

Фэйт Уигзелл

Читая карту небес и ада в русском народном православии: о пригодности концептов двоеверия и бинаризма¹

Желание знать, куда уходят мертвые, представлять себе, конструировать тот альтернативный мир, в котором они живут, свойственно всем обществам. Выстроенный культурный конструкт становится моделью, которая прививается и сохраняется религией и традицией. В России желание начертить карту загробного мира и населить его остается актуальным в определенных слоях общества, несмотря на политические, социальные и экономические травмы XX века. Свойственное многим крестьянское мировидение включает традиционную топографическую модель загробной жизни, как показывает устный текст 1995 года. Неграмотная информантка 79 лет² пересказывает сон соседки, где она посещает *тот свет*, на который попадает, взобравшись на гору Сион. Справа женщина видит души праведных вместе со святыми, слева — грешников

Фэйт Уигзелл (Faith Wigzell)
Лондонский университет
(Институт славяноведения
и истории восточной Европы),
Великобритания

¹ Я признательна Leverhulme Trust за поддержку, оказанную мне на стадии сбора материалов для данной статьи.

² Вера Степановна Таранова из деревни Синичино.

вместе с дьяволом. Затем она замечает прекрасный, ухоженный сад *«совсем как в нашем мире»*. Она видит, как рыдают души грешников, поскольку они знают, что их судьба — вариться в смоле [Warner 2000: 269].

Детали узнаваемы: небеса — прекрасный сад, правое и левое противопоставлены друг другу, причем левому приписано отрицательное значение, тот свет/загробная жизнь располагается над земным миром, грешников наказывают тем, что помещают в кипящую смолу. Гора Сион также является узнаваемой принадлежностью христианской традиции — хотя в русских версиях того света она на самом деле в высшей степени необычна, а посему ее можно считать индивидуальной или локальной деталью. Столь же необычно, по крайней мере в устных повествованиях, представление о том, что небеса являются возделанным пространством; большинство крестьян-информантов рассказывает о них как о прекрасном поле¹. Пересказывая сон, информантка лишь подтверждает общераспространенное в народной культуре представление о том, что в данном месте можно очутиться только в состоянии сновидения или в летаргическом сне (т.е. в состоянии комы).

Я начну данную статью, обратившись к эсхатологическому пространству, воображаемой карте того света, а точнее, к пространственным взаимоотношениям между небесами и адом. В традиционной культуре России и до революции, и сегодня существуют четкие, хотя и подверженные вариациям представления о местонахождении мертвых². Затем я перейду к проблеме чтения этой карты, а конкретнее — обращусь к концепции бинарных оппозиций как базовой ментальной структуре русской культуры, особенно заметной в культуре традиционной [напр., Иванов, Топоров 1965, 1974; Толстой 1995]. Хотя бинарные оппозиции часто рассматриваются учеными за пределами России как чересчур схематичные, их присутствие более чем очевидно в традиционной русской модели мира, так что их употребительность в качестве концепта не очень ставилась под сомнение (и, по правде говоря, было написано огромное количество исключительно интересных работ, использующих данную модель). Можно считать, что бинарное противопоставление между небесами и адом является особенно острым, учитывая, какую роль в христианстве играют оппозиции (добрый/злой, небеса/ад, свет/тьма и т.д.),

¹ Даже это зависит от того, какое именно слово употреблено по-русски; однако, не имея доступа к оригиналу, я лишена возможности проверить.

² Это явление является чересчур общим, не обладающим релевантностью для всех регионов современной России.

а также отсутствие официальной доктрины Чистилища в православии¹. Моя задача — проверить данное предположение, а затем ответить на вопрос, уместно ли рассматривать карту загробного мира в фольклоре и народном православии в качестве проявления *двоеверия*, т.е. комбинации христианских и славянских мифологических представлений о мире мертвых (самом по себе, конечно, построенном как бинарная оппозиция). Для решения этой проблемы я хотела бы обратиться к общим параллелям с современным западным «предсмертным опытом»², опираясь на анализ Кэрол Залески, где он сравнивается со средневековыми западно-европейскими видениями [Zaleski 1987].

Для того чтобы начать разговор о карте того света, необходимо очертить круг источников и традиций, которые их подпитывают. И в религиозных легендах, и в духовных стихах можно найти картину загробного мира, однако для целей данной работы наиболее важным оказывается *обмирание*, рассказ о том, как в состоянии комы, сновидения или необыкновенно глубокого сна человек посещает *тот свет*. Здесь героиню (как правило — героиню, редко — героя) провожатый ведет по аду и небесам. Хотя этот жанр является не очень распространенным, почти шестьдесят обмираний, зафиксированные с 1840 г., представляются достаточным материалом для данной работы. Различающиеся по деталям и по тому, чему придается особое значение, они соответствуют базисной структуре и, как продемонстрировали Н.И. и С.М. Толстые, должны рассматриваться в качестве особого жанра [Толстые 1995]. Обмирание представляет собой непосредственное, личное видение человеком небес и ада (хотя и основанное на определенных представлениях, существующих в культуре) и в качестве такового более подверженное тому, чтобы отражать изменяющиеся социальные обстоятельства и занятия героини. Напротив, религиозные легенды и духовные стихи воспроизводятся с точным следованием традиции и не обладают этим личностным измерением.

Хотя обмирание и не является общераспространенным, исторический промежуток, в который появляются тексты данного

¹ Как показал Жак Ле Гофф, Чистилище возникает в новой географии загробного мира в качестве отражения появившегося интереса к категориям промежуточности вообще [Le Goff 1988: 71, 86]. О наиболее значимом различии между путями грешных и праведных говорит Библия (Мат. 7: 13–14).

² Выражением «предсмертный опыт» я перевожу устойчивое словосочетание «near death experience», означающее переживание клинической смерти, комы. Как «предсмертный опыт» данное словосочетание, в частности, передается в одном из русских переводов популярной книги Реймонда Мууди «Жизнь после смерти» (М.: МПКЦ «Перспектива», 1991), целиком посвященной этому феномену. — *Прим. пер.*

жанра, и разнообразие типов воспитания и образования, полученных авторами подобных повествований, позволяют выстроить общую картину представлений о загробной жизни, свойственных народному православию. Некоторые тексты были созданы в монашеской или в весьма религиозной среде. Некоторые записаны в городских слоях, в то время как другие являются устными (отражающими неизбежное воздействие устного характера на материал). Некоторые относятся к дореволюционному времени; они появляются в среде тех, кто знаком с христианским вероучением. Большинство было зафиксировано в позднесоветский или постсоветский периоды и демонстрируют как исключительную жизнестойкость традиции, так и утрату знаний о христианском учении о небесах и аде. Устные повествования являются в основном недавними, тогда как большинство письменных текстов принадлежит к дореволюционной эпохе. Собрание не включает никаких письменных текстов, посвященных снам о посещениях того света, кроме двух повествований, записанных самими сновидцами. Все устные тексты о снах, обычно значительно расходящиеся с каноническими представлениями, датируются концом XX в.

Необходимо сделать несколько общих замечаний: сведения о небесах более скудны, чем сведения об аде, прежде всего потому, что, как говорит информантка-старообрядка с Верхней Камы, *«никто не может на самом деле сказать, на что похож Рай: никто там не бывал»* [Smilyanskaya 2001: 36]. Поскольку все люди являются грешниками, обмирающие могут в лучшем случае одним глазком увидеть его через золотую ограду. Изначально нравственная подоплека обмирания означает, что ад, место наказания грехов, описывается более подробно. Сходное явление заметно как в раннехристианских, так и в средневековых западно-европейских видениях [Zaleski 1987: 92; Гуревич 1977: 22–23]. Повествования не обязательно сообщают большое количество информации, способствующей конструированию карты ада, хотя кое-что найти можно. Даже когда в устных обмираниях встреча с родственниками заставляет уйти на второй план рассказ о наказаниях [Wigzell 2003: 58], это может оказаться столь же неинформативным относительно топографии загробного мира. Последнее, но не менее важное: информант может сообщать противоречивые или неясные сведения — черта свойственная как современным русским обмираниям, так и переводным христианским апокрифам.

Несмотря на эти замечания, обобщения относительно характеристики и пространственного расположения небес и ада являются возможными. Отрицать их жесткую противопоставленность не входит в мои намерения; в значительной степени

они являются перевернутыми образами друг друга, классическими бинарными оппозициями. Так, небеса — это свет, ад — тьма, небеса — мир и покой, ад — страдание и/или изнурительный труд. Ад отмечен сильнейшей жарой или сильнейшим холодом: реки огня, кипящие котлы, ледяные пустыни; небеса представлены вечным солнечным светом [Новичкова 1995: 200]; ад — зловонная пустошь, оглашаемая воплями грешников, рай — пение птиц, зелень и цветы. В раю столы ломаются от блюд, в аду — голод. Более интересным представляется то, как это жесткое противопоставление начинает терять свою четкость и становится более сложным. Воображаемое местоположение ада и небес, топографические черты и пространственные отношения между ними значительно варьируются в русском народном православии, и, в частности, в обмираниях. Смещение возникает главным образом из-за двух факторов: непрерывности существования представлений о загробной жизни, присутствие которых отмечено в ранних русских источниках и которые поэтому кажутся по сути своей дохристианскими по происхождению, а во-вторых, неоднородного характера самой унаследованной христианской традиции.

Первый ряд представлений, часто называемых «мифологическими», отражен в крестьянском ритуале похорон, народных верованиях, похоронных причитаниях, а также в волшебной сказке; через волшебную сказку становятся очевидными близкие параллели этим представлениям в других культурах. В наших повествованиях эти черты больше проявляются в описании обмираний, пережитых во сне, чем в состоянии комы. Некоторые из этих верований, например представление о смерти как путешествии, свободно сосуществуют с православием (как и многими другими традициями). Другие аспекты не так легко соотносятся с нравственными представлениями, которым подчинен христианский взгляд на загробную жизнь, что является наиболее очевидным, поскольку христианская точка зрения на загробный мир порождает пространственные различия, например отделение не только грешных от праведных, но даже классификацию грешников по категориям, каждой из которых отведено особое пространство. Напротив, согласно «мифологической» картине мира пространство, где пребывают мертвые, не поделено на различные противопоставленные области; поэтому обмирания, в которых небеса и ад территориально оказываются едиными, отражают наиболее архаичные верования [Морозов, Толстой 1995]. Эти представления комбинируются в различных пропорциях в соответствии с жанром, ареалом и даже внутри индивидуальных повествований. В фольклорных представлениях о смерти тот свет, отнюдь не будучи противоположным миру живых, ока-

зывается очень похожим на него¹. Там можно найти поля, леса и избы, где «живут» мертвые, подобно тому, как они это делали в мире живых; в целом загробный мир выглядит похожим на деревенскую Россию, с теми различиями в отношении ландшафта и стиля жизни, которые предусматривают подобные представления². Например, сон советской эпохи упоминает жизнь в колхозе на том свете [Семенова 2000: 55]. В волшебных сказках и религиозных легендах загробный мир иногда представлен в виде огромного здания [Пигин, Разумова 1995: 60]; он может содержать элементы, свидетельствующие о богатстве или экзотичности. Попадание на тот свет может предполагать переход с одного уровня на другой, полет, а также подъем или спуск, хотя может означать и движение за пределы, например пересечение водной границы или большого леса. Каков бы ни был путь, там все по сути располагается на одном уровне.

С другой стороны, уровни являются определяющей чертой христианских представлений об аде и небесах, хотя и с определенными вариациями. В случае видения загробного мира в качестве источников выступают Библия, переводные апокрифы, а также целый ряд агиографических и гомилетических текстов. Пространственное устройство небес и ада в различных текстах часто оказывается противоречивым. Часть этих противоречий возникает в связи с предполагаемым местоположением рая: является ли он реальным местом, расположенным на земле, или небесным местом *post mortem*, расположенным вблизи того пространства на небесах, в котором обитает Господь? Миф об Эдемском саде присутствует в разнообразных ближневосточных религиях, включая иудаизм и христианство [Patch 1950: 11–16]. Хотя и расширившая позднее свои пределы, христианская традиция покоится на описании, представленном в Книге Бытия (2, 8–14), где рай располагается на востоке как месте изобилия и великолепия с его четырьмя реками, роскошной флорой и фауной. Вдобавок к основным сведениям из Книги Бытия, детали, касающиеся рая, содержатся в апокрифических текстах, значительное количество которых было весьма популярно в восточно-славянских землях (например, «Хождение Агапия в Рай», «Хождение Зосимы

¹ В некоторых фольклорных жанрах, особенно в причитаниях и загадках, тот свет является темным, непривлекательным местом. Причитания — это изливание чувства скорби по только что умершему, тогда как другие фрагменты похоронного ритуала нацелены на утешение и представляют загробный мир более привлекательным образом. Загадывание загадок происходит в ситуациях, когда смерть не стоит на пороге, и может быть поэтому, учитывая, что в данном случае отсутствует необходимость в утешении, тот свет может оказаться мрачным пространством.

² Облик загробного мира обыкновенно варьируется в зависимости от того, где живет герой. Например, живущие у моря часто видят рай расположенным на острове.

к Рахманам» (V–VI вв.) или «Житие Макария Римского»). Согласно этим описаниям достижение рая осложняется препятствиями, представленными водой или пустыней, которые надо пересечь, или горой, на которую необходимо взобраться [Мильков 1997: 196.]. Обычно рай окружен стенами или оградой с воротами; он виден по яркому свету, который от него исходит. Так что, хотя туда можно попасть, совершив восхождение, земной рай, по сути, располагается на том же самом уровне, что и подлунный мир, просто он находится гораздо дальше и окружен четкой границей и стенами. Земной рай символизировал совершенное местоположение и часто использовался для описаний небес/рая, представленных как такое же покрытое зеленью пространство, где поют птицы, растут прекрасные цветы и которое омывается ярким светом — как, например, в видении юродивого Св. Андрея.

Когда разговор заходит о местоположении небес и ада, различные тексты, канонические и апокрифические, значительно варьируются. Небеса находятся наверху, тогда как рай только может там располагаться. Существует представление, позаимствованное из сирийской традиции, согласно которому универсум является многоуровневым, обычно состоящим из семи слоев [Pascal 1976: 78]. Данное представление можно обнаружить, например, в апокрифическом «Видении Исаяи». Определенные уровни являются пространствами мучений, однако это не бинарный взгляд на загробный мир. Напротив, в «Видении Св. Павла» (III в.) рай располагается на третьем небе [Мильков 1997: 64], тогда как места мучений находится за океаном, омывающим мир, а наиболее ужасное из них — на дне пропасти или глубокого колодца (благодаря чему в картину ада привносятся символические уровни). Другой важный текст, чрезвычайно популярный апокриф «Хождение Богородицы по мукам» весьма противоречиво описывает пространственные отношения; небеса здесь помещаются наверху, однако, хотя и упоминая семь небес, текст подробно на них не останавливается. Обычно ад располагается на одном уровне, отмечен четырьмя сторонами света и разделен на пространства, в каждом из которых совершается одна их мук, причем область наиболее ужасной из них — север. Местоположение ада (разумеется, по отношению к земле) точно не определено, Богородица должна *спуститься* из рая, чтобы увидеть муки. Очевидно, что сам рай находится под небесами.

Данные представления связаны с преобладающей и в официальном православии, и в православии народном (да и в христианстве вообще) точкой зрения, согласно которой небеса находятся над землей, тогда как ад располагается или под землей, или под небесами. Рай и небеса могут или не могут

идентифицироваться независимо друг от друга. Внутри пространства ада существуют отделенные друг от друга области, часто огороженные пространства, символизирующие тесноту или тьму (камеры, котлы, комнаты и дома), а также более низкие уровни: нижние регионы в форме ям или пропастей, мест, которые невозможно покинуть. Идея вертикальности усилена на иконах и лубочных картинках, особенно на тех, на которых представлен Страшный Суд. Здесь Господь, святые, пророки, архангелы и ангелы сидят наверху сомкнутыми рядами, в то время как внизу грешники хватаются за лестницу, а бесы пытаются стащить их вниз — в ад. Лестница связана с идеей «воздушных» застав (по-русски *мытарств*), рядом мест, где взвешиваются прегрешения души; в России эти представления известны из рассказа о хождении по мытарствам святой Феодоры из «Жития Василия Нового» (IX в.). Это предполагает, что душа проходит через заставы, «*пребывающие в воздушных областях*», пока не решится, каково ее место в загробной жизни. Несмотря на присутствие уровней, эта модель, по сути, является бинарной.

Комбинация различных традиций как внутри христианства вообще, так и в русской культуре в частности неизбежно порождает смешанную картину. Неудивительно, что в целом эти видения, не связанные с церковью, монашеской или религиозной общиной, т.е. наиболее современные устные обмирания, являются столь же далекими от канонических образов небес и ада и в гораздо большей степени подверженными влиянию «мифологической» модели мира. Как уже упоминалось, обмирания — это сновидения о посещении загробного мира, которые значительно расходятся с официальным православным вероучением. Например, в недавно записанном сне из Каргополья обмирающая узнает от своего умершего брата, что он и в загробном мире является учителем [Семенова 2000: 57], в то время как в тексте, зафиксированном во Владимирской губернии до 1914 г., покойник явился во сне к своему родственнику и сообщил ему: «*Живу на Урале, в райском поле*» [Завойко 1914: 87], — забавная конкретизация восточного местоположения Рая. Далее я попробую проследить, насколько четко различаются небеса и ад, обратившись, во-первых, к вопросу о том, горизонтально или вертикально они расположены по отношению друг к другу, а во-вторых, насколько разделение на небеса и ад модифицируется нравственно детерминированным пространством, связанным с идеей чистилища, или любым другим пространством, обладающим промежуточным характером.

Беглый обзор текстов, принадлежащих к жанру обмирания, показывает, что хотя представление о множественности небес

известно в ранней русской литературной традиции, оно сохраняется лишь частично в одном письменном тексте [Чередникова 2002: 243], что, возможно, является доказательством значимости бинарных оппозиций для русской культуры. Нельзя забывать, что народное христианство в Европе идет по тому же пути¹. В русском народном православии представление о небесах, расположенных наверху, и аде, находящемся внизу, является типовым, при обычной неопределенности в том, что касается местоположения ада относительно земли [Виноградов 1923: 309]. Письменные тексты обмираний сохраняют представление об уровнях гораздо лучше, чем устные, в особенности в том, что касается ада, образ которого часто содержит идею уровней, соответствующих степени морального падения грешника. Так, в тексте 1852 г. крестьянин во сне видит своего старшего брата страдающим на самом дне ада (почему он заслужил такую страшную участь, остается неясным) [Странник 1862: 154]. Другой письменный текст (1902 г.) предлагает детальную карту ада. Послушница монастыря в Тихвине Фекла описывает ряд печей и маленьких, темных комнат, где грешники подвергаются испытаниям, а также котлов и пропастей. Следуя за своим провожатым по темному узкому проходу, она должна взбираться по лестницам, чтобы преодолеть разнообразные пропасти (неясно, движется ли она вверх или вниз, однако, если она упадет, ее наверняка уволочут в адский огонь) [Пантелеймон 1996: 42–49]. Впоследствии эти мучения называются мытарствами, однако они отчетливо принадлежат сфере ада [Пантелеймон 1996: 49]².

В этом месте данный текст перестает соответствовать церковной традиции вертикально структурированного загробного мира. Фекла попадает в ледяную пустыню, однако позже она натывается на большой усеянный цветами луг, затем на церковь, а далее на небесный монастырь с расположенными поблизости полями (типичные обмирающие, принадлежащие к монастырской среде, описывают небеса через образность, связанную с церковной или монастырской архитектурой). В видении Феклы небеса подаются в качестве места, куда можно добраться, пройдя через ад, что может указывать на влияние популярного «Хождения Богородицы», однако, прибегая к горизон-

¹ В Польше, как свидетельствуют польские этнографы, число семь также соотносилось с адом [Бартминьский, Небжеговская 1999: 64]. На средневековом Западе, где путешествие в загробный мир являлось распространенным жанром, бинарная модель подвергалась усложнению и варьированию через упоминание множественности небес, или больших или меньших областей блаженства и вечных мук, и — что неминуемо — чистилища.

² Параллельный процесс шел на Западе, где «трудности <...> построения промежуточного загробного мира привели Церковь к почти идентификации Ада и Чистилища, к „инфернализации“ Чистилища» [Le Goff 1984: 33].

тальной модели небес и ада, Фекла привносит черты недифференцированной «мифологической» модели. В некоторых народных поверьях и жанрах смежные небеса и ад разделены пограничной чертой, огненной рекой или пропастью, в данном же случае мы имеем иную картину, хотя в конце и узнаем, что героиня видит темное пространство за рекой, где толпы нераскаившихся тщетно ждут, когда они смогут войти [Пантелеймон 1996: 49–54]. В одном письменном старообрядческом тексте, относящемся к 1956–1957 гг., обмирающая Агния идет на восток и проходит через плоский ад, в котором находится темный дом (жилище скупца, у которого она снимала квартиру) и котел для двух самоубийц, перед тем как попасть в более привлекательное пространство, где в украшенном цветами доме она встречает своих мать и тетку [Покровский 1997: 40]. Здесь представлен образ рая, близкий «мифологическим» представлениям о том свете. Не упоминаются ни перемена уровня, ни граница, хотя знакомство Агнии с эсхатологическими писаниями очевидно на всем протяжении текста¹.

В примерах, приведенных выше, заметна тенденция избегать бинарных пространственных противопоставлений небес и ада. Другие обмирающие описывают загробный мир без противопоставленных уровней. Небеса могут вообще не упоминаться². Так, в тексте, записанном в 1975 г. в Гомельской области в Полесье, обмирающая сообщает, что вход на тот свет состоит из двенадцати дверей, однако эти двери ведут в огороженные адские пространства, где терзают грешников, хотя при этом они могут равным образом представлять собой весьма конкретный образ мытарств, расположенных на том же самом уровне [Толстая 1999: 23, № 7]³. В качестве альтернативы, загробный мир соответствует «мифологическому» образу мира живых, в который включены адские мучения. В двух необыкновенно похожих друг на друга снах, один из которых зафиксирован в Каргополье на русском Севере [Пигин 1997: 45], а другой — в Новгородской области [Черепанова 1996: 30, № 44], женщина оказывается идущей по сельской местности (через

¹ Горизонтальная модель может структурироваться и в обратном порядке: визионер проходит через небеса в ад, см., напр.: [Зиновьев 1987: 300, № 437].

² В украинской устной традиции большинство визионеров (49) посещают и небеса, и ад, однако семнадцать из них видят только небеса, что значительно превышает количество тех девяти, которые видят только ад [Білий 1930]. Более пессимистический характер современных русских повествований о видениях может являться отражением лежащего в основе апокалиптизма верующих; двадцатые, тридцатые и девяностые годы были периодами сильных апокалиптических настроений среди некоторых групп населения [Белоусов 1991; Panchenko 2001].

³ В классическом описании мытарств из «Жития Василия Нового» отсутствуют страдания конкретных типов грешников; здесь просто описываются грехи и страх визионера, Феодоры, что ее схватят черти. Устная традиция всегда стремится к конкретизации.

луг или по берегу реки) перед тем, как войти в деревню или дом. В первом сне различные дома символизируют ад (холод) и небеса (цветы и встречи с умершими родственниками); во втором умершая подруга, которую женщина встречает в верхней части дома (единственное упоминание уровней), ведет ее по дороге, где маленькие холмики отождествлены с могилами и где появляются проклятые в виде теней.

Другая модель сохраняет бинарное пространственное противопоставление небес и ада, хотя и выстраивает его не через систему уровней, а благодаря делению на правое/левое. Традиционная символика левого и правого встроена в христианский образ небес и знакома многим культурам. Указывалось, что особую значимость приобрела она у восточных славян [Успенский 1973; Толстой 1995; Толстые 1974], хотя я предпочла бы говорить просто о «значимости», учитывая существование того же самого феномена в Западной Европе, что демонстрирует семантика, которой обладает в английском языке слово *sinister* (дурной, зловещий, губительный и т.п.), обозначающее по-латыни «левый». В данном случае обмирания следуют славянской редакции «Хождения Богородицы», в которую добавлена отсутствующая в греческом оригинале фраза, помещающая рай справа, а великие мучения слева (а затем уничтожающая исходную пространственную модель) [Pascal 1976: 73]¹. Например, в повествовании, записанном в 1987 г. в районе Нижнего Новгорода, обмирающая видит души крещеных расположенными справа и одетыми в белое, а некрещеных — слева и одетыми в черное [Шеваренкова 1998: 42, № 157; ср. Лурье, Тарабукина 1994: 23; 26, № 5]. Сходное деление присутствует и в повествовании, цитировавшемся в начале статьи. Данное различие можно найти и в сновидениях о загробном мире: в сне, записанном в Каргополье в 1994 г., обмирающая, путешествуя по открытой сельской местности со своим умершим отцом, видит слева кипящую смолу [Семенова 2000: 60]. Хотя две стороны не всегда обозначены как правая и левая, они отчетливо описываются как примыкающие друг к другу и расположенные на одном уровне. В повествовании из Куньинского района Псковской области женщины лежат на одной стороне, а мужчины на другой. Нам объясняют, что так происходит потому, что «*мужчинам — не грех баловаться, а женщинам — грех*» [Лурье, Тарабукина 1994: 23]. В сне женщины, записанном в 1988 г. в районе Торопца, в Тверской обла-

¹ Символические значения левого и правого оказываются перевернутыми на некоторых иконах, изображающих Страшный Суд, что, однако, не находит своего повторения в обмираниях — кроме одного письменного текста, появившегося в старообрядческой среде [Покровский 1997: 40].

сти, загробный мир, который она называет раем, представлен в виде столов, расположенных по обеим сторонам, причем скупой отец героини сидит на той стороне, где на столах нет еды, тогда как на другой стороне пребывающие в раю едят вволю. Пространство мук располагается в особом месте за дверью [Там же: 26, № 4]¹.

Значимость нравственного противопоставления может отменять пространственные конвенции настолько, что пир и голод оказываются соположенными, а праведные и проклятые — сидящими за одним столом. Пространство является или представляется адом, однако любое объяснение того, почему праведные пируют в этом месте, отсутствует. В повествовании, записанном в 1996 г. в Кречетово в Каргополье [База данных 1996], обмирающая заявляет, что перед некоторыми на столе лежит кирпич или камень, тогда как перед другими — горы превосходной еды. Мы можем сравнить это с украинским нарративом XIX в., в котором перед милосердными (теми, которые, по определению, кормили бедных) стоит все что угодно, тогда как перед жестокосердными — ничего. Тот же нарратив включает инновацию, отражающую распространенную тенденцию рассматривать загробный мир в качестве зеркала нашего мира: у богатых, которые не подавали милостыню — тощий скот, тогда как у милосердных бедняков — тучный [Кулиш 1856: 306]. Доведенная до своего логического предела, эта модель предполагает, что ад является пространством, в котором расположены зеленые поля (в конце концов, скотина, и тучная, и худая, должна где-то пастись), что сблизжает ад с недифференцированной «мифологической» картиной того света.

Ад, в котором происходит подобное пиршество, представляется не столь устрашающим местом, как обычный ад православного вероучения. Хотя православие формально ничего не говорит о третьем пространстве, те же самые тексты, которые привели к эволюции идеи Чистилища на Западе между III и XIII веками [Le Goff 1988], являлись частью наследия и восточной церкви. В официальном русском православии подчеркивается заступническая функция молитв живых за мертвых, однако этот мотив почти совсем отсутствует в устных обмираниях и лишь иногда возникает в письменных нарративах, например, в рассказе 1892 г. о видении тринадцатилетней девочки из Тифлиса [Пантелеймон 1996: 304–305]. Однако, следуя средневековым видениям, а также иудео-христианской

¹ Противопоставление пиршества для праведных и голода для грешных соответственно может быть реализовано пространственно как последовательность: Агния сначала видит стол, за которым сидят едящие, а затем пустой стол [Покровский 1997: 40].

апокрифической традиции [Веселовский 1889: 142–166; Мильков 1997: 66], некоторые обмирания действительно выделяют пространство, предназначенное для тех, кто не принадлежит ни к вполне добродетельным, ни к достойным ада. Это пространство обычно не то место, в котором существует возможность искупления, но область меньших страданий. Например, в письменном тексте Пелагеи (1863 или 1864 г.), где внутреннее деление загробного мира хорошо разработано, существуют пространства блаженства и мук, обладающих временным или константным характером. Среди мест, связанных с идеей константного состояния, существует одно, пространственно обозначенное как область между небесами и адом. Концептуально оно гораздо больше напоминает ад, чем рай, однако, подобно аду, разделено на отдельные пространства, такие как дом, где немилосердные подвергаются мучениям, или болота, кишашие змеями¹.

В редких случаях пространство, где выносится приговор, со всей очевидностью располагается в раю; в обмирании, записанном в Брянской области в 1985 г., женщина возносится на самолете на небеса/в Иерусалим. Здесь она видит своих умерших родственников и мытарства. Однако в данном случае возникает неясность: указано, что, поскольку героиня является смертной грешницей, она не может попасть в рай, чтобы встретиться со своей дочерью [Лурье, Тарабукина 1994: 25, № 1]. Можно предположить, что мытарства расположены достаточно близко к небесам, однако находятся вне их, тогда как небесный Иерусалим является малыми небесами, покоящимися на том же уровне. При упоминании мытарств (что имеет место лишь в нескольких текстах) гораздо более распространенным является указание на их местоположение в аду, как уже отмечалось в связи с видением Феклы [ср. Виноградов 1923: 313].

Когда промежуточная область помещается отдельно, ее топография редко становится предметом описания; в письменном видении Веры (1962) пространство, отведенное для тех, чьи грехи не являются тяжкими, просто символически обозначено как *«серая тьма»* [Чередникова 2002: 242–243], хотя украинский текст описывает его исключительно как сумеречное место с травой, кустами, покрытыми шипами, но лишенное деревьев [Білий 1930: 84]. Наиболее детальное описание представлено в обмирании XIX в., зафиксированном в среде уральских казаков; здесь загробный мир является одноуровневым, обла-

¹ См. детальный анализ плана и черт загробного мира в этом видении в: [Грицевская, Пигин 1993].

дающим четкими границами, разделяющими небеса, ад и третье пространство. Гораздо больше места, нежели небесам и раю, уделено описанию обитателей этого третьего пространства; топографически оно является открытой сельской местностью с деревнями, состоящими из домов различной степени сохранности, что соответствует прегрешениям жителей, и особому месту для детей, причем один из них помещен в запертом пространстве за решеткой [Железнов 1992: 348].

Наиболее часто даваемое объяснение выделения особого пространства, которое не является ни адом, ни небесами, заключается в том, что оно предназначается для умерших детей, что представляется параллелью *limbus puerorum* в средневековом католицизме и позже. Родители прикладывали любые усилия, чтобы окрестить умирающих детей, дабы уберечь их от посмертных мук¹. В России данная категория включала умерших детей, чьи матери нарушили ритуальные запреты, такие как еда или угощение своих детей яблоками до Яблочного Спаса. Психологически гораздо проще было представить себе детей, неповинных в собственной смерти, в промежуточном пространстве (как в упомянутом выше тексте). Как правило, это отдельное пространство является гораздо более счастливым, чем серая тьма чистилища в видении Веры, и обладает некоторыми чертами рая. Считалось, что все умершие дети пребывают вместе, если не в этом третьем пространстве, то, вероятно, на востоке, в традиционном локусе рая [Завойко 1914: 87]; при этом некоторые полагали, что ад расположен на западе [Пигин, Разумова 1995: 62]. Однако, хотя обмирающие не могли допустить мысли о том, что некрещеные дети изнывают в аду, и предназначали им более привлекательное пространство, они были уверены, что некрещеные дети отделены от крещеных по одежде, игрушкам, способности видеть или качеству пищи, которую им дают. Например, в устном видении, зафиксированном в Полесье в 1982 г., счастливые дети играют с яблоками в руках, в то время как у тех, которые получили яблоки до 20-го августа, их нет [Толстая 1999: 23, № 6; ср. Грицевская, Пигин 1993: 59; Пантелеймон 1996: 129–130]. Иногда некрещеные дети, в число которых входили и удаленные в результате аборта зародыши, отделялись физически от крещеных; в этом случае соответствующие местоположения обеих категорий детей оказывались соотносенными в большей степени с принятыми образами ада и небес. Например, в

¹ Считалось, что такие дети будут находиться в *limbus puerorum* до Страшного Суда, хотя некоторые полагали, что они являются проклятыми. Данное представление было живым до недавнего времени в Ирландии; даже в протестантской Англии до начала XX в. англиканская церковь отказывалась хоронить таких детей на освященной территории.

устном обмирании, зафиксированном в Тверской области, abortивные младенцы погружены в воду и лишены пищи, в то время как крещеные едят кашу [Лурье, Тарабукина 1994: 26, № 3].

Наконец, отметим и нейтральную территорию, являющуюся просто переходной областью между небесами и адом, которая, однако, не обладает ни чертами пространства, где осуществляется суд, ни пограничным характером. Например, добравшаяся на самолете до небесного Иерусалима женщина проходит через ад в форме облака чертей, огромной лужи со змеями и пропасти, в которой находятся души женщин, совершивших аборт, перед тем, как оказаться на лугу, в точке отрыва — чтобы попасть в пространство небес, со всей очевидностью расположенное наверху [Там же]¹.

Из всего вышесказанного становится понятно, что карта небес и ада в русских обмираниях, как и в христианской традиции видений в целом, прежде всего структурируется в соответствии с нравственными представлениями. Именно благодаря им порождаются противопоставленные друг другу области. Нравственные представления оказываются подчеркнута первичными, поскольку иногда они уничтожают символические пространственные различия, например, когда праведники и грешники сидят за одним столом. Здесь противопоставление является прежде всего нравственной конструкцией, а не пространственной. Связь между нравственной оценкой и пространственными отношениями в церковной традиции чаще всего соотносится с идеей вертикальности, однако в русском обмирании, в особенности в устных повествованиях, иерархические структуры не являются доминирующими. В одном из вариантов, как мы видели, горизонтальная по сути структура содержит противопоставление, реализованное через деление одноуровневого пространства загробного мира на правое/левое.

Более того, народное воображение различает степени приобщенности к благодати или греховности, когда трудно найти точное место человека в загробном мире, обладающем двухуровневой структурой. Поэтому представления о загробном мире уходят от простых бинарных противопоставлений в сторону пространственных контрастов, которые не только варьируются, но не являются абсолютными и сами по себе. В случае нарратива, записанного в области проживания ураль-

¹ Смешение между Иерусалимом, Раем и небесным Иерусалимом находим в древнерусской культуре и религиозном фольклоре. Это смешение восходит к греческим источникам, прежде всего к «Слову о втором пришествии и Страшном Суде и о будущих муках» Палладия Мниха [Мильков 1999: 198; Рождественская 1994, 1998]. Приведенный пример является единственным упоминанием небесного Иерусалима в обмираниях.

ских казаков, эти представления повлияли на образ третьего пространства — сельской местности с деревнями, в которых живут умершие члены семьи и друзья. Само третье пространство, редко, впрочем, обозначаемое в качестве такового, восходит к христианской традиции, хотя и не превращается в православии в полноценное чистилище. Некоторые помещают это пространство, в котором взвешиваются грехи человека, в аду (вероятно, вводя градации причастности к аду, отраженные топографически), другие — в отдельном пространстве или даже вблизи небес. Значительно большее число отводит третье пространство умершим детям — пространство, напоминающее или Эдемский сад, или «мифологический» загробный мир. Вариативность пространственных представлений в обмираниях указывает, что бинарные оппозиции в этой области отнюдь не являются монолитными и часто оказываются более занятыми, когда нарушаются. Хотя взаимодействие между различными традициями, православием и «мифологическими» представлениями о загробном мире является очевидным, злоупотребление бинарной моделью карты того света может чересчур упростить и излишне схематизировать картину.

За разговором о бинарном делении загробного мира маячит более общая проблема: адекватно ли объясняет концепт «двоеверия» то, что мы обнаруживаем в обмираниях. Подход, разделяемый многими исследователями русского и славянского фольклора, обычно относит частотность одноуровневой структуры в устных обмираниях на счет воздействия на обмирающих традиционных «мифологических» представлений о загробном мире. Общая карта загробного мира, будучи смешением дохристианских и христианских представлений, окажется, таким образом, основным примером «двоеверия». Это упоминание обретает дополнительный вес, когда мы замечаем, что не только большинство устных повествований зафиксировано в крестьянской среде, но и что герои письменных текстов, мыслящие загробный мир горизонтальным (хотя бы и частично), нередко являются выходцами из крестьянской среды. Мифологические представления считаются сохранившимися наилучшим образом среди русских сельских жителей, удержавших в значительной степени традиционную картину мира. Горизонтальную структуру загробного мира можно обнаружить в апокрифах и ранней русской церковной литературе, между тем ее гораздо более высокий уровень частотности в обмираниях конца XX в., включая видения в состоянии сна, по-видимому, служит доказательством переноса «мифологических» представлений из традиционных верований, связанных со смертью (обнаруживаемых в причитаниях и похоронных поверьях) в христианский жанр обмирания. Образ загробного мира как

двойника мира живых, хотя и является более привлекательным, может в таком случае рассматриваться в качестве оказывающего воздействие на визуализацию промежуточного или нейтрального пространства, которое пересекают по пути из ада на небеса (или наоборот), т.е. комбинируется с не получившим развития в учении православной церкви представлением о третьем пространстве (а для тех, кто сдержанно относится к идее христианского влияния, даже замещает его).

В основе данного подхода лежит спорное предположение о том, что все, что не принадлежит христианской традиции, следует приписывать «мифологическим представлениям». Как убедительно показала Ив Левин, деление народных религиозных верований на христианские/православные и дохристианские, т.е. покоящиеся на идее «двоеверия», мешает тому, чтобы отследить не только нравственные и физические оттенки, серые области, но и целый ряд исторических и современных влияний и импульсов. Прочтения, в которых предложено большее количество нюансов, оказываются исключенными благодаря тому, что такое понятие, как «синкретизм», не используется. Более того, когда западные русисты прибегают к этому термину, часто предполагается, что данный феномен является специфически славянским, а не константным для народных религиозных верований вообще [Levin 1993]. Более конкретный подход к истокам фольклорных представлений о загробной жизни означает, что элементы, не соответствующие православному вероучению, рассматриваются в качестве репрезентирующих фрагменты гораздо более древней мифологической картины мира. Исключениями являются анахронизмы, такие как самолет, уносящий обмирающую на небеса. Тем не менее даже это можно рассматривать в качестве модернизации; в русской устной традиции путешествие на небеса может принимать форму полета, а душа — облик птицы или бабочки. Но что нам делать со встречах в мире мертвых с братом, который продолжает работать учителем и после смерти [Семенова 2000: 57]? Подобные детали часто, хотя и лишь имплицитно, рассматриваются в качестве разрушающих традицию, и как таковые оказываются по сути негативным феноменом. Эти нехристианские элементы и представления, очевидным образом не вписывающиеся в предложенную мифологическую модель, почти никогда не становятся предметом обсуждения.

Возникают очевидные проблемы и с тем, какие нехристианские элементы считать «мифологическими». Если традиционная мифологическая карта загробного мира, в котором живут умершие родственники, является пространством, подобным нашему миру, тогда логично было бы расширить систему сходств, включив, помимо ландшафта, и другие стороны жиз-

ни, такие как сельская школа и колхоз [Семенова 2000: 55]. Проблема заключается в том, где следует проводить черту. Может быть, менее рискованным было бы признать существование данной проблематики и ограничить мифологический образ загробного мира пространством, весьма напоминающим мир живых, где происходят счастливые встречи, позволив времени и обстоятельствам модифицировать индивидуальное видение мира мертвых? Конечно, как я отмечала в другом месте, нравственные установки обмирания меняются со временем в соответствии с меняющимися социальными обстоятельствами, гендерными проблемами, ареалом и исчезновением знаний о православном вероучении [Wigzell 2003; Wigzell 2004]. В целом эти изменения сохраняют базисное бинарное противопоставление, присущее модели «двоеверия», поскольку традиционные черты жанра сохраняются. Данные изменения подталкивают визионеров к тому, чтобы выделять какую-то традиционную черту, набор грехов и т. д., в ущерб другой. На топографию небес и ада может влиять даже происхождение обмирающего: визионерам, принадлежащим к монастырской среде, небеса часто представляются храмом. Изучение обмирания в качестве исторического феномена позволяет значительно расширить область исследования, которая может включать изменения, касающиеся установок и верований. Исключив многочисленные детали, мы получим базисную структуру, которую можно описать в качестве «мифологической», что, однако, ограничивает применимость модели «двоеверия». Кроме того, могут ли такие «урезанные» представления рассматриваться как специфически славянские или дохристианские?

К несчастью, проблемы, связанные с идеей «двоеверия», на этом не заканчиваются. Образ одноуровневого загробного мира, напоминающего родную сельскую местность русских визионеров, становится гораздо более распространенным во многих устных видениях и снах, зафиксированных за последние двадцать пять лет. Если это представление является дохристианским, это означает, что христианские верования, менее прочные, оказываются гораздо более поверхностным феноменом и легко уступают место более живучим архаическим славянским верованиям. Однако не существует никаких оснований полагать, что это должно было автоматически происходить именно так. Здесь возникает очевидная альтернативная интерпретация. Стремление представлять себе загробный мир в качестве двойника мира живых является, как я полагаю, естественным ответом воображения на ситуацию, когда моделей, которые передают, которым обучают, не оказывается под рукой. Во второй и третьей четвертях XX в. и в дальнейшем религиозное

обучение и воспитание отсутствовали или почти отсутствовали в русских деревнях. Во многих местах можно было обнаружить лишь остатки традиционных общинных религиозных представлений, которые поддерживались иконами и, может быть, несколькими книгами. Этот фактор мог бы объяснить, почему данное представление стало более распространенным. Не очень вероятно, чтобы проблема заключалась в нерепрезентативности источников. Относительно меньше устных обмираний зафиксировано до 1917 г.; гораздо больше письменных, часто фиксируемых священниками. Существующие тексты отчетливо указывают на весьма высокий уровень знакомства рассказчиков с представлениями православной традиции о небесах и аде, причем невозможно доказать, что какие-то менее укорененные в религиозной традиции обмирания оказались проигнорированными, поскольку их сочли чересчур простонародными, не затронутыми влиянием церкви.

К счастью, существует возможность ответить и на эти вопросы сравнением с современным предсмертным опытом. С 1950-х гг. подобный опыт широко фиксировался и исследовался главным образом врачами и психологами в Соединенных Штатах; некоторые важные наблюдения были сделаны специалистами Великобритании и других стран. Определение предсмертного опыта несколько отличается от обмираний. Повествования о предсмертном опыте фокусируются на мнимой клинической смерти и оживании, что не так во многих обмираниях — почти каждое обмирание фиксировалось и обсуждалось в эксплицитно или имплицитно религиозной, но не медицинской среде. Многие обмирания принадлежат к эпохе и среде, где различия между смертью, комой и сном оказываются неотчетливыми. Русские, переживающие видения того света в наши дни, как и в более ранние эпохи, считают себя верующими (православными, староверами и т.д.), а традиционность их видений подчеркивает их самоидентификацию. Русская православная церковь поддерживает визионеров в этой их убежденности, рассматривая видения того света в качестве законной формы религиозного опыта и даже находя для некоторых из них место в официальном культе [Губанов 2000; Uekskuell 2004]. Пока церковь является собственником подобных нарративов, ситуация вряд ли изменится.

Противоположная ситуация складывается в США, где люди, пережившие подобный опыт, могут и не настаивать на своей религиозной принадлежности или даже на том, что имеют религиозное образование или воспитание. Вебсайт информационного центра Американской православной церкви представляет данный феномен *«в качестве основанного на ложных предпосылках, избирательных доказательствах и лжи...* [Это

явление. — Ф.У.] представляется элементом возникающей религии Антихриста» [Ritchie 2004].

Эта враждебность едва ли удивительна, если учесть множество схождений между американским предсмертным опытом и русскими обмираниями. Некоторые из параллелей применимы ко всем обмираниям, другие главным образом относятся к устным повествованиям, фиксировавшимся в течение последних тридцати лет среди людей, у которых было меньше контактов с церковью и ее представителями, а именно тех, чьи повествования можно рассматривать в качестве наиболее четко отражающих мифологическую модель мира. В целом в обоих случаях слушатели/соучастники играют определенную роль в оформлении текста или благодаря своим собственным ожиданиям (некоторые повествования могли быть изобретены или адаптированы для удовлетворения других)¹ или нуждам (желание обрести утешение в ситуации тяжелой утраты)². И рассказы о предсмертном опыте, и обмирания могут функционировать как повествования об обращениях (conversions), где опыт изменяет человеческую жизнь, хотя данный мотив является гораздо более распространенным в современных обмираниях, нашедших поддержку в православной среде, чем в устных нарративах³. Так, текст 1964 г. рассказывает, как Клавдия Устюжанина, атеист и член партии, становится набожной православной после того, как она «умирает» во время раковой операции, отправляется на небеса и раскаивается [Губанов 2000].

Схожие в обоих типах повествований элементы путешествия визионера подчеркивают параллели общего характера. Подобно обмираниям и традиционным видениям загробного мира, рассказы о предсмертном опыте значительно варьируются, однако, как правило, покинув свое тело, человек проходит через темный тоннель или коридор, возможно, проплыв сквозь темную пустоту, поднимается наверх, а иногда опускается, и даже зарывается в землю, но в конце концов движется по направлению к свету [Zaleski 1987: 121–123]. Путешествия, описанные в обмираниях, оказываются сходными, однако заимствуют свою образность из христианской традиции, как и

¹ Ожидание, связанное с тем, что обмиравшая видела загробный мир, может влиять на то, что скажут находящимся в возбужденном состоянии слушателям. Равным образом, редакция может осуществляться служителями церкви [напр., Губанов 2000].

² Визионеры часто успокаивают других, говоря, что их дорогие умершие счастливы в загробной жизни.

³ См. устный пример, приведенный в: [Шеваренкова 1998: 42, № 158]. Событие, которое меняет жизнь человека, — компонент жанра [Толстые 1995], однако вообще устные видения обращают мораль повествования к сообществу, подчеркивая или наказывая, ожидающие грешников, или встречу с умершими родственниками [Wigzell 2004].

средневековые западно-европейские видения, с которыми Залески сравнивает современный предсмертный опыт. Героиня пересекает темную пограничную область или огненную реку, возможно, проходя по веревке [Покровский 1997: 40; Лурье, Тарабукина 1994: 26, № 2], взбирается на гору Сион [Warner 2000] или Арарат [Маяк 1843: 55–56] или, что является менее традиционным, взлетает на «тот свет» [Губанов 2000: 7–8]. Повествование 1866 г. из Троице-Чудца Костромской губернии описывает, как героиню, жену дьякона, две ее умершие сестры уводят в яму на кладбище. Она спускается по лестнице и попадает через темное узкое пространство в область света [Смирнов 1920: 26]. Прочитанный в русском культурном контексте, спуск в щель и тьму отражает фольклорные верования, связанные с похоронами и отделением души, готовой пуститься в путешествие, однако в американских рассказах о предсмертном опыте тот же самый мотив тяжелого продвижения по темному узкому пространству обычно интерпретируется как символическое повторение рождения. Различается не столько опыт, сколько прочтение события.

Другие черты сходства также кажутся поразительными. И в рассказах о предсмертном опыте, и в обмираниях героя обычно сопровождают. В случаях первого типа тот, кто ведет героя, может быть окружен светом, иногда герой считает его ангелом (в этом случае очевидно влияние христианской традиции), однако провожатым может быть и умерший родственник. В письменных обмираниях и повествованиях, зафиксированных в околоцерковной среде, проводник обычно является воплощением религиозной власти, святым, ангелом, Богородицей, умершим местным священником, настоятельницей монастыря, бабушкой или дедушкой героини [Лурье, Тарабукина 1994: 22–23]. Это соответствует и православной церковной традиции путешествий на тот свет, и средневековым западно-европейским повествованиям о видениях, где проводник также является воплощением религиозной власти. Однако во многих обмираниях, являющихся наименее христианизированными (особенно в сновидениях), и в некоторых письменных текстах, как и в ряде рассказов о предсмертном опыте, героя сопровождают родственники. Именно так обстояло дело с женой дьякона. Это указывает на то, что жизненный опыт, степень религиозности или религиозное образование являются основными факторами в том, какую форму принимает загробный мир в видениях.

Есть параллель, появляющаяся только в тех современных письменных обмираниях, где действие происходит в больнице, но являющаяся почти стандартной чертой в повествованиях о предсмертном опыте. Это переживание выхода из тела, когда

герой или героиня покидает свое тело и наблюдает сверху за тем, что происходит внизу. Например, в 1964 г. Клавдия Устюжанина наблюдала за докторами, засвидетельствовавшими ее смерть [Губанов 2000: 6]. Однако в устных повествованиях обмирающая удовлетворяет любопытство слушателей относительно того света, концентрируясь на путешествии по загробному миру и на том, кого и что она там встречает. Хотя у некоторых информантов и был опыт выхода из своего тела, традиция разговора об этом отсутствует.

Другой чертой предсмертного опыта является интенсивное переживание визионером радости. Учитывая устный и традиционный религиозный характер обмирания, который не поощряет информантов к тому, чтобы останавливаться на своих личных переживаниях, радость, как правило, не упоминается, хотя она и легко угадываема. В данном случае возникает различие: эта радость является не личным переживанием счастья, но радостью от встречи с дорогими людьми. Действительно, лишь несколько обмираний представляют загробный мир исключительно как счастливое пространство света и встречи, если об этом вообще говорят. Описывая ад более четко и детально, чем небеса, обмирания следуют христианской традиции. Повествования о предсмертном опыте часто включают отчет о жизни героя и его земных поступках, что встречается и в некоторых обмираниях (напр., [Губанов 2000]), однако целью первых является обращение (*conversion*) через интенсивное переживание любви, а не через ужас, который вызывают адские муки. Визионеры, переживающие предсмертный опыт, опускают «прогулку по аду», как называет это Залески [Zaleski 1987: 134], и именно эта деталь вызывает враждебность Американской православной церкви. Ближайшей параллелью счастливому пространству предсмертного опыта в обмираниях выступает небесное пространство, описанное в некоторых более традиционных обмираниях. Они, конечно, опираются на небесную образность Библии и раннехристианского откровения, но при этом демонстрируют и некоторое сходство с топографией и архитектурой невиданного пространства, которое посещает герой, переживающий предсмертный опыт. И там, и здесь подчеркивается свет, великолепие, прозрачность, чистые светлые тона, зеленые лужайки (в русских сельских обмираниях — поля) и просторные здания, хотя некоторые из этих деталей являются менее распространенными в обмираниях, чем в повествованиях о предсмертном опыте, которые также описывают роскошь места, говоря о золоте, серебре, алмазах, что более напоминает загробный мир волшебной сказки. Последнее, но отнюдь не менее важное заключается в том, что тенденция представлять другой мир расположенным

на одном уровне повторяется и в рассказах о предсмертном опыте.

И в повествованиях о предсмертном опыте, и в большом количестве обмираний то особое внимание, которое уделяется встрече с умершими, является особенно красноречивым. Мысль о том, что мертвые ждут только что умершего, — общее фольклорное поверье, связанное с русскими представлениями о похоронах, и соответствующее целому ряду свидетельств, указывающих на существование культа предков, распространенного среди древних славян. До настоящего времени память о предках играет гораздо более важную роль в православном церковном календаре, чем в католическом, а русская православная церковь устанавливает больше поминальных дней, чем греческая. Неудивительно, что эта деталь рассматривается как убедительное доказательство жизнестойкости архаических верований и моделей. Обмирания свидетельствуют о том, что фигура умерших родителей остается значимой для русской культуры; обмирание фокусируется на встрече с ними и на том, счастливы ли они, тогда как основной упор в рассказах о предсмертном опыте делается на индивидуальном духовном опыте.

Можно сделать вывод о том, что религиозные и нравственные представления обычно являются основными в моделировании небес и ада в обмирании. Между тем рассказы информантов, не очень сведущих в церковной традиции, часто отводят незначительное место карам ради выстраивания картины, обладающей большим сходством с повествованиями о предсмертном опыте. Поскольку последние были преданы гласности лишь в последние несколько лет, возможность влияния следует исключить. Учитывая консерватизм представлений о смерти в России (как, впрочем, и везде), адекватным объяснением могло бы быть предположение, что информанты просто переводили свои мифологические представления о смерти в некогда строго религиозные обмирания. В то же время схождения с предсмертным опытом подсказывают, что количество общих черт является гораздо более значительным. Не все из переживших предсмертный опыт получили христианское воспитание, так что данные схождения невозможно всякий раз объяснять таким образом. Как показывает Залески, повествования о предсмертном опыте обладают культурной спецификой, являются разновидностью традиционного *«желания обследовать и подвергнуть переоценке воображаемый космос»* [Zaleski 1987: 100]. В американском материале, изученном Залески, элементы *«новой религии»* оказываются очевидными; поиск счастья и уверенность в праве каждого человека на него мощно проявляются в современной американской цивилизации. Сходным

образом обмирания отражают среду своего бытования в том, как в них расставляются нравственные акценты, как представлены гендерная проблематика и топография, в том, что в этих повествованиях упор делается на встрече с мертвыми. Тот факт, что обычно в обмираниях упоминаются главным образом родители и умершие члены семьи, просто указывает на колоссальное значение почитания предков в традиционной русской модели мира. Современные обмирания концентрируются на том, что более всего беспокоит человека и сообщество, к которому он принадлежит. Моделирование загробного мира по образцу нашего является нормальным, когда влияние христианства сведено к минимуму, однако, несмотря на это, славянская культура все еще сохраняет свои архаические верования. Культ предков и нравственно недифференцированный загробный мир все еще представляются правдоподобными гипотезами. Несмотря на это, если мы выбираем синкретическую модель, а не двоеверие, должный вес обретают связи видений загробного мира с культурой, временем и пространством, в которых они функционируют, — при одновременном признании непрерывности. В этом случае можно продемонстрировать те сдвиги, которые претерпевают традиционные верования и проблематика. Фольклористика, возникшая из романтических представлений о национальной специфике, всегда рискует объявить ту или иную культуру чем-то исключительным, что слишком часто и происходило с исследованиями русской и славянской народной культуры. Сравнительный подход, позволяющий различить большее количество оттенков, не лишает данную культуру ее своеобразия; в этом случае чтение карты небес и ада оказывается более плодотворным.

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума

Библиография

- База данных каргопольского фольклора фольклорной лаборатории // www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/base.htm.
- Бартминьский Е., Небжеговская С.* Языковая картина польского рая и ада // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 58–69.
- Белюсов А.Ф.* Последние времена // Aequinox: Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33.
- Білий В.* Оповідання Українських завмиральників // Етнографічний вісник. 1930. Кн. 9. С. 53–95
- Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Записки Императорской академии наук. 1881, 1883. Т. 40. № 4; Т. 45. № 1.
- Виноградов Г.* Смерть и загробная жизнь // Сборник трудов профес-

соров и преподавателей Иркутского госуниверситета. 1923. Вып. 5. С. 261–345.

Грицевская И.М., Пигин А.В. К изучению народных легенд об «обмирании» (Видения девицы Пелагеи) // Фольклористика Карелии. 1993. Вып. 8. С. 48–68.

Губанов В.А. (ред.). Чудо воскресения К. Устюжаниной из Барнаула в 1964 г. // Православные чудеса в XX веке. Свидетельства очевидцев. М., 2000. Вып. 1. С. 5–20.

Гуревич А.Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» Средних веков // Труды по знаковым системам. 1977. Т. 8. С. 3–27.

Железнов И.И. Обмиравшая // Народная проза (Библиотека русского фольклора 12). М., 1992. С. 341–352.

Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. Т. 103–104. № 3–4. С. 81–178.

Зиновьев В.П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.

Кулиш П. Записки о южной Руси. СПб., 1856. Т. 1.

Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22–26.

Маяк. 1843. Т. 9. С. 55–56.

Мильков В.В. Апокрифы древней Руси: тексты и исследования. М., 1997.

Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.

Морозов И.А., Толстой Н.И. Ад // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 93–94.

Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Пантелеймон, архимандрит. Тайны загробного мира. М., 1996.

Пигин А.В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // Труды отдела древнерусской литературы. 1997. Т. 50. С. 551–557.

Пигин А.В., Разумова И.А. Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. 1995. Вып. 9. С. 52–79.

Покровский Н.Н. Два рассказа из Урало-Сибирского патерика XX века // Живая старина. 1997. № 2. С. 39–41.

Рождественская М.В. Образ святой земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 8–14.

Рождественская М.В. Святая земля и Иерусалим как воплощение рая // Антропология религиозности (Альманах «Канун». № 4). СПб., 1998. С. 121–146.

Семенова Т.Ю. Севернорусские рассказы о сновидениях (по записям

второй половины XX в.) (Дипломная работа). Петрозаводский государственный университет, 2000.

Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920.

Странник. 1862. Окт. Смесь. С. 153–154.

Толстая С.М. Полесские «обмирания» // Живая старина. 1999. № 2. С. 22–23.

Толстой Н.И. Бинарные противопоставления типа правый-левый, мужской-женский // Язык и народная культура. М., 1995. С. 151–166.

Толстые Н.И. и *С.М.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Т. 1 (5). Тарту, 1974. С. 42–45.

Толстые Н.И. и *С.М.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Язык и народная культура. М., 1995. С. 458–460.

Успенский Б.А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 137–145.

Чередникова М.П. Письменная традиция обмираний // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 227–246.

Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды русского Севера. СПб., 1996.

Шеваренкова Ю.М. Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998.

Le Goff J. The Medieval Imagination/Trans. Arthur Goldhammer. Chicago; London, 1988.

Le Goff J. The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages // Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century. Berlin; New York, 1984. P. 19–37.

Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. De Kalb, Ill., 1993. P. 29–52.

Panchenko A.A. Eschatological Expectations in a Changing World: Narratives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Journal 2001. Vol. 6. No. 1. P. 10–25.

Pascal P. The Religion of the Russian People / Trans. R. Williams. L., 1976.

Patch H.R. The Other World According to Descriptions in Medieval Literature. Cambridge, Mass., 1950.

Ritchie D. <http://www.orthodoxinfo.com/death/nde.htm>, accessed 17.02.2004.

Smilyanskaya E.B. «God has plenty of space»: Old Belief and popular Christianity // Slavonica. 2001. No. 2. P. 28–41.

- Uekskuell K.* Unbelievable for Many, but Actually a True Occurrence // <http://www.orthodoxinfo.com/death/unbelievable.htm>, accessed 17.02.2004.
- Warner E.A.* Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural, Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995: Part II: Death in Natural Circumstances // *Folklore*. 2000. Vol. 111. P. 255–281.
- Wigzell F.* The Moral Dimension of the *Obmiranie* and its Relationship to Gender and Society // Исследования по народной религиозности. СПб., (в печати).
- Wigzell F.* The Ethical Values of *Narodnoe Pravoslavie*: Traditional Near-death Experiences and Fedotov // *Folklorica*. 2003. Vol. 8. No. 1. P. 54–70.
- Zaleski C.* Otherworld Journeys: Accounts of Near-death Experience in Medieval and Modern Times. New York; Oxford, 1987.