

ЮРИЙ САВЕЛЬЕВ

О биологических симулякрах в социокультурном развитии Смерть и гендер от архаики к постмодерну

Всемогущество природы проявляет свое воз-
действие на человека в сексе и смерти.
Филипп Арьес

Выбор проблемы для третьего мастер-класса закономерен: после рассмотрения взаимодействия природы и культуры через призму такого биологически детерминированного явления как человеческая сексуальность и пол, в общественной системе только смерть остается более близким к природе феноменом. Причем неоспоримый факт ее существования, кажется, окончательно и неотвратно разрешает основополагающую дилемму — социально-природную двойственность человека, в конечном итоге вырывая его из ткани культуры и общественных отношений.

Однако, эта тема для социального познания не является однозначной. Как отмечает А. Я. Гуревич, она «оказывается табуированной или окутанной многообразными наслоениями, затемняющими ее смысл и скрывающими ее от взора исследователя» [5, с. 116]. И дело здесь не только в «вечной» экзистенциальной проблеме человека и влиянии различных философских и религиозных учений на мировоззрение исследователей, но и в том, что сама сущность данного явления, с точки зрения науки, носит сугубо биологический характер. В то же время, восприятие смерти, отношение к умершим и представление о потустороннем мире являются важнейшей частью индивидуального и коллективного сознания, ментальности, моделей социального поведения, неотъемлемым компонентом любой культуры, а по мнению ряда ученых, даже может быть «эталоном, индикатором характера цивилизации» [5, с. 114].

Поэтому в социальном познании помимо традиционных для данной темы демографических и по преимуществу описательных археологических, религиоведческих и этнографических исследований погребальных обрядов и картины загробной жизни постепенно образовался целостный подход к изучению смерти как факта истории культуры. Тем не менее, этот подход ограничивается лишь историей ментальностей, и, нередко, даже для историков, которые специализируются на реконструкции картины мира и социально-психологических основ жизни различных обществ, он все еще остается непривычным [5, с. 117].

Думаю, что не ошибусь, если предположу, что для теоретической социологии данная проблематика выглядит не просто необычной, а, по меньшей мере, экстравагантной. В то же время, в западной, и особенно, англоязычной литературе уже в 50–60-е годы насчитывались сотни эмпирических социологических исследований поведенческих стереотипов и отношения к смерти в западном обществе того времени [1, с. 121]. Более того, на мой взгляд, именно социологические объяснительные концепции способны дать ответы на ключевые вопросы, над решением которых более тридцати лет бьется историческая антропология, и перевести исследование данной проблемы с дескриптивного уровня реконструкции картины мира на теоретический уровень, ведущий к пониманию закономерностей формирования и изменения этой картины.

Крайне важным является также то, что это необходимо не только для решения локальных задач по изучению социально-психологических установок в данном специфическом культурном аспекте, но может позволить раскрыть глубинные универсальные механизмы общественной жизнедеятельности.

Постичь общество и культуру без их соотнесения с природой невозможно. Такие пограничные зоны природно-общественно-человеческого как сексуальность, половая принадлежность и связанные с нею роли, и, наконец, смерть, которые, казалось бы, неизбежно определены биологической необходимостью, вместе с тем, в значительно большей степени чем любые другие сферы жизни человека освоены культурой, табуированы, символизированы и жестко регламентированы. Причем, эти социокультурные слои настолько консервативны, глубоко сокрыты и органично вплетены в человеческую природу, что они чаще всего и воспринимаются как извечные, природные и потому неизменные основания общественного. Выявить их и обнаружить присущие им инварианты функционирования и развития является актуальной задачей для современного социального познания.

* * *

Автором первого всестороннего (в рамках западноевропейской цивилизации, начиная с эпохи раннего средневековья) исследования смерти в культуре был Филипп Арьес. Он предложил эволюционистскую схему развития отношения к смерти от лишнего драмы спокойного принятия, как части архаического обмена человека с природой, до стремления вытеснить все, что с ней связано, из человеческого сознания, «смерти перевернутой», когда «общество изгоняет смерть, если только речь не идет о выдающихся деятелях государства» и «в городах все отныне происходит так, словно никто больше не умирает» [1, с. 104].

Для объяснения данного процесса историк и демограф Арьес создает по существу социологическую концепцию «индивидуализации восприятия смерти». Согласно этой концепции изменение отношения общества к смерти было обусловлено развитием человеческого сознания, когда постепенно формируется «модель собственной смерти», которая разрушает архаическую модель «прирученной смерти», выработанной обществом для «смягчения» ее индивидуального характера, и вновь открывает смерть «как конец и итог индивидуальной жизни» [1, с. 102–103].

При всей стройности и правдоподобности теории Арьеса и безусловном богатстве фактического материала его исследование подверглось основательной критике. Его главный недостаток — отсутствие «социальной дифференциации ментальностей» [5, с. 123]. С точки зрения М. Вовеля,¹ Арьес, во-первых, экстраполирует ментальность элиты на все общество, не выделяя народную культуру и религиозное сознание низов, во-вторых, рассматривает коллективное бессознательное в качестве автономной и развивающейся по собственным законам сферы, игнорируя связь ментальности с объективными социально-экономическими и демографическими структурами [5, с. 125].

Также Арьесу вменяют несистематическое, а временами, некритическое и произвольное использование источников [5, с. 120, 123]. По мнению А.Я. Гуревича, Арьес «не замечает противоречий между идеальной нормой и литературным клише, с одной стороны, и фактами действительности — с другой», опираясь в своем анализе на нерепрезентативные художественные стилизации [5, с. 120]. Более того, центральный аргумент Арьеса о замене в XV в. представления о коллективном Страшном суде в конце времен представлением об индивидуальном суде грешника не подтверждается, а опровергается источниками, при этом учение об индивидуальном посмертном воздаянии не забывалось и в эпоху раннего средневековья [5, с. 121–122]. В целом, тезис о безмятежном принятии смерти до XIV — XV вв. не находит подтверждения в источниках и отвергается другими медиевистами [3, с. 110].

Впрочем, главная проблема оказывается отнюдь не в источниках и даже не в их неадекватной интерпретации. Так, Вовель, чья источниковая база полнее, и который работает с источниками более строго и систематично, и, к тому же, очень осторожен в своих выводах, в целом принимает тезис Арьеса об индивидуализации восприятия смерти ко времени позднего средневековья [5, с. 129]. И хотя индивидуалистические тенденции в истории европейского общества средних веков неоспоримы, аргументы в пользу их непосредственной связи с изменением восприятия смерти остаются малоубедительными [5, там же]. Кроме того, индивидуализация жизни западноевропейцев этого периода была следствием не эволюции христианского мировоззрения, а, скорее, результатом перестройки родственных структур, преимущественно в городах, «где значительная часть населения состояла из недавних эмигрантов, лишенных родственных корней» [3, с. 110]. Это плохо объясняет, во-первых, почему обострившийся страх смерти и апокалиптические ожидания охватывают все слои населения, во-вторых, почему эти ожидания и страх находили выражение в форме массовых действий — «плясок смерти», самобичеваний, шествий, похоронных процессий (и это при развившемся индивидуализме восприятия!), и, наконец, почему все это стало происходить именно в XIV — XV вв.

Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что период с начала XIV и до конца XV века является переломным в истории отношения к смерти в Западной Европе [5, с. 127; 3, с. 186, 206 прим. 230]. Однако, предс-

¹ Мишель Вовель — крупный французский историк-марксист, автор книги «Смерть и Запад с 1300 г. до наших дней», изданной в 1975 году. Анализ его работы дан в цитируемой статье А. Я. Гуревича [5, с. 124–132].

тавляются неубедительными концепции, в которых причины этого феномена усматриваются в страшных эпидемиях XIV в. Проблема здесь не только в том, что демографический кризис наступил еще до начала эпидемий и был связан с вековым ухудшением климата, кризисом в земледелии и нехваткой ресурсов, и в том, что прямой зависимости между эпидемиями и изменениями ментальных установок общества по поводу смерти не прослеживается [9, с. 103–104; 5, с. 127–128, 135 прим. 24]. Главное же то, что эти ментальные изменения начались еще в XII – XIII вв. задолго до эпидемий и других негативных тенденций в период демографического роста и подъема средневековой экономики, и то, что «жадность к жизни», сочетаемая с отчаянием и страхом смерти, как ни странно, охватывает западноевропейское общество на фоне общего роста продолжительности жизни в XIV – XV вв. [3, с. 106, 110, 182–183, 205 прим. 218].

Попробуем теперь абстрагироваться от процессов, происходивших в Западной Европе в эпоху средневековья, хотя к их рассмотрению еще придется неоднократно возвращаться, поскольку они действительно играют ключевую роль в трансформации картины мира и развитии человеческой культуры.

Можно ли согласиться с теорией Арьеса? Тезис об индивидуализации восприятия смерти, но без его редукции к изменению христианского религиозного сознания, в целом может быть принят. Индивидуалистические тенденции, безусловно, существовали в западноевропейском обществе (в других обществах, впрочем, тоже). Индивидуализировались различные аспекты жизни человека, в том числе, и его отношение к смерти. Но является ли именно эта тенденция причиной того, что, словами Арьеса, смерть становится «перевернутой», когда появляются страх и обостренное переживание ее неизбежности и, как следствие, она вытесняется из коллективного сознания? Или же это сопутствующий фактор?

Как показывает анализ, объяснение изменений восприятия смерти через индивидуализацию недостаточно. Теория Арьеса могла бы работать, если бы удалось доказать существование однонаправленной эволюции отношения к смерти, совпадающей с тенденцией осознания индивидуального характера последней. Реальность же неоднозначна и не укладывается в стройную схему, предложенную Арьесом.

Его тезис об изначальной архаической модели «прирученной смерти» и гармонии между живыми и мертвыми несостоятелен. В действительности существовало несколько моделей [17, с. 142–143], однако, господствующими, как и сегодня, были страх и негативное восприятие этого неминуемого события в жизни как всей общины, так и отдельного человека. Причем боялись не только смерти, но и мертвых. В верованиях многих первобытных племен умершие могли по разным причинам, например, если их смерть осталась неотмщенной или тела не были погребены должным образом, целенаправленно вредить живым, находя в этом единственную отраду [13, с. 268–269]. Подобные верования о мертвецах-двойниках сохранялись в народном сознании и в средневековой Европе [5, с. 127, 135 прим. 23]. Боязнь потревожить дух покойного в архаических культурах выражается в табу на произнесение имен умерших. Нарушивший запрет попадает «под власть злых духов», то есть мертвых [14, с. 242]. С этой же целью могут сменить имена все родственники

покойного и люди, носящие то же имя. Последние подвергаются особому риску и могут вскорости умереть, так как покойный тезка может захватить их с собой в страну духов [14, с. 234]. Часто родственники оставляли — на длительное время или навсегда — в пользование духу принадлежавший ему при жизни дом и избегали даже приближаться к нему [13, с. 267–268]. В скандинавской мифологии злые силы воплощаются в Нагльфар — корабле, сделанном из ногтей мертвецов и участвующем в гибели мира [12, с. 188].

Уже в глубокой древности смерть это личное горе человека. Тоскует о своем близком друге, ощущает безысходность и свое бессилие перед неизбежностью собственной смерти великий бесстрашный герой Гильгамеш [7, с. 190]. «Твоя смерть», о которой пишет Арьес, не является открытием лишь Нового времени. Трагичность потери близких психологически точно передается в шумерских погребальных элегиях, написанных около 1700 г. до н. э. [7, с. 171–178]. В Древнем Шумере муж, потерявший жену, переживает те же чувства, что и современный человек. Различие состоит (это под индивидуальной моделью, видимо, и подразумевает Арьес) в интенсификации эмоциональной нагрузки в более поздние эпохи вследствие обособления малой семьи и отсутствия поддержки широкого круга родственников [3, с. 110]. (О факторе перестройки родственных структур в Европе в средние века говорилось чуть выше.) Однако, примечательно, что в Древнем Шумере страдает и тоскует по близким еще и сам умерший, который как раз оказывается лишенным родственной поддержки и вынужден оставаться один на один со своим горем в подземном мире Кур. Так, безутешно стенает великий царь Ур-Намму, вспоминая о своей жене, которую не сможет больше обнять, и ребенка, которого некому покачать на коленях [7, с. 159–160].

Смерть архаики не безмятежна. Это не только горе, но и угроза существованию порядка и безусловное зло. Смерть это результат действия враждебных и злых сил. Считалось жизненно важным для архаических обществ оградить себя от этой опасности и изгнать злые силы, носителями которых являлись души умерших, обитавших в непосредственной близости от живых. В отличие от Арьеса, Э. Тайлор полагал, что «жизнь и смерть плохо уживаются между собой, и, начиная с самых древнейших времен, мы встречаем много способов, которыми живущие пытались освободиться от домашних духов» [13, с. 267]. Отсюда множество церемоний «изгнания», «выноса», «сожжения», «погребения» смерти [14, с. 291–299, 573–574]. Изгнание смерти это необходимое действие для поддержания социального порядка.

Древнейшие мифы о происхождении смерти связывают ее появление с дурной вестью, ошибкой или злым умыслом, а позднее, с наказанием. Смерть несовместима с представлениями людей об идеальном существовании. Ее не было в библейском рае. В «золотом веке» Гесиода смерть подобна глубокому сну. Никто не умирал в эпоху господства Ахура-Мазды, когда царили добро и справедливость. В блаженной стране шумерской мифологии Тильмун нет ни болезней, ни смерти.

С другой стороны, смерть являлась непременным атрибутом отрицательных мифологических персонажей и их орудием в борьбе против божественного порядка. Она, наряду с голодом и болезнями, считалась порождением духа зла Ангхро Манью. Негативно описывается загробный мир, который,

почти всегда, помещается под землей. Там царит мрак и холод. В германской мифологии, например, им правит свирепая и страшная на вид великанша Хель: «Мокрая морось зовутся ее палаты, голод ее блюдо, истощение ее нож, лежебока – слуга, соня – служанка» [10, с. 31].

Исходя из вышеизложенного, трудно согласиться с концепцией Арьеса о существовании «прирученной смерти» до развившегося осознания ее индивидуального характера. Вместе с тем, множество фактов, которые он приводит, также соответствуют действительности. Данное противоречие объясняется тем, что отношение к смерти в традиционных обществах было амбивалентным. Это и нарушает стройный эволюционный ряд, сконструированный Арьесом, даже в рамках одной западноевропейской цивилизации.

Амбивалентность восприятия смерти, однако, не означает того, что она с необходимостью рассматривается и как положительное явление. История культуры однозначно свидетельствует о том, что субстанциональность смерти негативна. Но отношения между миром живых и миром мертвых в архаическом обществе строятся на основе взаимодополнения. Да и сами эти миры сосуществуют в одном временном измерении. Души умерших обитают среди живых [13, с. 255–257]. Об одной из стратегий взаимодействия с ними – изгнания и ограждения от их злого влияния, уже упоминалось. Но с мертвыми можно было также договориться, умиловить их. Кроме того, они являются предками живущих, могут обладать доброй волей и помогать последним. Живые относятся к мертвым не только со страхом, но и с уважением, поскольку те обладают большей силой, знанием, и их статус в целом выше [17, с. 144]. Почитание духов предков имеет амбивалентный характер: с одной стороны, его источник страх и стремление избежать воздействия злых сил, с другой – уважение к старшим и могущественным родственникам, покровителям рода. То, как будут строиться отношения с ними, зависит от многих факторов (исполнения ритуалов, соблюдения запретов и т.п.) и результат может быть как благоприятным, так и неблагоприятным для живущих. Поэтому живые гостеприимно угощают мертвых, хранят дома их образы или, даже, тела покойных родственников, но также могут оставлять свои жилища и разорять «целые деревни, чтобы избавиться от опасного соседства отошедших душ» [13, с. 267, 272, 268].

Близкое соседство живых и мертвых, которое выражалось, в частности, в географии захоронений, на что в подтверждение своей теории «прирученной смерти» в эпоху раннего средневековья ссылается Арьес, было нормой для традиционного общества. Например, в Шумере и Аккаде захоронения даже находились на территории жилого дома в специальных культовых помещениях [6, с. 80]. Но и тысячелетия спустя в христианском мире обладание мощами святых играло чрезвычайно важную роль. Однако, близость к мертвым не ограничивалась останками. С мертвыми можно было, буквально, вполне «натуралистически» [17, с. 142–143] разговаривать и разделять трапезу [13, с. 267]. С ними советовались и у них просили о помощи [5, с. 129]. Со своей стороны мертвые нуждались в постоянном внимании живых и жертвоприношениях [13, с. 272–273].

Как известно, амбивалентность смерти восходит к наиболее архаическим пластам человеческой культуры, связанным с циклическими представления-

ми об умирающей и возрождающейся природе. Поэтому в церемониях изгнания смерти присутствует элемент подготовки к весеннему воскрешению всего живого. Изображению смерти приписывалось обладание животворящей силой, вследствие чего остатки чучела, олицетворявшего смерть, разбрасывались в поле и клались в ясли для увеличения урожайности и плодovitости скота [14, с. 297–299]. В архаическом сознании смерть связывалась со способностью к оплодотворению и новым рождением в постоянном самооживлении и обновлении природы, что впоследствии нашло выражение в мифах об умирающем и воскресающем боге. Смерть и рождение также составляют единство в обрядах инициации, которые играли ключевую роль в воспроизводстве социального порядка первобытных обществ [14, с. 646–654].

Наконец, в развитых религиозных системах смерть стала переходом к вечной жизни, искуплением грехов, возможностью для получения загробного воздаяния. Помимо религиозно-нравственного аспекта здесь можно также отметить, что при определенных условиях смерть означала приближение к могущественному покровителю, верховному (а иногда, и благому) божеству, будь-то пребывание в царстве Осириса или Вальгалле.

Таким образом, смерть как культурный феномен не является тождественным тому биологическому факту, который фиксируется и описывается естествознанием. Более того, в качестве культурного феномена она перформативна, многообразна по приписываемым ей функциям и изменяется в ходе социокультурного развития. Но что же является регулятором этих изменений и детерминантом вариативных форм существования в обществе? Вместо теории индивидуализации Арьеса, которая полностью на эти вопросы ответить не смогла, Жан Бодрийяр предложил в качестве объяснения социологическую концепцию символического обмена.

Эта концепция замечательно определяет сущность смерти как социокультурного явления. В обществе «смерть имеет смысл только будучи дарована и принята, то есть социализирована через обмен» [4, с. 185]. Она является «социальной демаркационной линией», разделяющая две социальные группы живых и мертвых, которые существуют лишь по отношению к ней [4, с. 173]. Это не «естественная» биологическая смерть, а смерть символическая, которая «обменивается в социальном ритуале праздника» [4, с. 179]. Поэтому смерть в социальном смысле не является индивидуальным актом. В акте смерти принимает участие вся группа: «Любая смерть социальна, публична, коллективна... Смерть ставится на кон, выигрывается в символической игре – для умершего выигрышем является его статус, а группа обогащается новым партнером» [4, с. 184].

С концепцией Бодрийяра следует согласиться. Действительно, смерть с точки зрения человека должна восприниматься именно как социокультурный акт. И не просто восприниматься, а реально быть для человека таким актом. Однако так должно быть не только потому, что в архаическом сознании природа и общество не противопоставлялись, а мыслились как неразрывные части единого социального порядка. В акте смерти фиксируется некая за пределами человеческого бытия и проявляется ограниченность человеческого опыта. Как было отмечено в ходе дискуссии на мастер-классе, собственная реальная смерть не дана в индивидуальном опыте. Индивидуальный опыт имеет

дело с «результатами» — социальными последствиями смерти других членов группы, с одной стороны, и с проектируемыми по аналогии с данными результатами возможными последствиями собственной смерти — с другой. Биологическая смерть человека предстает для него всегда как будущее, причем будущее недостижимое, которое становится настоящим только для внешнего наблюдателя. Вместе с тем для внешнего наблюдателя данное событие может быть охарактеризовано и имеет смысл лишь по отношению к живым. Иными словами, собственная биологическая смерть индивидуально не фиксируема, а биологическая смерть других людей для индивида опосредована ее социальным значением. Следовательно, и его смерть должна быть значима точно таким же образом. Это социальное значение связано прежде всего с изменением статуса — мертвые навсегда покидают группу. Смерть обменивается на статус и этот обмен связан с возможностью посмертного символического влияния на группу. Кроме того, смерть является наиболее ценной валютой обмена, поскольку это последнее действие социального агента, которое завершает всю цепь его предшествующих действий, его *ultima ratio*, предельное, что поддается конвертации в социальность. Именно с этим связана чрезвычайная важность в кодексе самурая ритуального самоубийства. В скальдической поэзии и исландских сагах в центр повествования, как правило, выдвинута смерть героя, а в «Перечне Инглингов» вообще рассказывается только о смерти каждого из конунгов этой династии [5, с. 131]. В архаический период смысл жизни человека, во многом, состоял в его смерти, в том, как он умер, и чем была его смерть для соплеменников. В символическом обмене состоит смысл любой жертвенной смерти и в современном обществе [4, с. 185].

С моей точки зрения, концепция Бодрийера как нельзя лучше объясняет амбивалентность отношения к смерти в традиционных обществах и то, что определяет ее восприятие в общей картине мира. Для группы обмен является амбивалентным, поскольку это потеря-приобретение. В более общем смысле смерть является вызовом группе, который требует разрешения конфликта и очищения, что оказывается необходимым условием существования группы, ее интеграции и воспроизводства социальных связей. Это свидетельство обновления и традиции, выживания общественного целого на фоне обреченности его составляющих. Для отдельного человека важен характер и результат символического обмена, во-первых, по отношению к группе — что означала его смерть для нее и как на основе этого будут строиться отношения между живыми и мертвыми, во-вторых, для него лично — каким будет его статус, попадет ли он в мрачный Нифльхейм или на пир к Одину, получит загробное воздаяние или же наказание за грехи.

Однако, в дальнейшем, указывает Бодрийер, амбивалентность символического обмена и с ним взаимобратимость жизни и смерти исчезает. Эта ситуация характерна для современного буржуазного общества. Результат здесь такой же, о котором писал Арьес — смерть воспринимается как «анти-общественное, неисправимо отклоняющееся поведение», быть мертвым является «немыслимой аномалией» [4, с. 172]. Смерть становится «непристойной и неудобной», она изгоняется из общества и делается экстерриториальной [4, с. 199]. Вместе с тем, причина подобных изменений заключается не в развитии индивидуального сознания, хотя его роль Бодрийер признает и

даже подчеркивает [4, с. 177, 180]. Но, по его мнению, вытеснение смерти не носит антропологического характера, это социальный акт [4, с. 175]. В таком случае индивидуализация восприятия смерти сама является следствием социокультурного развития.

Отправную точку в процессе вытеснения смерти Бодрийяр усматривает в «репрессивной социализации жизни», когда обмен с мертвыми допускается только через посредничество и контроль института жречества, вследствие чего возникают абстрактное социальное время, инстанции репрезентации и первая форма отчуждения [4, там же]. Следующий этап состоял в появлении христианской «политической экономии индивидуального спасения» через процесс накопления заслуг [4, с. 177]. Это стимулировало индивидуализацию человеческого сознания, а затем из христианской политической экономии выросла протестантская этика и капиталистическая политическая экономия накопления, производства и обмена, в которой «смерть перестает с кем бы то ни было разделяться», и «каждый одинок перед лицом всеобщего эквивалента» [4, с. 177–178]. Это был переломный момент и, начиная с XVI в., в Европе появляется «навязчивый страх смерти и стремление отменить ее путем накопления... ценностей и прежде всего времени как ценности» [4, с. 178]. В этом бесконечном накоплении-дефиците времени и бесконечном самовозрастании капитала уже нет «обратимости обмена/дара» — она заменяется необратимым количественным ростом и бессмысленным в пределах отдельной человеческой жизни прогрессом [4, с. 178, 183].

В итоге Бодрийяр приходит к очень важному выводу — безобменная смерть неизбежно становится «естественной», то есть такой, которая приходит не «от *кого-то* другого, а только лишь от «природы», как некий безличный срок износа тела», в результате чего смерть переживается как «реальная» (иными словами, природная) фатальность, «вписанная в человеческое тело», биологическая сущность которого «гарантирована смертью, как сама смерть — наукой» [4, с. 185]. Не только тело оказывается биологическим симулякром [4, с. 186], биологическим симулякром является «естественная» смерть эпохи накопления и научного рационализма.

Логика превращения смерти в биологический симулякр объясняет как антропологический, так и общекультурный аспекты изменения картины мира эпохи Нового времени. Прежде всего, сущность этих изменений состояла не в появлении страха смерти, как полагал Арьес, а в совершенно новом предмете этого страха. Для христиан средневековья вероятность осуждения на вечные муки намного (согласно проповеднику XIII в. Бертольду Регенсбургскому, один избранный приходится на сто тысяч грешников) превышала шанс на спасение, поэтому «страх неизбежно преобладал над надеждой» [9, с. 302]. Но это был понятный и даже ожидаемый страх, который являлся органичной частью божественного, мирового, человеческого и, в конечном итоге, социального порядка. Новое время порождает страх того, что вне порядка и вообще необъяснимо логикой человека. Он не просто безысходен. Его предмет «равнодушно» к человеческой морали и представлениям о справедливости воздействие природы [16, с. 14, там же прим. 5]. Вне логики обмена воздействие природы не может быть хорошим или плохим, оправданным или нет. Оно даже не нейтрально. Оно находится за пределами

возможных оценок и отношений. Оно чуждо и непредсказуемо, но его вторжение неотвратимо и неизбежно. Ничего подобного из того, с чем имеют дело люди, больше нет. Это уже нечеловеческий страх абсолютно несвязанного с бытием человека и, потому бессмысленного, события.

Индивидуальными переживаниями рассматриваемая проблема, разумеется, не ограничивается. Бодрийяр в своей работе прекрасно показывает ее разнообразные социальные и культурные аспекты. Вместе с тем, причины превращения смерти в биологический симулякр нуждаются в пояснении. Во-первых, нельзя согласиться с тем, что абстрактное социальное время возникает уже с момента появления жреческой инстанции репрезентации. Такие инстанции существовали повсеместно и на протяжении долгого времени, но столь кардинальные изменения ментальности происходят лишь в Западной Европе в конце средневековья. Во-вторых, «христианская политическая экономия индивидуального спасения» на самом деле не была уникальной. Идея накопления личных заслуг вообще характерна для развитых религиозных систем различных исторических эпох и регионов. Кроме того, «накопительские» устремления людей в средние века не следует преувеличивать, поскольку спасение никому «не гарантировалось в полной мере ни добрыми делами, ни благоразумным поведением» [9, с. 302, 176]. Несомненным, однако, является то, что возникновение биологических симулякров было результатом зарождения принципиально новой системы капиталистического обмена, сопровождавшегося распадом христианских и феодальных общин [4, с. 177]. Жесточайший кризис западноевропейской цивилизации XIV – XV вв. нашел разрешение в формировании этой системы и связанных с ней новых форм экономической деятельности, социальных отношений, политических институтов и идеологии, что заложило основы общества Нового времени [9, с. 105].

Таковыми были социоетальные изменения, которые открыли эпоху модерна, породившую биологические симулякры. Среди особенностей модерна, которые важны для понимания непосредственных причин трансформации отношения к смерти, на мой взгляд, необходимо выделить три ключевых момента: характер восприятия времени, представление о социальном порядке и когнитивные структуры.

Время это то, что в первую очередь определяет сущность модерна как эпохи. В архаическом обществе время было выключено из социальности. Не существовало абстрактного времени, не было разделения на прошлое, настоящее и будущее. В восприятии мира господствовала пространственная дифференциация. В некоторых традиционных обществах появляется представление об абсолютной точке отсчета и линейном, хотя и конечном, времени. Но лишь христианство соотносит настоящее (помимо абсолюта) с прошлым и вводит универсальную различимость «модерности», которая затем дополняется универсальной повторяемостью перехода от старого к новому. В итоге конечность времени разрывается, и уже само время предстает как непрерывно длящаяся, разрушительно-продуктивная эпоха модерна, которая выражает «спонтанно обновляющуюся актуальность духа времени» [15, с. 41]. Однако в XII–XIII вв. в западноевропейской цивилизации время еще воспринималось как вечность, и любые земные события, даже такие важные как старение и смерть, проходили вне его, будучи ничтожными и, иногда, не-

различимыми на фоне неподвижного небесного времени [3, с. 106, 131–132 прим. 172]. Тогда время не было ценностью, социальным капиталом. Оно принадлежало одному Богу, и овладеть им, извлечь из него выгоду или просто измерить считалось грехом [9, с. 155]. Правда, существовало конечное историческое время, но по отношению к человеку и обществу земное время было суровым – мир старел и приходил в упадок [9, с. 157–159]. Оно также не могло быть ценностью. Напротив, спасение следовало искать в божественном времени-вечности. Вместе с тем, как отмечает Ж. Ле Гофф, в XII в. в концепции времени и исторического сознания назревали изменения: возникает идея приумножения человеческих знаний (Бернар Шартрский), утверждается гордость за настоящее и после Четвертого Латеранского собора 1215 г., санкционировавшего обновление христианского поведения и чувствования, начинает осознаваться новизна переживаемого времени [9, с. 164]. Но для того, чтобы произошел подлинный переворот в сознании, развития одной церковной концепции времени было не достаточно. Потребовался переход, словами Ле Гоффа, «с небес на землю», в результате которого время оказалось включенным в повседневную и, в том числе, экономическую жизнь, превратилось в предмет торговли и средство обогащения [8, с. 33]. С появлением в XIII в. рабочего колокола, а в XIV–XV вв. механических башенных часов формируется унифицированное дискретное мирское время [9, с. 172]. Вместо традиционного для христианства восприятия существования как сопричастности вечности и неподвижного бытия, приходит существование как изменение во времени [9, с. 173]. Время постепенно превращается в ценность и капитал, процесс накопления которого приходит в противоречие с неизбежностью смерти. Именно в XII–XIII вв. появляется отношение к земной жизни как самоценности, активизируются самосохранительные настроения и стремление ее продлить [3, с. 110]. В XIV–XV вв. «привязанность» и «жадность» к жизни, нежелание с ней расставаться становятся повсеместным явлением, а долголетие и здоровье рассматриваются как награда и свидетельство праведности [3, с. 185]. Праведность и накопление заслуг еще давали надежду на спасение, но уже не могли остановить время. Социализовавшись, оно перестало быть атрибутом Бога и превратилось в объективный обезличенный ритм. На смену вечности пришло бесконечное развитие. Наступало самодвижимое время модерна с его постоянно обновляющейся актуальностью настоящего.

Второй важной особенностью является преобладание в социальном порядке модерна достижительных статусных, мотивационных и других систем над предписанными. В архаическом «холодном» обществе главным достигаемым статусом для каждого члена группы был статус мертвого – духа-предка, который был могущественнее своих соплеменников и воссоединялся с пра-родителем. В таком обществе смерть оказывалась фактически единственным каналом социальной мобильности. Она могла быть средством перерождения (в животное, человека своего или другого племени и даже расы) и пространственного перемещения: известен случай, когда западно-африканские невольники вест-индских плантаций прибегали к самоубийству для того, чтобы избавиться от рабства и вернуться на родину [13, с. 225, 256]. Более того, самые важные статусные изменения живых осуществлялись через их символическую смерть. На пути к достигаемому статусу взрослого находился обряд

инициации, который чаще всего сводился к имитации смерти (умерщвления) и воскресения посвящаемых, в результате чего «рождались» новые полноправные члены группы [14, с. 646]. С переходом девушки в новое состояние и обретением статуса замужней женщины связано древнее отождествление свадебного и похоронного обрядов [11, с. 194–195]. В традиционных классовых обществах, в которых предписанные статусы и мотивы деятельности оставались господствующими, смерть продолжала выполнять функцию социальной мобильности. Наиболее последовательной в этом была социально-религиозная система индуизма, в которой варновая принадлежность могла быть изменена лишь после смерти и исключительно по результатам выполнения предписанных наличествующим статусом действий. Но и в средневековой Европе стремление изменить свое положение, закрепленное обычаями, было тяжким грехом, и надежда на посмертное воздаяние только укрепляла феодально-корпоративную структуру общества. Модерн, как известно, ломает традиционную структуру и возводит достижительность статуса в один из основных принципов. Множество новых каналов социальной мобильности девальвируют социальную значимость смерти. В эпоху позднего средневековья хорошо прослеживается изменение соотношения неподвижного мира вечности и динамичного земного мира в символическом обмене. До XIV в. даже те, кто более всех любил жизнь, стремились к богатству и наслаждениям, все-таки делали окончательный выбор в пользу вечности и, «хотя бы и на смертном одре, выражали презрение к миру» [9, с. 176]. Для тех, кто не успел или не смог накопить достаточно заслуг при жизни, церковь предлагала возможность инвестировать в вечность и сократить пребывание в чистилище благодаря благочестивому употреблению оставшегося после смерти имущества и благочестивым делам родственников [8, с. 33–34]. С XIII в. начинается массовое составление для этой цели завещаний, но с XIV в. (а во многих случаях, даже ранее) завещатели больше беспокоятся о том, чтобы уладить земные дела, и мысли о земных почестях «теснят заботы о потустороннем блаженстве» [3, с. 109, 110]. Происходит «заземление» смерти. До ее окончательной десимволизации было еще далеко, но она из статусного «богоустановленного» акта постепенно превращается в бессмысленный момент расставания с земными радостями, за что живые ее начинают бояться и еще больше ненавидеть [3, с. 108, 109].

Наконец, третьей особенностью являются когнитивные структуры модерна. Научное рациональное познание стало доминирующим и определило стиль мышления и восприятие действительности в эпоху Нового времени. Результатом этого было знаменитое «расколдовывание» мира — его принципиальная доступность рациональному познанию средствами науки. Все стало возможным объяснить и понять: для этого нужно лишь выявить объективно существующие причинно-следственные связи. Вместо иррационально-магического наука предложила универсальную формулу *естественно-го*: в объективном мире (природном, так же как и общественном) протекают объяснимые естественные процессы под действием познаваемых естественных сил. Естественная необходимость вторглась в мир человека и культуры, нарушив традиционный символический обмен. Смерть стала предметом биологии, обезличенным природным феноменом, объективным научным фак-

том. Согласно Бодрийяру, биологическому пониманию смерти соответствует ее «естественная» форма, которая подлежит исключительно ведению науки [4, с. 182]. О том, к каким последствиям это привело, говорилось выше.

Следует обратить внимание на то, что для модерна как когнитивной эпохи также характерно противопоставление собственного рационально-научного метода познавательным процедурам предшествующих эпох и рациональная ретроспективная интерпретация представлений, существовавших в архаических и традиционных обществах. Для человека любой эпохи считается *естественным* стремление объяснить явления окружающей действительности, а недостаток знаний и отсутствие (или слабость) научного метода *естественным* образом должны приводить людей прошлого к заблуждениям. По этой же причине человеческий разум мог придавать такое значение *естественным* событиям, которое им не было присуще, то есть наделять их смыслом и, следовательно, делать культурными. Например, А.Н. Афанасьев полагал, что «...человек, по самому свойству своей возвышенной природы, жаждет знать о том, что будет с ним за могилой. Мысль о конечном уничтожении так враждебна инстинкту жизни, ощущаемому человеком, что она уже в глубочайшей древности отстранялась им во имя надежды в жизнь загробную...» [2, с. 352]. Таким образом, в рациональном познании модерна констатируется разрыв между миром природы, существующем по естественным законам, и социокультурным миром, который им также подвластен, но при этом человеческий разум на ранних этапах развития общества игнорирует универсальность естественного или, что более точно, подменяет ее культурой.

Однако, речь здесь идет не просто о слабости разума периода архаики (хотя наука модерна часто указывала и на это), а о фундаментальной функции культуры, состоящей в защите и ограждении общества от природы. В качестве примера вновь вернемся к работе Арьеса. В ней идея о противостоянии природы и культуры гораздо более важна, чем концепция индивидуализации восприятия смерти, на которую в первую очередь обращают внимание. Эта идея — апогей модерна. Арьес убежден в том, что для человека жизненно важно защитить себя от всемогущества природы «системой укреплений» культуры. Поэтому смерть была «приручена», ритуализирована и деиндивидуализирована «ради поддержания непрерывности человеческой общности» [1, с. 102]. Арьес, как и вся наука модерна, не осознает того факта, что подобное представление о смерти, ее «дикости» и «брутальности» является одной из когнитивных конструкций самого модерна. Это биологический симулякр. Для человека, живущем в мире культуры (а вне культуры человека не существует), смерть является звеном в цепи символического обмена, она, словами Бодрийяра, «всегда следствие чьей-то враждебной воли, которая должна быть поглощена группой (никакой биологии)» [4, с. 184]. Культура модерна, создав «иллюзию естественных причин» и спрятав смерть «под покров природности», тем самым парадоксальным образом распространила ее на всю культуру [4, с. 199, 198]. Поэтому в современную эпоху смерть уже не является запретной и «порнографичной». Она существует повсюду и господствует над жизнью «как сам принцип рациональности» в «тотальном программировании, эскалации предсказуемости, точности, целесообразности» [4, с. 202]. В культуре постмодерна, где «все задается как кодированное различие в уни-

версальной сети отношений», смерть утрачивает биологическую сущность — «она больше не убивает», а ее некрополями являются хранилища информации [4, там же]. Когда реальность существует в виде кода, то различие между жизнью и смертью в биологическом смысле исчезает. Для информации эти состояния не являются актуальными. Код ДНК существует независимо от того жив конкретный организм или нет. Возможность клонирования развенчивает биологический симулякр смерти. Организм может воспроизводиться до бесконечности и продолжить свое биологическое существование, но какое это имеет значение для человека как носителя сознания и социальности! Социальная смерть — часто встречающееся явление в истории культуры, наконец, эмансипируется от своего биологического фантома. Общение через Интернет не предполагает физического взаимодействия. Во многих случаях нельзя физически идентифицировать того, кто стоит за текстом на экране, и сегодня, читая электронное письмо, никто не может быть уверен в том, что его автор это именно тот человек, которого вы знаете лично (если когда-либо знали), а не кто-то посторонний (или посторонние), присвоивший e-mail вашего знакомого, которого, возможно, уже нет в живых.

Нужно отметить, что модерн превращает в биологический симулякр не только смерть. Арьес говорит о двух «слабых местах» в бастионе культуры — это любовь (секс) и смерть. Здесь, по его мнению, несмотря на все многовековые усилия общества, человек, бессилен перед всемогуществом природы. А уверовав в возможность ее подчинения с помощью науки и техники, люди внутри себя стали еще более зависимыми от нее, и природа, как показал маркиз де Сад, через эти бреши способна сделать из человека дикаря [1, с. 103]. Такое видение проблемы стало результатом рефлексии зрелого модерна в отличие от раннего периода, когда существовала убежденность в безграничных возможностях науки и человеческого развития.

Я не буду останавливаться подробно на социокультурных трансформациях сферы сексуального, поскольку данная тема была проанализирована на предыдущем мастер-классе [16]. Вместе с тем, необходимо обратить внимание на фундаментальную связь этих трансформаций с изменениями восприятия смерти в истории культуры. Также как и в смерти, эпоха модерна открывает, гарантируемую наукой, биологическую сущность человеческого пола и сексуальности. Точно также в этой сфере все редуцируется к естественным процессам, независимо от того, считаются ли они познаваемыми или нет, и независимо от их интерпретации, будь-то оптимистический проект «безопасного секса» или представление о темной, разрушительной и неуправляемой энергии. Одно из самых цитируемых высказываний Зигмунда Фрейда — «анатомия это судьба» абсолютно точно выражает содержание современного подхода, согласно которому природа наделяет человека полом и соответствующей ему физиологией, включая сексуальность. Ничего поделать с этим объективным фактом человек не может. Множество социобиологических и психологических теорий на основе установленных природных различий между полами предлагают естественнонаучные объяснения особенностей сексуального поведения, гендерных ролей и стратификации [18, с. 29–65, 101–114; 21, р. 44–50].

Было бы неправомерно, как и в случае с фактом человеческой смерти, отвергать данные естественнонаучного познания (хотя, в отличие от перво-

го, они не столь бесспорны). Однако, эти данные можно рассматривать лишь в отношении когнитивных структур модерна, которые являются основой самого научного познания с его принципами рационализма, естественных причинно-следственных связей, противопоставления субъекта и объекта и т. д. Эти структуры не имеют абсолютного характера: они возникают и развиваются исторически. Пол и сексуальность не обладают трансцендентной природной сущностью. Эта сущность конструируется в ходе социокультурного развития, и секс, как и смерть, в эпоху модерна становится биологическим симулякром. В архаическом и традиционном обществе человек получает пол не от обезличенной природы: это социальный капитал. Он существует лишь в контексте символического обмена. Биологический пол не на что обменивать. Как и безобменная смерть он не имеет отношения к человеческому миру и лишен смысла.

Однако, как известно, наука модерна помимо психоанализа и сексологии породила еще и гендерную теорию. На первый взгляд, это говорит о прямопротивоположной тенденции в рамках модерна. Но категория гендера вовсе не отрицает пол как биологический симулякр. Напротив, биологический пол в соотнесении с этой категорией (как это ни парадоксально звучит в контексте феминистически ориентированной теории) абсолютизируется, и с ним происходит то же, что произошло, как указал Бодрийяр, со смертью — он, исчезая, распространяется на всю культуру. А это уже ситуация, которая характерна для культурной эпохи постмодерна.

В большинстве гендерных исследований наряду с признанием доминирования социально сконструированных гендерных ролей и отношений биологический пол сохраняет свое существование как некая параллельная реальность [21, р. 51–52]. Парадокс, который феминистическая мысль до сих пор не осознала: оберегая культуру от детерминизма природы, гендерная теория изолирует пол от всего социального, а значит, абсолютизирует его биологическую сущность. Фундамент гендерной теории заключен в дихотомии «общество — природа», зафиксированной в классическом для этой теории определении: секс — есть биологический пол, гендер — это социальный пол. Ничего общего. Два параллельных мира. Все логично: общество функционирует как социальная система, а в природе господствуют биологические законы. Правда, биологический пол может рассматриваться как природное основание социальных конструктов, быть их предпосылкой. Тогда биологические особенности «мужского» (maleness) и «женского» (femaleness) «могут обуславливать» различия между социальными категориями «мужественности» (masculinity) и «женственности» (femininity), характер и степень которых варьируется от культуры к культуре [22, р. 3]. Однако, суть дела при этом не меняется — пол все тот же биологический симулякр. В более радикальной интерпретации гендерные конструкты, которые являются социальными по своей сущности, не предопределяются половыми отличиями, а лишь используют их [20, р. 1]. Природа — это только материал для социокультурных конструкций, которые могут быть самыми разнообразными в своей автономности и даже нарушить естественный дуализм полов. Такая точка зрения противостоит взгляду на природу с ее атрибутами как опасную и неконтролируемую силу. Вместе с тем, их объединяет модерное понимание

биологической сущности пола независимо от того, детерминирует ли он жизнь людей или подчинен сложившейся системе гендерных отношений.

Но самое радикальное направление гендерной теории идет дальше и полностью отрицает существование биологического пола в контексте жизни общества. Не существует ни природной сексуальности, ни мужской и женской биологии; в человеке вообще нет природы — она «социальный конструкт» [23, р. 32, 48]. Природа изгоняется из общества. Как и в случае со смертью [4, с. 198], современная «гигиеническая» гендерно-корректная культура стремится элиминировать присутствие в социальной среде признаков биологического пола. Апеллирование к ним является сексизмом, который осуждается официальной либеральной идеологией. Однако, биологические симулякры теперь сами становятся частью культурного кода. Современная западная культура в еще большей степени сексистская, чем феминистическая. Если секс не может быть сегрегирован в обществе, то он проникает во все его сферы. Вместо десекуализации общественных отношений произошла тотальная консьюмеризация сексуальности, мужской так же, как и женской. Несмотря на представление о конвенциональности гендера, его реальная трансформация сегодня предполагает хирургическую операцию по изменению биологического пола, причем речь идет именно о трансформации гендера, а не просто половой принадлежности. Даже признание природы конструктом в феминистическом дискурсе может сочетаться с представлением о полах не только как социальных классах, но и двух биологических видах, для которых, возможно, «никогда и не было общей антропологической эволюции» [19, с. 234, 250]. Данный вывод абсолютно точно соответствует социобиологической метафоре о полах как двух различных планетах в природном космосе [18, с. 1]. Таким образом, в современной социокультурной ситуации грань между биологическим симулякром пола и социальным конструктом гендера не является определенной.

В целом, феномен биологических симулякров, возникающих в эпоху модерна, объясняет противоречие между натуралистическим восприятием действительности социальными агентами и ее научным изучением как социально сконструированной реальности [17, с. 144]. Это одна из самых актуальных и интересных проблем современного социального познания. На мой взгляд, для решения данной проблемы можно использовать предложение Л.Г. Ионина, согласно которому, необходимо, чтобы результаты самого научного познания воспринимались «как документы человеческой жизни (жизни человечества), подлежащие анализу, а не как описание истинного положения дел» [16, с. 18, там же прим. 9]. Настоящая статья является попыткой такого анализа.

Литература

- [1] Арьес Ф. Человек перед лицом смерти // Новая магическая эпоха 3: Обратимость смерти. Материалы для чтения / Составление проф. Л.Г. Ионин. — С. 94–127.
- [2] Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. — М.: Современник, 1982.—464 с.
- [3] Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. — М.: Наука. 1991.—240 с.
- [4] Бодрийяр Ж. Политическая экономия и смерть // Новая магическая эпоха 3: Обратимость смерти. Материалы для чтения / Составление: проф. Л. Г. Ионин. — С. 172–203.

- [5] Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. — М.: Наука, 1989. — С. 114–135.
- [6] Дьяконов И. М. Люди города Ура. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.—429 с. (Серия «Культура народов Востока»)
- [7] Крамер Сэмюэл Н. История начинается в Шумере. 2-е изд., изменен. Пер. с англ. Ф. Л. Мендельсона. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.—235 с. (Серия «По следам исчезнувших культур Востока»)
- [8] Ле Гофф Ж. С небес на землю: (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII — XIII вв.) // *Одиссей. Человек в истории*. 1991. — М.: Наука, 1991.— С. 25–47.
- [9] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. /Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послел. А.Я. Гуревича. — М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.—376 с.
- [10] Младшая Эдда. М.: Наука, 1970.
- [11] Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы — смерти в славянском фольклоре) // *Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. — Л.: Наука, 1977. — С. 188–195.
- [12] Старшая Эдда // *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах*. М.: Художественная литература, 1975.
- [13] Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989.—573 с.
- [14] Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ.—2-е изд. — М.: Политиздат, 1983.—703 с.
- [15] Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // *Вопросы философии*. — № 4.—1992. — С. 40–52.
- [16] Ионин Л. Генитальная конституция модерна // *Постмодерн: Новая магическая эпоха 2. Трансформация гендера* / Под ред. Л.Г. Иониной. — Харьков, 2003. — С. 8–26.
- [17] Ионин Л. Проблема некросоциологии // *Новая магическая эпоха 3: Обратимость смерти. Материалы для чтения* / Составление: проф. Л. Г. Ионин. — С. 142–144.
- [18] Киммел М. С. Гендероване суспільство / Пер. з англ. — К.: Сфера, 2003.—490 с.
- [19] Шалаева К. Про природу жіночого й природу чоловічого // *Постмодерн: Новая магическая эпоха 2. Трансформация гендера* / Под ред. Л.Г. Иониной. — Харьков, 2003. — С. 234–252.
- [20] Bonvillain N. *Women and Men: Cultural Constructs of Gender*.—2nd ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1998.—312 p.
- [21] Lindsey L. *Gender Roles: A Sociological Perspective*.—3rd ed. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 1997.—452 p.
- [22] O’Kelly Charlotte G., Carney L. S. *Women and Men in Society: Cross-Cultural Perspectives on Gender Stratification*.—2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1986.—336 p.
- [23] Rothenberg P. S. (ed.) *Race, Class, and Gender in the United States. An Integrated Study*. — Third Edition. New York: St. Martin’s Press, 1995.