бы получить не в нормативной интерпретации ученых, мыслителей, богословов, а в непосредственном «обиходном» их выражении, в неоформленном, «сыром» виде, — короче говоря, примерно в том виде, в каком их собирает этнограф, работающий в «полевых условиях», среди изучаемого им народа.

Получение такого рода знаний отвечает потребности современного человека ближе познакомиться с человеком прошлого и вступить с ним в «диалог». Тем более эти знания необходимы исследователю, ибо, приблизившись к познанию структуры человеческой личности в изучаемую им эпоху, он смог бы полнее уяснить специфику общества и способ его функционирования и изменения. Ведь личность представляет собой своего рода «средний член» между социальной структурой и культурой, и

⁴ Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983, с. 636.

без познания личности в ее конкретном исторически обусловленном облике едва ли возможно понять и соотношение социального и культурного. Структура личности, определяемая социально-культурной системой, со своей стороны налагает отпечаток и на культуру, и на общественные отношения. Поэтому исследование ментальности — первоочередная задача исторической науки.

Внимание к обрисованному выше подходу к духовной жизни людей прошлого обострилось после того, как историкам, по крайней мере части их, стало ясно, что коллективное сознание меняется в ходе истории и выступает в ином виде при перемещении взгляда исследователя с одного общества на другое. Это понимание было подсказано прежде всего этнологией. Едва ли можно сомневаться в том, что М. Блок, один из основоположников «новой историографии», получил соответствующие стимулы от французских этнологов и что страницы его труда «Феодальное общество», на которых он рисует своеобразие экономического поведения средневековых сеньоров, их нерасчетливую расточительность, приверженность к экстравагантной щедрости⁵, навеяны «Этюдом о даре» М. Мосса (1923)⁶, в такой же мере этнографическим, как и социологическим исследованием.

Поскольку ментальность — неотъемлемое качество любого человека, в центр внимания историков выдвигаются безымянные массы людей с их чувствами, настроениями, верованиями. Представители интеллектуальной элиты на протяжении большей части истории монополизировали фиксацию информации, которая традиционно была доступна историкам, и тем не менее историк ментальности в состоянии расслышать голос «безмолвствовавшего» до того большинства: оно заговорило с ним на языке символов, ритуалов, жестов, обычаев, верований и отражено в текстах, вышедших из-под пера образованных, но испытывавших на себе косвенное воздействие широкой аудитории с ее запросами, вкусами, интеллектуальным потенциалом.

Вдвижение в центр внимания историков социально-психологических состояний, массовидных проявлений духовной жизни не означает отказа от изучения социально-экономической истории или умаления ее значения. Дело в том, что ментальности не изолированы от объективных условий существования людей и образуют компонент их общественной жизни. Ментальности — субъективная сторона социального и могут быть правильно поняты только в широком социально-культурном контексте эпохи. Однако сфера ментальности связана с материальной жизнью общества — с производством, демографией, бытом — напрямую, а в высшей степени сложно и причудливо и подчиняется собственным ритмам. Отражение определяющих условий исторического процесса в общественной психологии — обычно преобразованное и даже искаженное; культурные и религиозные традиции и стереотипы играют в ее формировании и функционировании огромную роль.

Разглядеть «план содержания» за «планом выражения», проникнуть в этот не выговоренный ясно и текучий по составу пласт общественного сознания, настолько потаенный, что до недавнего времени историки и не подозревали о его существовании, — задача первостепенной научной важности и огромной интеллектуальной привлекательности. Ее разработка открывает перед исследователями самые широкие перспективы.

Но сразу же встают проблемы. Во-первых, какова должна быть «анкета», с которой историк мог бы подойти к источникам, чтобы задать им новые вопросы и тем самым получить новое знание — знание о стигийной духовной жизни людей в истории, об их социальном поведении? И, во-вторых, каков круг памятников, которые могли бы послужить источниками для изучения этого аспекта человеческой жизни?

Здесь-то историк и находит помощь у этнографа (равно как и у этносоциолога и социального психолога). Если перечислить новые для

⁵ Bloch M. La société féodale. P., 1968, p. 432—433 (1-e éd. 1939—1940).

⁶ Mauss M. Essai sur le don.— In: Mauss M. Sociologie et anthropologie. P., 1950.

историографии темы, которые ныне разрабатываются применительно к европейской истории средневековья и начала нового времени, то легко убедиться в том, что по большей части эти темы не новы для этнографии (как и для фольклористики): время, пространство, брак, семья, сексуальные отношения, женщина, детство, личность, смерть, аккультурация, истина, народная культура, народная религиозность, устная традиция. Темы эти в значительной мере подсказаны историкам-медиевистам и «модернистам» именно этнологической наукой. Вторжение указанной проблематики в сферу собственно исторического рассмотрения — результат слома междисциплинарных барьеров, которыми в ходе своего развития и дифференциации отгородились одна от другой науки, изучающие общественного человека. Разумеется, историки пошли на сближение не с одними лишь этнологами. Они учатся и у социологов, демографов, психологов, лингвистов; много ценного дает им более близкое знакомство с фольклористикой, литературоведением, семиотикой, искусствознанием, с наукой о мифах, с биологией. И тем не менее решающую роль в обновлении арсенала понятий исторической науки сыграла этнология, и не случайно историки, работающие в указанном направлении, квалифицируют его как «историческую антропологию» или «антропологически ориентированную историю»⁷. Представители направления, о котором идет речь, выдвигая вопросы, возникшие в других дисциплинах, неизбежно переформулируют их в собственных категориях и терминах.

На вопрос об источниках, которые могли бы поведать о ментальности людей прошлого, можно ответить предельно кратко. Любой памятник изучаемой эпохи способен послужить в качестве источника для проникновения в человеческое сознание: ведь он создан людьми, и они не могли не оставить на нем —вольно или невольно — своего отпечатка. Исторический источник неисчерпаем, но объем информации, которую из него можно извлечь, определяется интеллектуальной активностью исследователя, его способностью точно формулировать и обогащать свой вопросник. Сказанное не означает, что не существует категорий памятников, к которым мысль историка ментальности обращается в первую очередь. Скажем, для специалистов по западноевропейской истории XIV—XVIII вв. «привилегированной» разновидностью материалов, изучение которых проливает новый свет на уровень религиозности, на отношение к смерти и самосознание личности, оказались завещания — источники массовые, поддающиеся исследованию с помощью количественных методов, а потому позволяющие проследить и ритмы изменения ментальностей.

* * *

Для того чтобы уяснить характер и возможности «исторической антропологии», остановимся на некоторых проблемах, разрабатываемых современной историографией, а именно на таких контрастных проблемах, освещающих две противоположные точки, «полюсы» человеческой жизни, как детство и смерть. Изучение вопроса об отношении к ребенку в Европе при «старом порядке» привело известного французского демографа и историка Ф. Ариеса к заключению, что в средние века еще не была открыта категория детства как особого качественного состояния человека. Детство считали не более чем кратким переходным этапом. Детей не воспринимали как полноценные человеческие существа и ими

⁷ Nipperdey Th. Bemerkungen zum Problem einer historischen Anthropologie.— In: Die Philosophie und die Wissenschaften. Simon Moser zum 65. Geburtstag. Meisenheim am Glan, 1967; *idem*. Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft.— In: Geschichte heute. Positionen. Tendenzen. Probleme. Göttingen, 1973; *idem*. Kulturgeschichte, Sozialgeschichte, historische Anthropologie.— In: Theorietheorie der Geschichtswissenschaft (Wege der Forschung, B. 378). Darmstadt, 1977; Köhler O. u. a. Versuch einer «Historischen Anthropologie».— Saeculum, 1974, B. 25, H. 2—3; Sprandel R. Historische Anthropologie. Zugänge zum Forschungsstand.— Saeculum, 1976, B. 27, H. 2; La nouvelle histoire. P., 1978; Lepenies W. Probleme einer Historischen Anthropologie.— In: Historische Sozialwissenschaft. Beiträge zur Einführung in die Forschungspraxis. Göttingen, 1977; Faber K.-G. Theorie der Geschichtswissenschaft. München, 1974; Nitschke A. Historische Verhaltensforschung. Stuttgart, 1981.

не дорожили. В условиях, когда рождаемость была высокой и не менее высокой была детская смертность, потеря ребенка не представляла невозместимой утраты в глазах родителей; при отсутствии противозачаточной техники частым явлением было умерщвление новорожденного. Средневековая цивилизация, по выражению Ариеса, — «цивилизация взрослых»⁸. Ариес указывает, в частности, на то, что в изобразительном искусстве дети интерпретировались как взрослые уменьшенного размера, ни по своему облику, ни по одежде от них не отличавшиеся. Ребенок рано покидал родительский кров, его отдавали в длительное ученичество на сторону. Социализация ребенка, передача ему ценностей и знаний не определялись и не контролировались семьей.

Таким образом, и семья в средние века обладала особенностями, отличающими ее от лучше нам известной семьи нового времени. Известно, что воспевшие любовь куртуазные поэты резко отделяли ее от супружеских отношений, а христианские моралисты допускали брак преимущественно как средство продолжения рода, усматривая в половой любви опасность, в отношении которой требуются контроль и средства обуздания. Семья в ту эпоху была группой с относительно нечеткими границами. Большое значение в социальной жизни помимо семьи имели иные коллективы, которые в свою очередь основывались на солидарности и взаимопомощи (цехи, гильдии, общины, братства, приходы, соседства, группы вассалов). Индивид по необходимости входил в одну или несколько групп такого рода, «конкурировавших» с семьей в роли социальных интеграторов. Лишь в новое время семья из союза между супругами превращается в ячейку, выполняющую социально важные функции воспитания детей. И поэтому далеко не случайно в средневековом искусстве бытовые сцены не изображались или, во всяком случае, не локализовались вокруг домашнего очага, и собственно только с XV—XVI вв. семья становится предметом художественного изображения; возникший тогда семейный портрет в интерьере явился симптомом возросшего значения частной жизни; бытовые сцены переносятся из пленэра в помещение.

Концепция Ариеса вызвала оживленную дискуссию, в ходе которой отдельные его утверждения были поставлены под вопрос или пересмотрены. Существенна, однако, самая постановка проблемы детства как исторической категории. Как видим, комплекс эмоций и установок, связанных с ребенком, так же является предметом исторической антропологии, как и трактовка семьи, семейной жизни, секса и социально-психологического статуса женщины, которую вплоть до недавнего времени историки по сути дела игнорировали⁹.

* * *

Другой полюс человеческой жизни, смерть (точнее, представления о смерти, отношение к ней), также привлекает ныне самое пристальное внимание историков. Эта проблема не нова для этнографа, с точки зрения которого погребальные обряды и связанные с ними символика, фольклор и мифы представляют важное средство для понимания народных обычаев, как не нова она и для археолога, имеющего дело с погребения-

⁸ *Ariès Ph.* L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. P., 1960 (2-e éd., 1973).

⁹ *Grey U.* Das Bild des Kindes im Spiegel der altdeutschen Dichtung und Literatur. Frankfurt/M., 1973; *Davis N. Z.* Society and Culture in Early Modern France. Stanford, 1975; *Lebrun F.* La vie conjugale sous l'ancien régime. P., 1975; *Flandrin J.-L.* Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société. P., 1976; *Famille et parenté dans l'Occident médiéval.* Rome, 1977; *Herlihy D.* Medieval Children.—Essays on medieval civilization. Austin—London, 1978; *Beuys B.* Familienleben in Deutschland. Marburg, 1980; *L'Enfant au Moyen Âge: Littérature et civilisation.* Aix-en-Provence, 1980; *Sto- ne L.* The Family, Sex and Marriage in England, 1500—1800. L., 1979; *Enfant et sociétés.* P., 1973; *Marriage and Society.* Studies in the Social History of Marriage. L., 1981. Обзор новой зарубежной литературы о семье, детях, женщине в общественном сознании средневековья см.: *Идеология феодального общества в Западной Европе.*—Реф. сб. М., 1980; *Культура и общество в средние века.*—Реф. сб. М., 1982.

ми. Но историки всерьез занялись проблемой представлений о смерти сравнительно недавно¹⁰. Отношение к смерти — один из коренных параметров коллективного и индивидуального сознания, и, как теперь выясняется со все большей полнотой, установки общества в отношении к смерти не остаются неизменными, а меняются вместе с самосознанием человека. Изучение этих установок могло бы пролить дополнительный свет и на отношение к основным ценностям жизни. По выражению П. Шоню, «культура, цивилизация более всего раскрывается в своем отношении к смерти (в слове, жесте, писаньях). Именно в ней и только в ней не плутуют»¹¹.

Здесь опять-таки привлекают внимание прежде всего работы Ариеса, который после изучения темы детства обратился к теме смерти в истории европейской культуры на протяжении почти двух тысячелетий нашей эры¹². Ариес не первым приступил к разработке этой темы, у него были предшественники, но постановка вопроса и огромный временной охват — от начала средневековья и вплоть до наших дней — выделяют его книги из нарастающего потока литературы о восприятии и переживании смерти европейцами. Такой диапазон исследования объясняется тем, что для обнаружения сдвигов в установках в отношении к смерти их нужно рассматривать в плане большой длительности, ибо на протяжении истории они менялись чрезвычайно медленно и неприметно для участников исторического процесса, и только ныне, в последней четверти XX в., эти перемены сделались резкими и ощутимыми. Отсюда и внезапное пробуждение у историков интенсивного интереса к проблеме смерти. Ариес подчеркивает: поскольку существует связь между установками в отношении к смерти, преобладающими в обществе, и самосознанием личности, то в восприятии смерти можно обнаружить отражение структуры человеческой индивидуальности. Восприятие смерти, по Ариесу, коренится в «коллективном бессознательном», и стихийные его мутации суть стадии развития человеческой личности.

Соответственно история отношения к смерти в средневековой Европе представляет собой, по Ариесу, нарастающую его индивидуализацию. В раннее средневековье человек, включенный в природу и ее ритмы, воспринимал смерть как некую данность. Он относился к ней фаталистически смиренно и безлично. В ритуалах, которые окружали и сопровождали кончину, выражалась солидарность индивида с семьей и обществом. К тому же уход человека из этого мира не воспринимали как полный разрыв и прекращение всякого существования. И недаром на протяжении всего средневековья погребения располагались на территории населенных пунктов: близость мертвых к живым не пугала и не создавала трудностей. Отсутствие страха смерти у людей той эпохи, по мнению Ариеса, якобы объясняется еще и тем, что, по их представлениям, умерших на том свете не ожидают суд и возмездие, но они погружаются в сон, который продлится «до конца времен», а после второго пришествия Христа все, кроме тяжких грешников, пробудятся и войдут в царство небесное. Идея же загробного суда, как утверждает этот уче-

¹⁰ Tenenti A. La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle. P., 1952; *idem*. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia). Torino, 1957; *Lebrun F.* Les hommes et la mort en Anjou aux 17^e et 18^e siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques. Paris — La Haye, 1971; *Vovelle M.* Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles. P., 1974; *Autour de la Mort.* — Ann. E. S. C., 1976, № 1; La Mort au Moyen Age. Strasbourg, 1977; *Chaunu P.* La mort à Paris. XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. P., 1978; *Neveux H.* Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250-vers 1300). — Ann. E. S. C., 1979, № 2; *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. P., 1981; *Chiffolleau J.* La comptabilité de l'au-delà, les hommes, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Age. Rome, 1981; *Vovelle M.* Encore la mort: un peu-plus qu'une mode? — Ann. E. S. C., 1982, № 2; *Death in the Middle Ages.* Leuven, 1983; *Mirrors of Mortality.* L., 1981.

¹¹ *Chaunu P.* Mourir à Paris (XVI^e—XVII^e—XVIII^e siècles). — Ann. E. S. C., 1976, № 1, p. 34.

¹² *Ariès Ph.* Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours. P., 1975; *idem.* Western Attitudes toward Death; from the Middle Ages to the Present. Baltimore and London 1976; *idem.* L'Homme devant la Mort. P., 1977.

ный, возникла не ранее XII в. Но и она трансформируется: первоначально это идея суда над родом человеческим, а приблизительно с XV в складывается представление об индивидуальном суде, происходящем над душой умирающего. Связь этой эволюции с ростом индивидуального сознания очевидна. В своей смерти человек открывает собственную индивидуальность, осознает свою идентичность. Анонимность погребений, характерная для средневековья, изживается, как и в античности, эпитафии и надгробные изображения умерших. В XVII в. новые кладбища располагаются уже за пределами городской черты, ибо отныне близость живых и мертвых более нетерпима. Примерно в это же время человек находит средство для освоения загробного мира и манипулирования им — завещание, которое дает ему возможность обеспечить собственное благополучие на том свете и примирить любовь к земным богатствам с заботой о спасении души. С этим же связано и возникновение идеи чистилища, занимающего промежуточное положение между адом и раем и оставляющего надежду на избавление от вечного проклятья.

В новое время романтизм открыл социально-психологическое явление, названное Ариесом «твоя смерть»: уход близкого, любимого существа воспринимается не менее или даже более трагично, чем собственный конец, и это явление ученый связывает с изменившимся характером семьи и возросшей ее эмоциональной ролью. Постепенное вытеснение смерти из коллективного сознания достигает максимума в наше время, когда упоминания ее становятся едва ли не табу; в индустриальных странах Запада кончина человека — дело преимущественно врачей и предпринимателей, занятых похоронным бизнесом. Таков в самом конспективном изложении путь, который, по Ариесу, был проделан на Западе в бессознательно применяемой обществом стратегии в отношении к смерти и который отражает сдвиги в структуре человеческой личности и ее самосознании.

Здесь нет возможности предпринять критический разбор построения Ариеса. Тем не менее отметим, что во многом и существенном (в особенности в трактовке отношения к смерти в средние века) оно не выдерживает проверки источниками, которые этот ученый отбирает весьма односторонне и произвольно¹³. Не подтверждается его основная мысль о непрерывной и последовательной эволюции в направлении индивидуализации восприятия смерти. К тому же Ариес, сосредоточив внимание на таких памятниках, как рыцарский эпос и роман, надгробия и эпитафии, игнорирует особенности отношения простого народа к смерти, экстраполируя на него аристократические установки.

Проблема смерти стала ныне точкой приложения принципиально различных методологических подходов: если идеалистически ориентированный Ариес склонен изолировать изучение ментальности от анализа материальных структур, мистифицируя всю проблему смерти введением понятия «коллективного бессознательного»¹⁴, то историк-марксист М. Вовель исходит из убеждения, что развитие установок общества в отношении к смерти необходимо рассматривать во всех диалектически сложных связях с экономическим, социальным, демографическим и идеологическим аспектами жизни. Разумеется, отражение общества в образе смерти — искаженное, двусмысленное, и нелепо искать механическую зависимость ментальности от объективных исторических процессов. Между материальными условиями общественной жизни и восприятием ее разными классами и группами, отражением в фантазии, верованиях и представлениях людей происходит полная противоречий «игра»; ритмы эволюции базисных форм и движения ментальностей не совпадают.

¹³ Подробнее см. *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981, с. 198 сл., 228 сл., 238 сл.; *его же.* «Большая» и «малая» эсхатология в культуре западноевропейского средневековья. — *Finitis duodecim lustris.* Сб. статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана. Таллин: Ээсти раамат, 1982; *Gurevič A.* Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà. — *Ann. E. S. C.*, 1982, № 2.

¹⁴ *Vovelle M.* Y a-t-il un inconscient collectif? — *La pensée*, 1979, № 205.

В противоположность Ариесу, дающему стилизованную картину отношения к смерти на том или ином этапе истории, Вовель стремится вскрыть разные модели поведения и соотношение между ними (например, установки официального христианства и вера в «двойников», или «живых мертвецов», продолжавшая бытовать в среде народа). Изменения отношения к смерти он склонен интерпретировать как медленную эволюцию, прерываемую конвульсивными, резкими скачками; таковы катаклизмы, вызванные «Черной смертью» XIV в., возникновение темы «пляски смерти» в конце средневековья, «барочная» патетика смерти в конце XVI и в XVII в. и т. д.

Давая высокую оценку обширному исследованию Вовеля «Смерть и Запад с 1300 г. до наших дней»¹⁵, одновременно приходится констатировать, что народные представления о смерти в средние века еще не получили достаточно глубокого освещения ни в его книге, ни в научной литературе вообще. Между тем в этих представлениях необычайно ярко проявляются существенные особенности средневековой ментальности, склонность ее к гротескному восприятию и осознанию действительности. Наблюдая в источниках две разные версии загробного суда на душами, Страшного суда «в конце времен» над родом человеческим и суда над отдельной душой непосредственно после кончины индивида, Ариес, а вслед за ним и другие историки склонны трактовать это различие в качестве симптома эволюции в сторону становления личности и роста индивидуализма (сперва идея Страшного суда, затем, на более поздней стадии, переход к мысли о суде индивидуальном). Более пристальный анализ источников, сопоставление литературного ряда с иконографическим, приводит, однако, к совершенно иным выводам. На всем протяжении средневековья в общественном сознании причудливо сосуществовали обе версии суда, две эсхатологии — «большая», всемирно-историческая и «малая», индивидуальная. В то время как церковная доктрина развивала идею второго пришествия и грядущего вслед за ним возмездия для воскрешенного рода людского, народное сознание, которое ориентировалось на восприятие лишь близкого будущего и исходило из принципа немедленного воздаяния за содеянное, рисовало картину тяжбы между ангелами и демонами из-за души каждого умирающего. При этом нельзя упускать из виду, что учение о Страшном суде «в конце времен» так или иначе было всем известно. Следовательно, приходится говорить о странном, казалось бы, невозможном сочетании в одном сознании двух моделей загробного возмездия, о склонности этого сознания к тесному объединению несовместимых противоречий. Этот вывод принципиально важен для уяснения специфической природы средневековой ментальности, особенно отчетливо проявляющейся на уровне народных верований и представлений¹⁶. Эволюционистский подход здесь едва ли пригоден.

* * *

Обзор отдельных аспектов ментальности все вновь подводит нас к проблеме разных уровней культуры. Традиционная историография довольствовалась изучением мировоззрения социальных верхов, запечатленного в официальной идеологии и в индивидуальном творчестве художников, поэтов, философов, оставляя в тени культуру прочих слоев общества. Презумпцией подобного подхода, имплицитной или прямо декларируемой, была уверенность в том, что доктрины и культурные достижения элиты наиболее репрезентативны для характеристики духов-

¹⁵ Vovelle M. La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P., 1983.

¹⁶ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры, с. 271 сл. Здесь уместно вспомнить о запрещенном в XIII в. культе св. Гинефора, которому крестьянки из местности близ Лиона поклонялись как целителю новорожденных: оказалось, что под именем Гинефора они почитали ... борзую собаку! См. Schmitt J.-C. Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle. P., 1979.

ной жизни общества в целом; в лучшем случае речь может идти якобы лишь о распространении созданных элитой культурных моделей в более широкой среде, об их вульгаризации.

Ныне положение начинает коренным образом меняться. Все более очевидными оказываются односторонность и ошибочность подобной точки зрения. Вырисовываются — пока еще в самом общем виде и в разрозненных деталях — очертания нового для исторической науки явления, условно именуемого «народной культурой». И здесь мы опять-таки встречаемся с фактом воздействия точки зрения, выработанной этнографией, на историческую мысль. Этнография и фольклористика показали глубокие различия между типами культуры, в которой доминирует письменность, и культуры устной — расхождения, отнюдь не сводимые к способам фиксации культурной информации, но выражающие самую сущность, природу той или иной культурной традиции. Совершенно ясно, что фольклор в условиях «послегуттенберговского» общества нового времени и фольклор в обществе если и не бесписьменном, но таком, в котором очаги письменной культуры оставались редкими островками в море устной стихии (как в средневековой Европе), играл совершенно разную роль: в одном случае он представлял собой как бы остаточный, вырванный из контекста элемент оттесненной на далекую периферию народной культуры, утратившей свою органическую целостность, в другом — присущие фольклорной культуре установки, образы, навыки мышления налагали отпечаток на всю культуру. Ведь и сознание представителей книжной традиции отнюдь не было свободно от этих воззрений и навыков¹⁷.

Медиевист имеет дело с обществом, в котором сочетались обе традиции: письменная — ученая традиция образованных и фольклорная — традиция подавляющей массы населения. Первая, естественно, известна несравненно лучше, нежели вторая, и заслоняет ее. Однако когда был поставлен вопрос о народной культуре средневековья и нового времени, то выяснилось, что существуют возможности узнать, хотя бы фрагментарно, о содержании представлений, образовавших фонд народной культуры. Это особая большая тема, которая интенсивно разрабатывается специалистами по истории средних веков и новой истории¹⁸. В рамках данной статьи уже нет возможности рассматривать ее по существу, хотя отчасти она была затронута при обсуждении проблемы восприятия смерти. Необходимо тем не менее отметить, что изучение народной культурной традиции, связанное в первую очередь и главным образом с изучением ментальностей (ибо в основе этой традиции лежат не от-рефлектированные доктрины и идеологические конструкции, а текучий, неоформленный пласт представлений, верований, «суеверий», обычаев, практических действий), неизбежно ставит науку перед вопросом о соотношении и взаимодействии разных слоев общественного сознания, и не только о влиянии «высокой» культуры и идеологии на народное мировосприятие, но и о давлении последнего на эту культуру. Иными словами, изучение народной культуры подводит историков к необходимости нового понимания культуры в целом.

¹⁷ В недавно вышедшем исследовании канадского медиевиста (*Stock B. The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, New Jersey, 1983) показано, как ученая, книжная традиция налагала свой отпечаток на традицию устную, — их взаимодействие являлось неотъемлемым аспектом всей средневековой культуры.

¹⁸ *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. М., 1965; *Mandrou R. De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles*. La bibliothèque bleue de Troyes. P., 1964; *Thomas K. Religion and the Decline of Magic. Studies in popular Beliefs in XVIth and XVIIth century England*. L.—N. Y., 1971; *Le Roy Ladurie E. Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. P., 1975; *Ginzburg C. Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino, 1976; *Foi populaire, foi savante*. P., 1976; *Le Goff J. Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*. P., 1977; *Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV—XVIII^e siècles)*. P., 1978; *Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe*. L., 1978; *Schmitt J.-C.*, Op. cit.; *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры*.

Историческая антропология, пытающаяся применить выработанную этнографией проблематику к изучению «горячих» обществ Европы средневековья и нового времени, разумеется, не сливает себя с ней, как научные дисциплины социальная история и этнография сохраняют различия и в предмете, и в методах исследования. Однако нельзя не отметить, что их сближение сопровождалось не только обогащением исторического знания — создалась известная угроза размывания специфики собственно истории как науки¹⁹.

Интеграция этнографической проблематики в историческую науку не обходится без издержек. История, как бы ни изменялся ее предмет с течением времени и с развитием исторической мысли, все же остается рассказом о прошлом, о событиях, привязанных к определенным датам. Между тем формирование «новой историографии» во Франции, наиболее близко подошедшей к проблематике «этнографической истории», сопровождалось решительным отказом от изучения событийной истории. Признание того, что в политических событиях проявляется лишь поверхностный уровень исторического процесса, подлинными силами которого разворачиваются в его глубине, сопровождалось своего рода «перекосом»: равновесие между изучением событий и изучением структур было радикально нарушено в пользу последних, и сделанный затем акцент на «временности большой длительности» как бы «выключил» из истории собственно историческое время, время, ощущаемое и переживаемое людьми — участниками событий. Нужно признать, что введенное Ф. Броделем понятие «большой длительности» не дает инструмента для истолкования изменений и отвлекается от динамики, сосредоточивая внимание на статических состояниях, и в этом немалая его опасность для исторического исследования.

Нельзя не заметить и того, что понятия «структура» и «большое, долгое время» подверглись определенной онтологизации: из употребляемых историками понятных средств, имеющих, вне сомнения, немалое эвристическое значение, они грозят сделаться субъектами исторического процесса, который тем самым отчасти мистифицируется. (Но вопрос о методологии исследования этих категорий во французской «новой историографии» требует особого рассмотрения.)

Серьезное препятствие для адекватного познания истории таится в том, что усвоение этнографического подхода к европейским обществам породило тенденцию поиска в них тех же механизмов функционирования, какие присущи «холодным», по терминологии К. Леви-Строса, доклассовым обществам. Между тем один из важнейших отличительных признаков европейских обществ на любой, даже раннесредневековой, стадии их развития — внутреннее брожение, борьба противоречий. В области ментальности эта напряженность не менее заметна, нежели в социальной области. Когда мы говорим о народной культуре средневековья, то имеем в виду не какую-то «чистую», «беспримесную» стихию архаических дохристианских традиций и верований, а сложный сплав противоборствующих начал, включая как навыки мышления и поведения, усвоенные от языческой эпохи, так и элементы мирозерцания, усвоенные под влиянием церкви. Но и обращаясь к рассмотрению средневекового христианства, мы опять-таки найдем в нем предельно противоречивый сплав церковного учения и народных суеверий; магические церемонии, применяемые духовенством, подчас почти неотличимы от народной магии, которую церковь не уставала преследовать, но так и не сумела искоренить. Разные и, казалось бы, несовместимые структурные принципы гротескно объединяются на всех уровнях средневековой ментальности. Не отсюда ли вечное «беспокойство» культуры средних веков, ее внутренняя неотъемлемая напряженность и парадоксальность?

¹⁹ Ср. *Le Goff J. Pour un autre Moyen Age*, p. 346.

Одностороннее применение этнографического подхода подчас скрывает эту напряженность от взгляда исследователя, и тогда он видит в христианском святом только завуалированный пережиток языческой эпохи, изымая его из средневекового культурно-религиозного контекста. Другой пример. Карнавал для этнографа — сезонный календарный праздник, комплекс ритуалов, повторяющихся с извечной регулярностью; время карнавала — зарубка на колесе годичного цикла. Но историк, ориентированный на диахронию, не может удовлетвориться подобным подходом. Во-первых, его в первую очередь занимает вопрос о тех изменениях, которые на протяжении истории претерпевают праздники как элементы народной культуры, ибо они отнюдь не неизменны, и подчас сомнительно, что они целиком восходят к глубокой архаике, во всяком случае в том виде, в каком они нам известны²⁰. Во-вторых, изучение карнавала историком может быть сосредоточено не на аспекте повторяемости, а на уникальном, т. е. на конкретном карнавале как моменте истории. Таково, например, исследование карнавала в южнофранцузском городе Романе, предпринятое Э. Леруа Ладюри: здесь в 1580 г. ежегодный праздник вылился в кровавую бойню между патрицианско-аристократическими верхами города и ремесленно-плебейскими массами²¹.

Этот пример кажется нам весьма показательным. Перенос темы карнавала из этнографии в историю сразу же вводит совершенно иные «параметры» изучения. На смену циклизму годичных сезонов приходит дата на шкале линейного хода исторического времени. И вместе с тем в спокойную тему христианского народного праздника вторгается напряженная диалектика неповторимого исторического события. «Холодное» общество кажущегося внеисторичным праздника вытесняется «горячим» обществом Лангедока периода гугенотских войн, обострения социальных конфликтов в городе и деревне, выхода на историческую арену реальных общественных сил. Традиционный сценарий праздника нарушен непредвиденным конфликтом человеческих страстей и устремлений. Центр внимания исследователя перемещается с общего и повторяющегося на индивидуальное и конкретное. Эпическое описание обычаев сменяется драмой истории. Из исполнителей фиксированных ролей, участников ритуала люди превращаются в деятельных субъектов творимой ими истории.

Но этот же пример показателен и в другом отношении. Социальная драма была заложена в жизни Романа задолго до наступления карнавала, но именно этот праздник с его шествиями и церемониями создал ситуацию, в которой столь мощно и кроваво разрядилась обстановка. По выражению Леруа Ладюри, роль политических манифестов в Романе выполнили пляски и процессии. Праздник сыграл роль «спускового крючка», спровоцировав оргию убийств и расправ. Карнавал дал участникам борьбы, которой была чревата городская атмосфера, форму для разрешения их жизненных конфликтов. Исследователи отмечают, что в XVI—XVII вв. мятежи и восстания неоднократно вспыхивали в периоды религиозных празднеств. Социально-психологическая обстановка карнавала способствовала социальному взрыву. Едва ли возможно понять природу этой борьбы, игнорируя форму, в которую она облеклась в силу господства в тот период определенного типа ментальности.

* * *

Историческая антропология, проблематика которой постепенно вырисовывается, тем не менее не есть особая, новая наука: она представ-

²⁰ Rosenfeld H. Fastnacht und Karneval. Name, Geschichte, Wirklichkeit.— Arch. Kulturgeschichte, 1969, B. 51, № 1; Vovelle M. Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820. P., 1976; Bercé Y.-M. Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI au XVIII^e siècle. P., 1976. Эти же вопросы занимают и этнографов. См., в частности, «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев» (М.: Наука, 1983).

²¹ Le Roy Ladurie E. Le Carnaval de Romans. P., 1979; *idem*. Les paysans de Languedoc, t. 1. P., 1966, p. 394—397.

ляет собой, скорее, один из аспектов исторического исследования. Неотъемлемый признак исторической антропологии состоит в принципиальной ориентации на междисциплинарность, изучение «пограничных» проблем, на творческий контакт с другими науками о человеке. Однако признавая наличие некоторых тенденций в развитии современного гуманитарного знания в целом, вновь нужно настойчиво подчеркнуть, что сближение исторической науки с другими науками о человеке и обществе не должно размыть внутренней структуры исторического знания и его специфики, отличающей его, в частности, и от этнологии, и от социологии. С указанными ограничениями и при условии тщательного и углубленного теоретического анализа всех аспектов соотношения ментальностей и форм человеческого поведения с социальным строем и его развитием — анализа, который остается еще делом будущего, нужно отметить несомненную эвристическую значимость и перспективность обрисованного выше подхода к истории прошлого.

А. Б. Островский

АНАЛИЗ МИФОВ К. ЛЕВИ-СТРОССА: ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Французский этнограф К. Леви-Стросс создал оригинальную методику анализа мифов, апробированную им на материале более 800 мифов американских индейцев¹. Методика нацелена на построение модели логической связности мифа или его структуры. Миф рассматривается и в единстве своих версий, и в сопоставлении с группами других мифов, с которыми он имеет сходные темы. Отсюда исследователь определяет смысловые единицы языка для формулирования этой модели. Предполагается далее, что типологическое сходство мифов можно трактовать логически, как результат трансформации отдельных тем и мифов в целом по определенным правилам. Изучение способов таких возможных преобразований ведет к обнаружению специфических механизмов архаического мышления.

Подход Леви-Стросса к природе мифа, реализованный в достаточно строгой процедуре анализа, имел широкий резонанс не только у французских специалистов, но и у исследователей мифов во многих странах. И за рубежом, и у нас неоднократно оценивались как положительные стороны, так и недостатки методики Леви-Стросса². Отметим, что многие из рецензентов признают, что структурный анализ мифов дает возможность по-новому подойти к проблемам первобытного мышления.

Задача настоящей статьи — показать, как в процессе анализа мифов, предпринимаемого Леви-Строссом, обнаруживаются такие свойства архаического мышления, которые можно выразить в форме своеобразных логических операций. Наша задача осложняется тем, что

¹ Lévi-Strauss C. *Mythologiques*. I—IV. P., 1964—1971. Мы считаем более точным переводить далее это название как «Мифологиики» вместо применявшегося перевода «Мифологические»: оно более отвечает контексту исследования, рассматривающего специфическую логику мифологических представлений людей традиционных обществ, обусловленную той ролью, которую миф играет в общественном сознании на данном уровне социально-экономического развития. Методику Леви-Стросса см.: *Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth*.— *Journal of American Folklore*. V. 68, N 270, 1955; *Леви-Стросс К. Структура мифов*.— *Вопр. философии*, 1970, № 7.

² См., например: *The Structural Study of Myth and Totemism*. L., 1967; Claude Lévi-Strauss: *the Anthropologist as Hero*. Cambridge, 1970; *Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа*.— *Вопросы философии*, 1970, № 7; *его же. Поэтика мифа*. М.: Наука, 1976.