

Стивен Ловелл

## Комментарии к статье Фэйт Уигзелл

Простые дихотомии, быть может, необходимы для того, чтобы научная дискуссия привлекла внимание кого-нибудь кроме горстки экспертов в данной области знания. Однако они становятся препятствием, когда их эвристический и условный характер передается забвению. Именно так обстоит дело с представлением о том, что русские народные верования складываются из двух составляющих: древнего языческого субстрата и верхнего слоя — православия. Эта предполагаемая двойственность, обычно именуемая двоеверием, представляет адептов русской традиционной культуры в качестве виртуозов веры, жонглировавших церковными доктринами и народными практиками. Они оказываются превращенными в предшественников советских граждан, думавших одно, а говоривших другое (и таким образом вовлеченных в нравственно разрушительное «двоемыслие»).

**Стивен Ловелл (Stephen Lovell)**  
Лондонский университет  
(Кингс Колледж),  
Великобритания

Фэйт Уигзелл предлагает отказаться от этой системы координат. Модель «двоеверия» препятствует анализу, а не облегчает его,

накладывая излишне абсолютизированное различие между церковной верой и народной религией. Эта модель также предполагает — вполне ошибочно — что ситуация, при которой христианство в не столь отсталых регионах, как Россия, прокладывает себе дорогу, сметая на своем пути народные верования, является в известном смысле нормальной. Данная модель оставляет нас под жестким гнетом бинаризма: мы говорим о «форме» и «содержании», или (как я это сделал выше) о «субстрате» и «верхнем слое» таким образом, что наше понимание конкретных систем верований или их истории не очень продвигается вперед. В целом «синкретизм» является гораздо более адекватным концептом, чем двоеверие.

Однако двоеверие — отнюдь не единственная бинарная структура, которую рассматривает Уигзелл в своей статье. Ее интересуют главным образом базовые «или-или» любой культуры: жизнь и смерть, здесь-и-сейчас и тот свет, небеса и ад, и — до некоторой степени — добро и зло. Эти структурирующие оппозиции кажутся гораздо более значимыми для русской культуры, чем для других. Как знает теперь любой школьник, следуя Лотману и Успенскому, в русской картине мира нет места для промежуточного пространства между небесами и адом. Эта идея легко приложима к любым явлениям русской социальной и культурной истории — от обычаев, связанных с выпивкой, до революций.

Я не хочу преуменьшать огромный вклад, внесенный в изучение русской культуры теми учеными, которые в той или иной степени пользовались структуралистскими бинарными конструкциями для осмысления материала, с которым работали. Однако я полагаю, что необходимо сделать несколько предостережений. Во-первых, анализируя культуру в терминах бинарности, мы действительно иногда рискуем высказать очевидное — заменив насыщенное описание списком противопоставленных пар. Конечно, не слишком интересно видеть, что жизнь и смерть, как правило, оказываются в состоянии борьбы друг с другом в культурпродуктах всех типов. Во-вторых, ситуация редко оказывается такой простой, как стремятся нас уверить бинарные конструкции.

В этом месте статья Уигзелл становится особенно интересной. Занявшись нестандартным материалом (несколькими дюжинами собранных ею обмираний), она демонстрирует, что народные представления о жизни и смерти, или о подлунном мире и мире загробном, редко подаются в черно-белом свете или стратифицируются так, как мы могли бы себе это представить. Иногда нравственные оси кажутся подверженными вращению, так что противопоставление левого/правого становит-

ся более значимым, чем оппозиция верх/низ. Иногда путешествие из мира живых на тот свет оказывается именно путешествием и представляет собой длительный период перехода, а не четкий перелом. Когда герои в конце концов добираются до места назначения, они могут обнаружить, что небеса и ад располагаются справа и слева, а не наверху и внизу. Равным образом загробная жизнь может представлять собой слегка подправленную редакцию их собственного опыта, а не нечто трансцендентальное: русские поля, а не Рай или Олимп. Даже после трудного восхождения на гору Сион герой может найти не более — однако и не менее — чем прекрасный сад — «как в нашем мире». Даже те несчастные, которые вынуждены разделить судьбу грешников или видеть то, что с ними происходит, могут обнаружить, что тот свет является на удивление широкой, просторной церковью.

Уигзелл завершает свои размышления об изменчивом характере понятий в широком смысле религиозных переживаний, проведя наводящий на размышления сравнительный анализ обмираний с повествованиями о предсмертном опыте. Оба эти явления можно рассматривать в качестве реакции на наиболее пугающую человека черту «знакового мира» и его существования в этом мире — конечность. Однако, хотя исток этих явлений — общее стремление осмыслить место индивидуума в космосе, обмирание и опыт клинической смерти предлагают разные ответы. Не удивляешься, например, когда выясняется, что американские видения, пережитые в результате предсмертного опыта, выдают большую приверженность идее индивидуально-го счастья и ощущение права на него, тогда как русские обмирания уделяют большее внимание встрече с предками.

Очерчивая различия между русскими и американскими текстами, даже если мы и признаем базисное культурное сходство между ними, мы можем воспользоваться корпусом свидетельств об обмираниях для того, чтобы выстроить обладающую большим количеством нюансов картину русских народных верований — их истории, географии, социологии и антропологии. В настоящей заметке я осмелюсь высказать несколько предположений относительно того, как это можно сделать.

Мне кажется, что история часто оказывается ахиллесовой пятой фольклористов и этнографов. Им приходится иметь дело с небольшим и пестрым корпусом письменных свидетельств. Они зависят от того, что и как их предшественники, начиная с XVIII в., фиксировали или оказывались в состоянии зафиксировать. Кроме того, они занимаются исследованием культуры, которая является глубоко «традиционной» и потому

сопротивляется резкой историзации. Континуальности всегда гораздо более очевидны, чем разрывы.

Тем не менее есть достаточные основания для того, чтобы попытаться проанализировать исторические изменения, происходившие в народной культуре. В русском контексте этими основаниями являются насильственная модернизация и секуляризация, проводившиеся в жизнь советским государством. Более или менее ясно, что народные верования и практики пережили большевистский режим, однако сами эти верования едва ли могли остаться незатронутыми тем, что происходило в России в XX в. Задача, таким образом, заключается в том, чтобы найти интеллектуально приемлемый способ говорить о «традиционных» элементах народной культуры советской эпохи.

Занимаясь обмираниями, Уигзелл отмечает общую тенденцию, свойственную текстам данного типа, зафиксированным в XX в.: выстраиваемая в них картина загробной жизни оказывается не столь православной, не столь нравственно стратифицированной, более индивидуализированной и более локализованной. Исследовательница полагает, что исчезновение православных элементов можно отнести на счет слабости религиозного образования в советскую эпоху. Лишенный *«моделей, которые передают, которым обучают»*, житель советской деревни оказался предоставленным самому себе. Хотя я считаю данную интерпретацию правдоподобной, она упирается в проблему несоизмеримости источников. Говоря о ситуации до 1917 г., мы основываемся на обмираниях, письменно зафиксированных священниками; занимаясь эпохой, более близкой нашему времени, мы пользуемся преимуществами современных техник устной истории. В таком случае, наверное, не удивительно, что дореволюционные тексты соответствуют православным моделям, тогда как примеры постсоветской эпохи оказываются менее разработанными и не столь насыщенными деталями, принадлежащими христианской традиции (даже если базисная мифологическая структура остается нетронутой).

Какие еще свидетельства могут быть обнаружены для того, чтобы попытаться наилучшим образом проинтерпретировать обмирания? Прежде всего, представляется важным определить, насколько велик объем информации, который мы можем извлечь, о людях, переживающих подобные видения и рассказывающих эти истории. Что это за люди? Занимают ли они какое-то определенное место в сообществе? Или же они были известны особыми прозрениями? Приобрели ли они подобную репутацию после того, как выступили рассказчиками обмираний?

Это сложные вопросы, на которые, быть может, невозможно ответить. Однако быстрый подсчет местоимений в статье Уигзелл подсказывает, что одно можно утверждать с достаточной уверенностью: большинство визионеров и рассказчиков — женщины. Что же в русской культуре делает допустимым (или даже ожидаемым), чтобы женщины переживали подобный опыт? Поскольку база источников для исследования обмираний не велика, необходимо признать, что даже среди женщин лишь незначительное число проходило через опыт такого рода. Каковы же тогда признаки, которые позволяли квалифицировать крестьянскую женщину в качестве «обмиравшей»? Может ли кто угодно заявить, что он переживал видение данного типа? Может ли человек переживать подобное больше одного раза? По всей вероятности, состояние комы оказывалось единственной возможностью такого рода для большинства людей, однако могут ли сновидения и сны, обладающие неестественным характером, повторяться?

Обмирания не только переживали, о них не только рассказывали — эти рассказы еще и слушали. Поэтому представляется необходимым выяснить, насколько быстро после того, как опыт имел место, эти видения становились известны другим людям и насколько широка была сфера их распространения. Становились ли они частью стандартного репертуара устной культуры сообщества или в известном смысле они оставались дискурсивной собственностью обмиравшей? Из статьи Уигзелл кажется, что эти видения дошли до нас в виде хорошо разработанных, содержащих моральные уроки повествований. Нетрудно увидеть, как они могли попасть в закрома народной мудрости. С одной стороны, они поддерживали общинные нормы, будучи историями с этической подоплекой или по крайней мере видениями, содержащими нравственный смысл, где люди располагаются на различных уровнях — или в отсеках — из которых состоит тот свет. С другой стороны, обмирания могут представлять тот свет и как материально удобный и безопасный вариант мира живых. В этом смысле их цель — сделать не столь тягостной для человека ситуацию неизбежной смерти. Иными словами, они комбинируют нормативную функцию (показать людям, как вести себя лучше, или предупредить их, что не следует вести себя скверно) и прагматическую (помочь человеку почувствовать себя более комфортно).

Другая важная проблема затрагивает широкое распространение этих историй. Выходят ли они за пределы деревень, в которых их рассказывают, и деревень, расположенных по соседству? Существуют ли четкие региональные различия? Описывая обмирание в качестве «жанра», Уигзелл предполагает, что оно широко понималось сельской народной культурой как

вероятный дискурсивный результат комы. Ощущал ли человек, вышедший из подобного состояния, нравственный пресс или стимул, чтобы рассказать о подобающем обстоятельстве видений? Не ставит ли существование набора жанровых ожиданий четкие границы того, что может поведать обмиравшая о своем опыте (независимо от того, что она видела на самом деле)? В любом случае, думается, что существует не лишенное интереса напряжение между этими ожиданиями и особым статусом обмирания как индивидуальной истории, центром которой является рассказчик, основанной на подлинном опыте, полученном из первых рук.

Быть может, значимость обмираний станет яснее, если мы сравним их с трактовкой смерти в формах народной культуры, которые являются менее индивидуальными и субъективными. Главное, о чем говорят бытовые сказки и легенды, — это то, что жизнь коротка и несправедлива, а смерть является феноменом внешним и случайным. Как говорится, «жизнь дает один только Бог, а отнимает всякая гадина». В сказках о последних минутах человека, например в «Смерти праведника и грешника», смерть выступает в качестве внезапного и неожиданного визитера. Обязанность хорошего человека — не быть застигнутым врасплох. Если же смерть явилась, а ты оказался недостаточно подготовленным к ее приходу, тебе следует проявить исключительную остроту ума, иначе остается уповать на удачу, чтобы найти выход. В народных повествованиях, построенных на таких сюжетах, как «Старик и Смерть» и «Солдат и Смерть», герою иногда удается перехитрить Смерть. Или, если он покорен судьбе, он попадает на небеса (где, впрочем, не чувствует себя как дома).

Однако доминирующей темой деревенской народной культуры кажется необходимость окружить смерть плотным кольцом ритуала. Только грешники умирают внезапно: как явствует из народных легенд, смерть праведника является безмятежной, ей предшествуют соответствующие стадии подготовки. Готовясь к смерти, старики проходят через разнообразные этапы: нужно собрать одежду для похорон, выбрать место на кладбище, помолиться за спасение души и попросить «легкой» смерти. В некоторых общинах (например, во Владимирской губернии) стариков могли выводить в поле на их собственные участки для прощания с землей. Умиравшего обычно мыли, соответствующим образом одевали и клали в святой угол избы под образа; мыть человека после смерти считалось великим грехом. Все взрослые жители деревни должны были прийти и попрощаться с умирающим соседом, а если необходимо — и помириться. Старухи собирались вокруг смертного одра; одна из них зажигала ладан, как только человек умирал, другие

начинали истошно рыдать. Мог потребоваться полный цикл оплакивания: подтвердить смерть, объявить о ней, поприветствовать прибытие в дом гроба, отметить его отправку, сопровождать его на кладбище, отметить опускание гроба в могилу, сопровождать процессию обратно в деревню, помянуть умершего. Наконец, тело приготавлилось к похоронам специально предназначенными для этого «умывальниками» (или «наряжальниками»), пожилыми или вдовыми женщинами — «без греха» (т.е. больше не вступающими в сексуальные отношения).

Плотная схема русского деревенского ритуала, связанного со смертью, вновь заставляет задаться вопросом о культурном смысле обмираний. Являлись ли эти видения на самом деле маргинальными, посягали ли они на авторитет ритуала? Не ставили ли они под сомнение прерогативу смерти быть таинственной и случайной? Не есть ли они знак того, что крестьяне обладали такой же субъективностью, как и мы? Если вернуться к заданному ранее вопросу, интересно, дает ли в высшей степени отчетливый в гендерном отношении характер обмираний ключ к их значению. Не могло ли быть так, что в русской деревне, как и в других местах, именно женщины могли говорить о вещах, глубоко интересовавших каждого, о которых, однако, неловко было говорить вне защитного контекста ритуала?

*Пер. с англ. яз. Аркадия Блумбаума*