

УДК 130.3
ББК 87.1

Табунова Надежда Андреевна

Аспирант Государственного института искусствознания, Москва

ORCID ID: 0000-0002-9807-714X

michael_10@mail.ru

Ключевые слова: ментальность, жизненный мир, школа «Анналов», Просвещение.

Табунова Надежда Андреевна

Искусство и ментальность. Из истории культуры Нового времени

В статье формулируется проблема ментальности как медиатора эпохи, позволяющего составить представление об умонастроениях в интеллектуальной жизни Нового времени. В размышлении над подходами школы «Анналов» разрабатывается вопрос терминологической неоднозначности, сохраняющейся в исследованиях на сегодняшний день. Через разграничение понятий «ментальность» и «менталитет» автор определяет подходы к изучению наследия прошлого. Проведено структурирование факторов, влияющих на смещение ментальных воззрений эпохи, что позволяет выявить изменения во внутренней жизни человека. Восприятие жизни и отношение к собственной смертности в Новое время выступают в качестве особого измерения, исследовательского инструментария, посредством которого конкретизируются сдвиги в когнитивных процессах XVIII—XIX веков.

Tabunova Nadezda A.

Graduate student, Mass Media Arts Department, State Institute for Art Studies, Moscow

ORCID ID: 0000-0002-9807-714X

michael_10@mail.ru

Keywords: mentality, life world, Annales School, Enlightenment.

Tabunova Nadezda A.

Art and Mentality. From the History of Modern Culture

The problem of mentality as a mediator of the period which allows you to get an idea of the mindset in the modern intellectual life is considered in the article. The problem of terminology the ambiguity of attitude to which remains today is being developed in reflection on the approaches of the Annales School. The author defines an approach to studying the heritage of the past through the distinction between the concepts of “mentality” and “attitude of mind”. Structuring of factors affecting the shift of mental views of the era allows to identify changes in the human inner life. The perception of life and attitudes towards one’s own mortality in the New Age act as a research toolbox, which concretizes shifts in the cognitive processes of the 18th—19th centuries.

1. Феномен менталитета: дискуссии и кристаллизация понятия

Заложенное историко-антропологической школой «Анналов» изучение ментальностей вдохновляет исследователей по сей день, пусть и не без оговорок. Р. Шартье высказывал мнение, что сам термин «*histoire des mentalités*» при переводе на иные языки превращается в неуклюжую конструкцию, порождающую больше вопросов, чем ответов, как это нередко случается в гуманитарных науках [19, с. 17–47]. Сложности перевода безусловно затрудняют понимание и порождают дополнительные смыслы.

Сформулированное Л. Февром и М. Блоком понятие ментальностей вмещает в себя и умонастроения времени, и коллективные представления о мире, и когнитивные установки. «Ментальность» школы «Анналов» спорит с идентичным термином у Леви-Брюля, который использовал его как способ обозначения примитивного мышления первобытных человеческих сообществ, чьи коллективные установки выполняли доминирующую функцию в формировании сознания, в отличие от образа мысли образованного человека. Фернан Бродель в своем невероятном по охвату труду о мире средиземноморья разворачивает перспективу мира через геоисторию и экономику, а «третья волна» последователей нового исторического подхода в лице Ле Гоффа, Дюби, Вовеля стремилась гуманизировать подход к изучению ментальностей, а также сколь возможно упорядочить терминологические рамки.

Отсутствие четких рамок у понятия ментальности является не только ее уязвимостью перед критическими замечаниями в отсутствии однозначности, но и преимуществом, поскольку обеспечивает ментальности методологическую пластичность. Однако уместно будет упомянуть разногласия в вопросе замещения термином «менталитет» термина «ментальность» и наоборот, поскольку существует дуальное отношение к вопросу их относительной тождественности. Несовпадение мнений в трактовке терминов сохраняется и сегодня, что видно в подходах Б.С. Гершунского [4], И.Г. Дубова, В.В. Колесова, В.П. Макаренко, Д. Филда, где ментальность и менталитет выступают как взаимозаменяемые значения. Им можно противопоставить работы

Л.Н. Пушкарева [15], Е.А. Ануфриева [1, с. 21–24], А.Ф. Грязнова [8], у которых эти термины наделены самодостаточностью.

Дюби характеризовал ментальность как систему в движении, как «систему образов, представлений, которые в разных группах и странах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире», что становится объектом истории. Ф. Селлин трактует ментальность как систему, позволяющую коллективному разуму объяснять действительность [5, с. 58–64].

Ввиду того что к ментальности логично отнести все многообразие коллективных воззрений, во избежание тотального размывания картины следует выделять центры тяжести, вокруг которых расходятся диалектические смыслы, подобно кругам на воде от брошенного камня. Подобными ориентирами могут выступать личностное представление о человеке и его представление о группе [20, с. 49–53]. Ведь человек ищет ответ на вопрос о собственном предназначении, а группа способна подтолкнуть его на пути к этому познанию как наличием единомышленников (не в споре рождается истина, но в диалоге), так и их отсутствием, тем самым вынуждая человека противопоставлять себя другим, очерчивая абрис своей индивидуальности.

Одни исследования отмечают изменчивость менталитета даже в рамках жизни одного человека, а также невозможность его отрефлексировать самим реципиентом (на этом настаивал Франтишек Граус [24, р. 9–48]), что превращает менталитет в категорию, которую можно сформулировать только посредством сравнения «извне», отмечая противоречия в реакциях и привычках людей, существующих в культурной среде, отличной от нашей. С другой стороны, менталитет в самой своей сути является выражением «самопонимания групп», их самоидентификации, а посему даже в случае противопоставления аскезы единичного замкнутого отшельника бурному духу пирующей толпы речь будет идти о менталитете отшельников как группы людей, объединенных идеей ухода от мира, добровольного одиночества [13]. В случае наделения менталитета функцией предшествования личному сознанию человека выявляется проблема поиска весомых предпосылок для ограничения специфической группы, менталитет которой следует определить.

Эта необходимость определения референтной группы высвечивает подход, которым определяется терминология проводимого исследования. Перемычкой между «ментальностью» и «менталитетом» для автора остается *их растворение в сфере коллективного сознания, психологии этноса*, но разделяющим элементом становится национальная составляющая. Ментальность своим нитеобразным присутствием способна пронзить размышления людей на разных континентах единым импульсом, тогда как их менталитет потребует от них определенной деятельной реакции, которая может быть противоположна реакции второго носителя тех же идей. Таким образом, на взгляд автора, понятие «ментальность» точнее использовать в контексте темперамента, мироощущения и способа деятельности эпохи, а понятие «менталитет» — как мировоззренческую систему, близкую давно используемому в отечественной науке понятию «картина мира».

Уместно будет уточнить, что ментальность в отличие от коллективного сознания представляет собой более глубокий пласт того незримого рельефа, срез которого человек может наблюдать лишь обратившись умозрительно в прошлое. *Ментальность, переживаемая посредством ощущений, интегрирует в себя всю бессознательную психическую работу социума*, благодаря чему способна вызывать схожие реакции на идентичный раздражитель у широких групп населения, объединенных по самым различным признакам — от национальных до иерархических. Ментальность способна сохранять определенную *обособленность* от насильственной идеолого-политической пропаганды, стремящейся за ограниченный период преобразовать то, что закладывалось и развивалось на протяжении столетий, что может говорить о непрерывности процесса ментального движения внутри истории. Подобно связующему составу, она стыкует эпохи друг с другом.

Стремление человека одной эпохи «заглянуть» в мышление тех, кто давно истлел во мраке, может дополнительно стимулироваться любознательным желанием увидеть в ушедших веках часть своей современности, добавить ей осмысленности, лишить себя страха первопроходца, пробирающегося неизвестными землями. Упрочнение себя в мире через поиск отражений в истории — лишь дополнительный довод ступить на тот широкий путь, что проложила школа «Анналов». А.Я. Гуревич отмечал неоднозначную тенденцию,

воздействию которой поддавались предшественники и современники Л. Февра и против которой сам Л. Февр активно выступал — это убежденность в неизменности человеческой сущности, что какие бы ни были времена — человек остается человеком, и его можно изучать через оптику современного человека [9].

Согласно Л. Февру, прежде чем увидеть свое отражение в зеркале прошлого, следует задаться вопросом: способствовали обстоятельства прошлых лет формированию тех умонастроений, что исследователь тщится увидеть? Соблазн усмотреть в веках собственный облик так велик, что необходимо прилагать усилия, дабы его избежать. «Из самолюбия и тщеславия мы по-прежнему относимся с уважением ко всей нашей литературе, но на деле *вкус наш одобряет лишь ту ее часть, что более или менее согласуется с нашими новыми идеями*», писал Пьер Симон Балланш [3, с. 70–93] (курсив мой. — Н.Т.).

Возможно, устремление к обнаружению идентичных интеллектуальных поветрий современности в умонастроениях прошлого позволяет нагляднее проникнуть под панцирь официальной истории, когда они обнаруживаются в сфере невербального, невысказанного, в сфере искусства. Когда современный зритель стоит перед горизонтами Каспара Фридриха и отворяет свое сердце тоске, свету и экстазу, подобным тем, что мог испытать стоящий на его месте столетие назад.

Важной чертой ментальности является *неосознанность идей*, циркулирующих в ней. Не замкнутые в себе идеи, не до конца отрефлектированные, не насажденные складным осмыслением философов, а инстинктивно воспринятые вследствие комплексного влияния «духа времени». «Идеи на уровне ментальности — это не порожденные индивидуальным сознанием завершенные в себе духовные концепции, а восприятие такого рода идей определенной социальной средой, восприятие, которое их бессознательно и бесконтрольно видоизменяет, искажает и упрощает» [10, с. 115], как охарактеризовал их природу А.Я. Гуревич. Мысли, взвешенные не индивидуальным разумом, а воспринятые через коллективное восприятие в своей необработанной повседневной форме. О циркулировании ментальных систем в ячейках бессознательных структур писали Ф. Арьес, Ж. Дюби, а также Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Р. Мандру отмечали слепоту коллективных механизмов психики, что складываются под воздействием социокультурной среды. Существуют ли идеи в отрыве от людей,

которые их исповедуют, риторически вопрошает Люсьен Февр, тут же отмечая, что идеи — это «всего лишь одна из составных частей того умственного багажа, слагающегося из впечатлений, воспоминаний, чтений и бесед, который носит с собой каждый из нас» [17].

2. Культура, установки коллективного сознания как составляющие жизненного мира человека Нового времени

Широкий географический разброс идей, циркулировавших в интеллектуальной среде культуры Нового времени XVIII—XIX веков, а также многообразие подходов к изучению человеческой сущности не должны отвлекать от ключевых аспектов, которые служат ориентиром в изучении ментальной составляющей эпохи.

Этими «начальными координатами» можно назвать диалектическое взаимодействие общего с национальным, а также общего с индивидуальным. Если в первом случае речь идет о поправке неких усредненных общепринятых идей эпохи на национальную специфику, то во втором отражается индивидуальный пример усвоения интеллектуального продукта эпохи в пытливом сознании индивида. Формулирование усредненных постулатов предсказуемо требует предметного изучения наследия представителей интеллектуального течения для определения идей, созвучных друг другу вне зависимости от национальной специфики. Имеются в виду *размышления эпохи над «естественностью» человека и его жизнью, что привели к формулированию постулатов естественного права, естественной религии, естественных экономических отношений*. Этот тезис необходимо особо выделить.

Подробное изучение тождеств и различий в философской системе определенного представителя интеллектуального движения XVIII—XIX веков, его отношение к официальной и маргинальной культуре выступает важным подспорьем в изучении его индивидуальности, насколько способен один человек познать мышление другого. Однако в случае изучения «жизненного мира» эпохи, в котором развивается интеллектуальная мысль человека, столь индивидуальный подход может привести к излишне точечной, ограниченной картине, как огра-

ничивается пространственная панорама линзами подзорной трубы до четкой, но предельно малой предметности. Таким образом, при изучении портрета эпохи перед исследователем встает необходимость с сожалением пренебрегать определенной долей индивидуального в пользу общего, чтобы не соблазниться возможностью распространить частные воззрения на все интеллектуальное поле эпохи. Наблюдение за созданием усредненных представлений о мире, пускай противоречивых по своей сути и идеологически конфликтующих между собой, но обобщенных и объединенных выбранным для исследования временем, их формулирование и структуризация — необходимый этап на пути к достижению цели данного исследования.

Как известно, упорядочивание представлений о мире в эпоху Возрождения происходило посредством взаимообогащения интеллектуальной элиты, что бороздила мир из собственного ученого кабинета лишь посредством ментальных карт, а также способов мышления и способов деятельности таких представителей иных сословий, как *купцы, ремесленники и мореплаватели*. Они наравне со всеми были захвачены ширящейся перспективой мира, который простерся, словно соразмерный человеку, на плоскости графических изображений, горизонт подчинился секстанту, и ныне человек волен править миром, поскольку способен его рассчитать. Подготовленная почва простерлась перед мыслителями Просвещения — необходимость интерпретации изложенных предыдущими эпохами идей, их критика или подтверждение питали бурное течение мысли Нового времени.

Стефан Цвейг писал, что рассвет французского Просвещения на раннем его этапе Париж встретил алчным интересом к алхимикам и шарлатанам. *Научное обоснование окружающих процессов, десакрализация религиозных таинств, рациональный подход к существованию для одних становится жизненным ориентиром*. Эпоха ставит людей перед вопросами, поиск ответов на которые требует интенсивной интеллектуальной работы. Конечно, подчиняясь своему нежеланию вторгаться в научную сферу, человек может устремиться к поиску ответов и в лоно магического мышления, увлечься маргинальными религиозными сектами, переносить свое стремление верить с Бога на

иные трактовки некоего «высшего Разума», интроспектировать свой опыт, наделяя его той сакральностью, что отнята наукой.

Замечу, что постулирование *разумности человека как основания его человечности* в эпоху Просвещения не смогло стать абсолютным наполнением для сквозящей в сознании метафизической бездны, что вынуждает человека из века в век задавать вопрос: «зачем человек?». Возможно, эта неспособность кроется в отсутствии дотошного объяснения: разум для просветителей это данность, двигатель развития, идеал и жизненный ориентир, но не объект препарирования, который можно с помощью саморефлексии просчитать. Стоит оглянуться на рассуждения просветителей о главенствовании рациональности в судьбе человека с сегодняшней исторической точки, и рождается относительно ограниченное представление просветителей о разуме: он превозносится над индивидуальностью, которую должен изменить и верно сформировать, тем самым словно лишая индивидуальность свободы развития. «Я постигаю произвольное движение моего ума, с помощью которого он считает вещь истинной, не зная, почему он так считает», отмечал Бернар ле Бовье де Фонтенель (1657–1757) в своих размышлениях об умственных процессах, где он увлеченно наблюдает за тем, как человек мыслит, постулируя разум как данность [18].

В свою очередь, приверженцы более позднего романтического течения в культуре усматривали в этом монолитном теле эмпирической науки, которая должна выплавить внутри себя объективное знание, узнаваемые и столь привычные черты «единобожия», что превращает ученых в адептов культа. Темперамент эпохи Просвещения озадачен поиском объективной реальности, которая непременно должна открыться вследствие эмпирических изысканий.

Научное знание в эпоху Просвещения является мощным культурным фактором, которое при интегрировании в общественное сознание усваивалось как интенсивно-осмысленно, так и пассивно-неосознанно. Высокий уровень внедрения науки стоило бы обвинить в провоцировании нового раскола в мышлении человека: избыток противоречивых научно сформулированных «картин мира» пресыщает человека, перестает отвечать на его внутренние вопросы, стимулируя его вновь искать ответы в отличных от науки областях. В результате «жизненный мир» человека и научная картина мира перестают взаимно обогащаться, разделяются и разводятся в созна-

нии и бытии, противопоставляя себя друг другу. Здесь важно особо отметить: *жизненный мир демонстрирует формирование базового «до-опытного» знания, от которого человек отталкивается при попытке трактовать и осознавать реальность.*

По мнению де Фонтенеля, ни одна универсальная идея не способна дать представления о некоем неизвестном ранее явлении, она может только убедить в его существовании на основании уже имеющейся частной идеи. Так, ученый писал, что производимые человеческим разумом идеи следует разделять на те, которые дают представление, и те, которые убеждают, относя при этом всеобщие идеи к «сокращенному пути ума, который не может ни видеть, ни объять все частные вещи [одного рода] и объять их одной единственной идеей» [18]. Таким образом, невозможно обрести убеждающую идею, если еще нет представления об объекте, соответственно любая универсальная идея или идея чистого разума основана на частных идеях или идеях, дающих представление.

Не лишним будет обратиться к Ирвину Гофману, чтобы вспомнить его модель социальных образований как *относительно незамкнутых систем*, в границах которых непрерывно происходят социальные процессы и ритуалы, в движении которых можно проследить сходство с театральным действием [7]. Социальное взаимодействие — это сочетание отрететированных жестов и жестов непроизвольных, когда человек стремится произвести определенное впечатление, согласующееся в его сознании с разворачивающейся вокруг него экспозицией. Согласно Гофману, в социальных образованиях сохраняется пронизываемое, но устойчивое разделение на тех, кто «задает тон», и тех, кто его воспринимает. Как под театральным сводом люди, что на улицах смешиваются в пеструю толпу, решительно разделяются порталным занавесом на зрителей, лицедеев и тех, кто не присутствует на сцене, но в ответе за все происходящее на ней.

Определенный спектр социальных реакций на некоторый перечень событий впитан человеком как опыт его многолетней жизни в обществе, как то: поднимать шляпу при встрече, вести беседу с человеком в определенной манере в зависимости от степени близости. Филипп Арьес отмечает воздействие так называемых «трактатов о приличиях» на самоопределение человека в XVII—XVIII веках, ведь эти трактаты учили иначе относиться к телу: на место пылких

объятий, эмоциональных поцелуев и падений на колени приходит вкрадчивая деликатность, когда *воздействие одного человека на тело другого в общественном поле должно быть ровно таким, чтобы обратить на себя внимание, но не стать его центром*. Проявляются знакомые современному человеку элементы социальной стыдливости. Частная жизнь человека, в которой он чаще может являться собой, нежели в общественной, стала предметом живейшего исследования благодаря школе «Анналов». Возможно, именно в замкнутости стен своего дома человек способен притвориться собой в той достаточной мере, чтобы на поверхности его личности очертились системы эпохи, что складываются в ментальность выхваченного вниманием исследователя времени.

Вычленив из тела времени аспекты, что видоизменяли ментальность Нового времени, следует определить те внешние факторы, что определяли сознание человека. Даже если обнаруженные изменения проявятся нагляднее лишь через столетия.

Во-первых, государство вбирает в себя новые формы воздействия на человека напрямую. То, что раньше было в юрисдикции общин, в Новое время передается в твердые руки государственного правосудия — границы частного сметаются новым порядком, о чем будет подробнее сказано далее.

Во-вторых, воспринятая людьми привычка к чтению, которое к восемнадцатому столетию уже не было удовольствием ограниченного количества образованных людей. Чтение провоцирует человека на обращение внутрь себя, на размышление в одиночестве, сама тяга к *мышлению* выпорхнула из монастырских стен и ученых кабинетов, чтобы разлететься по городским переулкам. И пускай чтение вслух развлекательной литературы перед необразованными крестьянами продолжало оставаться забавой, множество людей уже имели возможность устремиться к потоку знания, чтобы в одиночестве составить индивидуальное представление о мире, населить его собственными ожиданиями, насытиться разочарованиями и новой надеждой.

В-третьих, в восемнадцатый век из семнадцатого проскользнула окрепшая традиция интимной молитвы, что выросла на идее личного

благочестия. Обозначенные специфические изменения более характерны для французских земель, поскольку во Франции Новое время наиболее наглядно проявило изменения в приватной жизни людей, но также для Англии, Голландии, Фландрии, то есть преимущественно для северных и северо-западных территорий Европы.

Выявляя коллективные представления, определявшие основания жизненного мира человека Нового времени, весьма продуктивно обратиться к некоторым базовым составляющим сознания. Одной из таких составляющих во всех эпохах, как известно, является отношение к смерти (наряду с отношением к деньгам, к женщине, к богатству и т.п.). Таким образом, всегда важно изучать вопрос *отношения к смерти* как одного из ориентиров, что ведет исследователя по тернистому пути изучения базового типа личности. Неизбежная конечность человека — один из тех фундаментальных бытийных вопросов, необходимость переживания которого изначально заложена в составе ментальности и видоизменяется преимущественно вследствие упрямой работы индивидуального ума. Феномен смерти — это неотрывная часть человеческого существования, которая заботит каждого человека в разных плоскостях. Одних — в контексте философского размышления причинности человеческого возникновения, другие концентрируются на разрешении насущных тягот, которые приносит с собой чужая кончина.

Но всегда смерть — это «великий компонент культуры, экран, на который проецировались все жизненные ценности» [9]. Элемент фундамента, на котором базируется «коллективное сознание». Человек смертен, это знание непреложно, и поскольку коллективное сознание явно выражает свою подвижность в течение времени, то и способы принятия факта смертности неизбежно меняются. Однако эти изменения могут характеризовать не только отношение к смерти, но и восприимчивость человеком определенных изменений жизненного уклада, а также его отношение к самому себе в частности и обществу в целом. Недаром на протяжении бытия смерть рисуется то избавительницей от страдания в юдоли слез, светлым завершением тернистого пути, то назойливой помехой, которую непременно стоит преодолеть, вооружившись вернейшим средством — знанием. Филипп Арьес (1914–1984) выделяет следующие варианты обозначения смерти в европейской истории [2]:

- «смерть прирученная» (*la mort apprivoisee*), являющая собой ту обыденную неизбежность, которой нет нужды страшиться ввиду ее неотвратимости. Смерть лишена глубокой индивидуальности, поскольку она — лишь сон перед Вторым Пришествием. Обрядовая часть ориентирована на семейство, к которому принадлежал усопший, являя собой не акт индивидуального прощания, а социальное мероприятие;
- «смерть своя» (*la mort de soi*), которая представляет собой продукт умственного труда интеллектуальной элиты XI—XIII веков. Обряд отпевания и погребения теперь замкнуты на усопшем, они призваны освободить его душу из оков плоти, что говорит о росте индивидуального сознания человека, о рефлексии насчет конечности индивидуальной истории;
- «смерть твоя» (*la mort de toi*), формирование которой можно связать с усилением персонального эгоизма на фоне кризиса веры в загробные миры, в результате чего смерть близкого человека воспринимается глубокой личностной раной;
- «смерть извращенная» (*la mort inverse*), проявившая себя в двадцатом веке, когда коллективный разум пытается вытолкнуть смерть из себя. Эта форма схожа со «смертью прирученной» в своем заявлении «нас всех однажды не станет», только в данном случае говорить и думать об этом человек не желает, он — заменяемый винт в машине социума, и ментальность постулирует идею, что смерть одного едва ли что-то значит в масштабе общества, и поэтому сама мысль об умирании отталкивается человеком от себя. Безусловно, смерть сегодня — интереснейшая тема для изучения, но данное исследование вынуждено ограничиться более ранними временными отрезками.

Для Нового времени подходящей категорией станет переходное состояние от «смерти своей» к «смерти твоей». Данный перечень, предложенный Арьесом, зиждится на достаточно аристократическом подходе к проблеме — уязвимым местом становится отсутствие внимания к социокультурным различиям, а также однобокая трактовка произвольно выбранных источников. Несмотря на критику, которой подвергалась работа Арьеса, он заявил следующую важную идею: ментальность суть феномен, пронизывающий все слои населения.

Разумеется, это заявление требует аккуратности, поскольку нельзя подходить с идентичной меркой к землепашцу и зажиточному коллекционеру диковинок. Однако ментальность как расширенное проявление некоего «бытового коллективного сознания», с включением в себя сложного спектра желаний, ощущений и предчувствий, раздвигает границы в вопросе изучения индивидуальных сдвигов внутри человека. Фокус на частное через смещение оптики личностного внимания с общественного.

Такие сохранившиеся элементы, как визитки гробовщиков (в частности, визитная карточка Уильяма Бойса, работавшего в 1680-х, предлагает не только услуги по изготовлению гробов, но и одежду для свидетелей последнего прощания с усопшим), объявления о поиске подмастерьев и буклеты о предлагаемых услугах (в 1783 году фирма Tuesby & Cooreg начала распространять каталог, где потенциальный покупатель мог выбрать фурнитуру для украшения гроба, подобрать внутреннюю обивку и заказать индивидуальный вензель), позволяют проследить медленный процесс формирования похоронной индустрии. Этот процесс начался еще в пятнадцатом столетии, когда в протестантских странах (в католических он протекал куда медленнее) сложилась традиция доверять похороны знатных господ специально обученным людям, которые обязывались соблюсти весь необходимый церемониал. В Англии этим заведовала организация под названием College of Arms. Во французской столице обязанность созыва на похороны августейшей особы легла на «глашатаев тела и вина» (*juries-crieurs de corps et de vin*).

В XVII веке расширение возможностей книгопечатания позволяет переложить функцию глашатаев на напечатанные похоронные письма, выполнявшие порой функцию входного билета ввиду ограниченного количества мест в церкви и на последующем похоронном фуршете. В XVIII веке к этим приглашениям уже могут прилагаться памятные броши с прядью волос усопшего. Прядь могла храниться внутри изделия, а могла быть частью миниатюры — как часть пейзажа или портрета. На протяжении XVII века происходит переход к той условной «твоей смерти», о которой писал Ф. Арьес, но речь идет по-прежнему о зажиточном слое населения. Ввиду личного переживания горя, замыкания горечи потери в рамках семейства, постепенно сходит на нет потребность массового приглашения людей на прощание.

Печатное приглашение в данном случае становится еще и интимным актом, протянутой нитью, что связывает приглашенных с семьей ушедшего — они приглашены лично, вовлечены в камерный процесс прощания, таким образом похороны претворяются в ритуализированное социальное таинство, каждый участник которого вынужден соблюдать свою роль.

Новое время продолжает реформировать аспекты социальной жизни на новый лад, забирая из монопольных рук гильдий похоронный процесс и передавая его в цепкие пальцы частных дельцов, сформировавших предложение соблюдения всех приличествующих обрядов на уровне геральдистов, но за меньшую стоимость. К середине XVIII века частные похоронные агентства — это наследуемое ремесло, требующее обучения и подтверждения образования. Средневековое захоронение в одном саване отходит в прошлое, сменившись стремительно ширящимся предложением гробов. Будто ограничение тела геометрическими границами под землей способно сохранить его samость, предотвратить неизбежное смешение с окружающим миром.

Своеобразным мерилom умонастроений времени также выступает феномен самоубийства. Причины, что побуждают человека ступить за край бездны, покинуть границы известного ему мира, необходимо рассматривать не только через призму индивидуальных психологических характеристик, но и через оптику общественного, то есть учитывать социальные, временные и географические обстоятельства. Европейский XVII век еще отводит «дьяволу» ведущую роль в помутнении разума отчаявшегося человека, тогда как в XVIII на первый план вновь выходит меланхолия, подводящая людей к последней черте еще во времена античности. В эпоху Возрождения меланхолия считалась незавидной участью тонкой человеческой природы, *в эпоху Просвещения же меланхолия становится модным атрибутом человека искусства.*

Так, Джонатан Свифт высмеивает чрезмерное погружение меланхолической природы в собственные глубины, описывая в своих «Путешествиях Гулливера» людей-лошадей, которые молоды и здоровы, но подвержены страсти забиться в угол, стонать и выть, отгоняя от себя слуг. Шиллер винит в меланхолии болезненный разрыв личности и природы.

Джон Донн в своем «Биатанатосе» пространно и уклончиво повествует о самоубийстве как о преступлении, поскольку убийство себя

это все равно что убийство человека, но при этом не каждый убийца виновен в этом деянии [22]. Осуждая с одной стороны, с другой Джон Донн находит оправдание добровольным уходам из жизни, которые упомянуты в Писании (в частности, Донна занимает вопрос смерти Самсона как «эмблемы Христа» и смерти Христа как самоубийства). Не ограничиваясь Писанием, Джон Донн приводит список известных самоубийц прошлого, обнаруживая у каждого из них весомый повод для их последнего поступка. Проблематика смерти встречается не только в прозе Донна: как минимум 32 сонета из 54 уделяют внимание смертности человека, ее преодолению и идее бессмертия [23]. Отношение к смерти меняется на протяжении жизни: от спасительного побега разума из клетки физического тела до пренебрежительного «короткого сна», за которым неизбежно последует пробуждение. «Смерть, не тщеславься: се людская ложь, / Что, мол, твоя неодолима сила... / Ты не убила тех, кого убила, / Да и меня, бедняжка, не убьешь» [Перевод Д.В. Щедровицкого].

Объяснимо, почему трактат Джона Донна написан с известной аккуратностью: размышления эти принадлежат руке заходящей молодости («Биатанатос» был написан автором в возрасте тридцати шести лет в 1608 году), они едва ли могли быть приняты от лица священнослужителя, которым он стал в 1621-м. Однако идея о смерти Христовой как о самоубийстве доходит в развитии до своего зенита в одной из последних проповедей Донна, которую он произнес перед Карлом I. Идея, что лишение себя жизни — не преступление, а простительное, а иногда даже похвальное и смелое решение, находит своих приверженцев среди просветителей XVIII столетия. Этическая дилемма заключается в вопросе: если жизнь как процесс нарекается человеческим правом, то превращает ли это право саму жизнь в безусловную обязанность?

Дени Дидро (1711–1784) заявляет, что не стоит заставлять жить человека, который дошел до того состояния, когда искренне не желает продолжать свое существование, когда жизнь представляет собой сплошное несчастье. Отмечая страсти и чувственные удовольствия, свойственные живому существу, Дидро подчеркивает, что их чрезмерность всегда пагубно отражается как на общем благе, так и на жизни индивида в отдельности, поскольку при выходе за рамки умеренности они превращаются в порок.

Среди аффектов, обсуждавшихся просветителями, встречается и любовь к жизни: «Ценить жизнь больше, чем она того заслуживает, свойственно только трусам» [11, с. 76]. Жюльен Офрэ Ламетри (1709–1751) возлагает вину за страх перед неизбежностью смерти на непросвещенный разум, который должен преодолеть в себе эту слабость [14]. Таким образом, только *презрение к смерти способно помочь человеческому существу возвыситься над ней*. С Ламетри соглашается Поль Гольбах, который подтверждает, что смерть тождественна глубокому сну и «просвещенный разум» способен искоренить в себе страх перед этим процессом [6]. Интересно, что эти концепты, развитые еще в XVIII веке, входят в активный арсенал как психотерапии, так и философии XX–XXI веков.

Не только французские просветители определяли самоубийство как право индивида и как добровольный выбор личности. Дэвид Юм (1711–1776) — шотландский философ, номиналист, эмпирик — выдвигает три основных критерия, по которым осуждается самоубийство: «Если самоубийство преступно, то оно должно быть нарушением нашего долга или по отношению к богу, или по отношению к нашим ближним, или по отношению к нам самим» [21]. После чего последовательно их оспаривает, приходя к выводу, что подобное роковое средство в определенных обстоятельствах является необходимостью и человек имеет на него право без оглядки на бога, на ближних и на самого себя.

Обобщая широкие процессы культуры, можно прийти к выводу, что в XVIII веке явно усиливается тенденция к обособлению человека внутри своей личности, что дополнительно выражается в распространявшейся практике личных записей и дневников, не предназначенных для публикации.

Несомненно, все это — *признаки углубляющегося индивидуального сознания*. Новое время не только потворствует этому новому стремлению личности к одиночеству, но и противодействует, насаждая *необходимость не быть, а казаться*, то есть соблюдать социальные ритуалы в ущерб внутренней искренности, если человек жаждет добиться социальной стабильности, признания и успеха. Завершение

восемнадцатого столетия отмечено очередным размытием границ между частным и общественным, поскольку «частное» лишается статуса «личного» и превращается в то, что сокрыто от общества, а значит — требующее контроля, ведь именно в сфере частной жизни плодородная почва для взращивания недовольства, бунта и агрессивных настроений.

Весьма интересно сослаться и на такое довольно частное обстоятельство: процессы соперничества личного с общественным прослеживаются во Франции через наблюдения о нововведениях в одежде. Отметим, что после созыва Генеральных Штатов в 1789 году одежда наделяется выражением политической воли. Представители знати блистают золотом и оправляют кружева, пока представители третьего сословия сохраняют верность строгости темных одежд [12]. Среди республиканок в 1792 году активно входит в моду так называемый «конституционный костюм», или «костюм равенства», который был представлен широкой публике модными журналами за два года до этого. Помимо самого костюма задавалась мода и на цвета — женщине-патриотке следовало обзавестись голубым сукном, кокардой, окрашенной в национальные цвета, и шляпкой с черной лентой.

Подобная агрессивная демонстрация своей жизненной позиции посредством подобранного гардероба спровоцировала в 1792 году принятие Конвентом указа о либерализации костюма, за которым на самом деле крылось недовольство столь активным вовлечением женщин в политическую жизнь, что сказывалось на нежелательном гендерном уравнивании, поскольку женщины «отрывались от очага». Сначала красные колпаки, а затем они потребуют оружия, из-за чего вслед за запретом на принудительное облачение человека в определенную одежду, выступающую отличительным знаком, упразднились и женские клубы.

Иначе развернулся вопрос с мужским костюмом: весной 1794 года Жак-Луи Давида озаботили заказом на создание нового национального костюма, в рамках работы над которым он даже создал два типа гражданской униформы. Впрочем, гражданская униформа не возымела успеха и носилась только людьми из круга почитателей гения художника, но сама попытка унифицировать внешний вид людей говорит о желании нивелировать границу между общественным лицом и частной индивидуальностью. Эта унификация была преподнесена

в обертке из постулатов о равенстве — пока социальные различия считаются за счет внешнего вида, ни о каком новом обществе не может идти речи. Претенциозный проект по реформированию внешнего вида французских граждан не снискал успеха и был свернут, но по-своему проявился в более локальных социальных группах. Например, некоторое время еще сохранялась манера одеваться «à la victime» в память о погибших в челюстях гильотин: открытая обувь, одежда в клетку и длинные волосы.

Претерпел определенные изменения и частный интерьер, в котором религиозные изображения потеснились, сметенные волной предметов, расцвеченных призывами к Революции, аллегорическими изображениями Свободы, Равенства и Процветания. Картины, сундуки, табакерки, вазы, календари, зеркала, — бытовые предметы для любого кошелька претерпевали изменения, становясь трансляторами идеологических лозунгов. Это не могло мигом изменить мышление людей, но способствовало формированию долгоиграющих поведенческих паттернов. В эпоху Возрождения светские лица претворялись в картине как часть религиозного действия, засилье наполеоновских портретов стимулировало складывание удачной легенды о его грядущих победах, в двадцатом веке страсть политизировать частный быт достигла пика.

Таким образом, мы описали некоторые культурологические измерения коллективного сознания, устойчивых констант жизненного мира человека Нового времени.

Список литературы:

- 1 Ануфриев Е.А., Лесная Л.В. Российский менталитет как социально-политический феномен. СПЖ. 1997. № 4. С. 21–24.
- 2 Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс, 1992. 528 с.
- 3 Балланш П. Опыт об общественных установлениях в их отношении к новым идеям // Эстетика раннего французского романтизма. М.: Искусство, 1982. С. 70–93.
- 4 Гершунский Б.С. Россия и США на пороге третьего тысячелетия. Опыт экспериментального исследования российского и американского менталитетов. М.: Флинта, 1999. 599 с.
- 5 Гетц Г.В. Изучение ментальности: взгляд из Германии // Споры о главном: дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М.: Наука, 1993. С. 58–64.
- 6 Гольбах, П.А. Избранные произведения в двух томах. Том 1. М.: Мысль, 1963. 715 с.
- 7 Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. 304 с.
- 8 Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006. 375 с.
- 9 Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. 432 с.
- 10 Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии. М.: Одиссей: Человек в истории, 1989. С. 114–135.
- 11 Дидро Д. Принципы нравственной философии, или Опыт о достоинстве и добродетели, написанный милордом Ш***. Сочинения: в 2 томах. Том 1. М.: Мысль, 1986. С. 58–162.
- 12 Жюль М. Народ. М.: Прогресс, 1965. 480 с.
- 13 История ментальностей, историческая антропология: зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М.: РГГУ, 1996. 255 с.
- 14 Ламетри Ж.О. Сочинения. Серия: Философское наследие. Том 88. М.: Мысль, 1976. 551 с.
- 15 Пушкирев Л.Н. Что такое менталитет? (Исторические заметки) // Отечественная история. 1995. № 3. С. 159–164.
- 16 Тарнас Р. История западного мышления (страсти западного ума). М.: Крон, 1995. 448 с.
- 17 Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 632 с.
- 18 Фонтенель Б. Рассуждения о религии природы и разума. М.: Мысль, 1979. 304 с.
- 19 Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 17–47.
- 20 Шпрандель Р. Мои опыты в области истории ментальностей // История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М.: РГГУ, 1996. С. 49–53.
- 21 Юм Д. О самоубийстве // Диалоги о естественной религии. М.: Юрайт, 2019. 130 с.
- 22 Donne J. Biathanatos, A Declaration of that Paradox, Or Thesis that Self-Homicide Is not so Naturally Sin, that It May Never Be Otherwise. London: John Dawson, 2010. 248 p.
- 23 Donne J. Songs and Sonnets. Poems of John Donne. London: Lawrence & Bullen, 1896. 82 p.
- 24 Graus F. Mentalität-Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung. Heidelberg: Vorträge und Forschungen, 1987. Vol. 35. Pp. 9–48.

References:

- 1 Anufriev E.A., Lesnaya L.V. Rossijskij mentalitet kak social'no-politicheskij fenomen [Russian mentality as a socio-political phenomenon]. *SPZH*, no. 4, 1997, pp. 21–24. (In Russ.)
- 2 Ar'ès F. *Chelovek pered licom smerti* [Man in the face of Death]. Moscow, Progress Publ., 1992. 528 p. (In Russ.)
- 3 Ballansh P. Opyt ob obshchestvennyh ustanovleniyah v ih otnoshenii k novym ideyam [The experience of public institutions in their relation to new ideas]. *Estetika rannego francuzskogo romantizma* [Aesthetics of early French romanticism]. Moscow, Iskustvo Publ., 1982, pp. 70–93. (In Russ.)
- 4 Gershunskij B.S. *Rossiya i SSHA na poroge tret'ego tysyacheletiya. Opyt eksperimental'no go issledovaniya rossijskogo i amerikanskogo mentalitetov* [Russia and the United States on the threshold of the third millennium. Experience in an experimental study of Russian and American mentalities] Moscow, Flinta Publ., 1999. 599 p. (In Russ.)
- 5 Getc G.-V. Izuchenie mental'nosti: vzglyad iz Germanii [The study of mentality: a view from Germany]. *Spory o glavnom: diskussii o nastoyashchem i budushchem istoricheskoy nauki vokrug francuzskoy shkoly «Annalov»* [Disputes about the main thing: discussions about the present and future of historical science around the French Annales School]. Moscow, Nauka Publ, 1993, pp. 58–64. (In Russ.)
- 6 Gol'bah P.A. *Izbrannye proizvedeniya v dvuh tomah* [Selected works in two volumes]. Vol. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1963. 715 p. (In Russ.)
- 7 Gofman I. *Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoj zhizni* [Introducing yourself to others in everyday life]. Moscow, Kanon-Press-C Publ., 2000. 304 p. (In Russ.)
- 8 Gryaznov A.F. *Analiticheskaya filosofiya* [Analytical philosophy]. Moscow, Vyschshaya Shkola Publ, 2006. 375 p. (In Russ.)
- 9 Gurevich A.Ya. *Istoricheskij sintez i shkola "Annalov"* [Historical synthesis and the Annales School]. Moscow, Indrik Publ., 1993. 432 p. (In Russ.)
- 10 Gurevich A.Ya. *Smert' kak problema istoricheskoy antropologii: o novom napravlenii v zarubezhnoj istoriografii* [Death as a problem of historical anthropology: a new direction in foreign historiography]. Moscow, Odissee: Chelovek v istorii Publ., 1989, pp. 114–135. (In Russ.)
- 11 Didro D. Principy nravstvennoj filosofii, ili Opyt o dostoinstve i dobrodeteli, napisanny milordom SH*** [The principles of moral philosophy, or Experience of dignity and virtue, written by my lord Sh ***]. *Sochineniya* [Works]. Vol. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1986, pp. 58–162. (In Russ.)
- 12 Zhyul' M. *Narod* [People]. Moscow, Progress Publ., 1965. 480 p. (In Russ.)
- 13 *Istoriya mental'nostej, istoricheskaya antropologiya: zarubezhnye issledovaniya v obzorah i referatah* [The history of mentalities, historical anthropology: foreign studies in reviews and essays]. Moscow, RGGU Publ., 1996. 255 p. (In Russ.)
- 14 Lametri Zh.O. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Mysl' Publ., 1976. 551 p. (In Russ.)
- 15 Pushkarev L.N. Chto takoe mentalitet? (Istoricheskie zametki) [What is the mentality? (Historical notes)]. *Otechestvennaya istoriya*, no. 3, 1995, pp. 159–164. (In Russ.)
- 16 Tarnas R. *Istoriya zapadnogo myshleniya (strasti zapadnogo uma)* [History of Western thinking (passion of the Western mind)]. Moscow, Kron Publ., 1995. 448 p. (In Russ.)
- 17 Fevr L. *Boi za istoriyu* [Fights for the History]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 632 p. (In Russ.)
- 18 Fontenel' B. *Rassuzhdeniya o religii prirody i razuma* [Reasoning on the religion of nature and reason]. Moscow, Mysl' Publ., 1979. 304 p. (In Russ.)
- 19 Shart'e R. *Intellektual'naya istoriya i istoriya mental'nostej: dvojnaya pereocenka?* [Intellectual History and the History of Mentality: Double Revaluation?]. Moscow, Novoe literaturnoje obozrenie Publ., 2004, pp. 17–47. (In Russ.)
- 20 Shprandel' R. *Moi opyty v oblasti istorii mental'nostej* [My experiments in the field of the history of mentalities]. *Istoriya mental'nostej. Istoricheskaya antropologiya. Zarubezhnye issledovaniya v obzorah i referatah* [History of mentalities. Historical anthropology. Foreign studies in reviews and essays]. Moscow, RGGU Publ., 1996, pp. 49–53. (In Russ.)
- 21 Yum D. *O samoubijstve* [About suicide]. *Dialogi o estestvennoj religii* [Dialogues about the natural religion]. Moscow, Yurajt Publ., 2019. 130 p. (In Russ.)
- 22 Donne J. *Biathanatos, A Declaration of that Paradox, Or Thesis that Self-Homicide Is not so Naturally Sin, that It May Never Be Otherwise*. London, John Dawson Publ., 2010. 248 p.
- 23 Donne J. *Songs and Sonnets. Poems of John Donne*. London, Lawrence & Bullen Publ., 1896. 82 p.
- 24 Graus F. *Mentalität-Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung*. Heidelberg, Vorträge und Forschungen Publ., 1987, pp. 9–48.